



Actas del II Simposio Internacional Helenismo Cristianismo (II SIHC)  
2010  
Alesso, Marta y Miranda, Raquel (editoras)  
EdUNLPam  
Universidad Gral. Sarmiento-Universidad Nacional de La Pampa  
Los Polvorines, Buenos Aires, Argentina  
Publicación online  
ISSN 1853-0621

## El mesías davídico y la expectativa política en los orígenes del cristianismo

PABLO URIEL RODRÍGUEZ  
Universidad de Buenos Aires

El objetivo principal de esta intervención es el de reabrir la clásica polémica sobre Jesús y los zelotes. Haré un uso no técnico e indiferenciado del término ‘zelote’, es decir, emplearé esta palabra y sus derivados para referirme a todos los movimientos judíos de resistencia armada antiimperialista. La argumentación constará de tres momentos principales. En primer término, ofreceré una reconstrucción de la tesis expuesta por Harris en su libro *Vacas, cerdos, guerras y brujas* quien, por una parte, presenta al mesianismo como una estrategia de captación ideológica en la guerra de liberación nacional y, por otra parte, señala que el movimiento de Jesús adhirió a dicha ideología. En segundo término, recogeré los reparos que la crítica filológica presentó a la tesis de Harris. Por último, ensayaré un ajuste de la propuesta de este autor señalando las coincidencias y divergencias entre el proyecto mesiánico cristiano y el proyecto mesiánico zelote.

### Jesús y el movimiento mesiánico según Harris

El punto de partida del análisis de Harris (1992: 158) es la paradójica irrupción de un movimiento pacifista en el momento de mayor ebullición de la lucha militar antiimperialista en Palestina. Desde una perspectiva estrictamente histórico-sociológica, la reconstrucción científica del origen del cristianismo nos fuerza a una decisión entre dos alternativas excluyentes: o cometemos un error a la hora de fechar el ‘momento’ del ministerio de

Jesús o cometemos una equivocación a la hora de establecer el ‘contenido’ de sus enseñanzas.

El antropólogo norteamericano descarta la primera alternativa<sup>1</sup> y se inclina por la segunda. Esta elección se sostiene, fundamentalmente, sobre la convicción de que —durante las primeras décadas de nuestra era— el mesianismo militarista aún constituía una adecuada oposición, práctica e ideológica, a un sistema explotador de colonialismo económico y político. El sueño mesiánico zelote era, a falta de un ejército profesional entrenado, un medio idóneo para movilizar y organizar la resistencia de masas frente a la ocupación extranjera. Lejos de ser quimérica esta estrategia de combate, poco tiempo atrás había dado cuenta de su efectividad durante la oposición de los macabeos al proyecto helenizante de los seléucidas<sup>2</sup>. En los tiempos de Jesús, por tanto, no existían razones históricas que obligasen a considerar la esperanza en el advenimiento inminente de un poderoso sucesor de David como una utopía irracional capaz de condenar al pueblo judío a la pérdida de su territorio natal<sup>3</sup>. Semejante juicio negativo sobre el mesianismo militarista solo fue posible tras la toma de Jerusalén a manos de las legiones imperiales y la inmediata destrucción del Templo en el año 70.

Como conclusión a esta línea de razonamiento debe afirmarse que “Jesús no era tan pacífico como se suele creer, y que sus verdaderas enseñanzas no representaban una ruptura fundamental con la tradición del mesianismo militar judío” (Harris 1992:

158-159). A la hora de justificar textualmente esta conclusión a partir del Nuevo Testamento, Harris reproduce sumariamente lo expuesto por Brandon (1967). Los argumentos esgrimidos en defensa de un pensamiento y accionar pro-zelote por parte de Jesús y sus seguidores se concentran, principalmente, en el último tramo de su actividad pública en Jerusalén. Entre ellos cabe citar: la entrada triunfal de Jesús en la ciudad durante las fiestas; el ataque a los mercaderes del Templo; la resistencia armada de los discípulos en Getsemaní en el momento de la detención de su maestro; y, por último, la muerte de Jesús en la cruz, flanqueado por dos zelotes<sup>4</sup>, conforme al castigo que los romanos daban a los sediciosos políticos.

Los análisis de Harris (1992) y Brandon (1967) no se agotan en el señalamiento de los elementos neotestamentarios que atestiguarían a favor de un acercamiento efectivo de Jesús al movimiento zelote; lejos de ‘silenciar y pasar por alto’ los pasajes que contradicen sus tesis ofrecen también una explicación de su presencia en los evangelios. Para dar cuenta de estos elementos se sirven del recurso filológico que permite distinguir entre las palabras y hechos del Jesús histórico y las palabras y hechos atribuidos a este por la comunidad cristiana posterior (cf. Cullmann 1973: 23-24). Sin negar el claro predominio de la imagen pacífica de Jesús que nos brinda el Nuevo Testamento, Brandon (1992) y Harris (1967) interpretan que la misma responde a las necesidades suscitadas por las circunstancias socio-políticas que debió atravesar la comunidad cristiana a la hora de componer sus orígenes. Con todo, el proceso de falseamiento del mensaje del fundador no pudo ser completo. A pesar del tenor general pacifista, los evangelios conservan registros del estrecho vínculo que unía al movimiento liderado por Jesús con la resistencia armada judía<sup>5</sup>, y ello se debe a que los escritos neotestamentarios, en función del momento determinado de su redacción, no podían ser otra cosa más que el fruto de un acuerdo forzado entre la nueva situación de la comunidad cristiana (inclinada hacia la construcción de un mesianismo pacifista) y los relatos conservados de los testigos oculares (orientados hacia el recuerdo de la tradición del mesianismo guerrero).

Desde la muerte de Jesús hasta la caída de Jerusalén se extiende un período de cuatro décadas que

no se subtrae a la reconstrucción de Harris. La tesis principal que ordena los sucesos de este período (cf. Harris 1992: 171) es que, en contra de lo que numerosos especialistas suponen, la muerte de Jesús no motivó el abandono del ideal mesiánico guerrero por parte de sus seguidores. Los apóstoles rápidamente comenzaron a alimentar la esperanza en el retorno victorioso de su maestro, quien, ahora sí, liberaría a Israel del dominio romano y pondría al pueblo judío a la cabeza de un futuro reino mundial. No obstante, Harris (1992: 172) destaca que incluso antes de la destrucción del Templo surgió entre la comunidad primitiva una segunda tendencia, en principio minoritaria y marginal, que fue gestando las bases de un mesianismo pacífico. La principal figura de esta tendencia fue Pablo de Tarso, quien encontró en las comunidades judías de la diáspora<sup>6</sup> el ambiente propicio para anunciar su evangelio desmilitarizado y universalista. Este mesianismo entró prontamente en conflicto con los intereses del grupo mayoritario<sup>7</sup>, el cual, liderado por Santiago, permanecía adherido al ideal nacionalista judío y al culto piadoso en el Templo. El triunfo de Pablo sobre Santiago solo fue posible tras la derrota militar judía a manos de Vespasiano y Tito. La destrucción de Jerusalén significó un reemplazamiento geográfico del ‘centro de mando’ de la comunidad cristiana, pero también, y más fundamentalmente, un reemplazamiento ideológico. “Los cristianos judíos se unieron entonces sin reservas a los conversos gentiles para convencer a los romanos de que su mesías difería de los mesías bandidos-zelotes que habían provocado la guerra y que continuaban creando problemas; los cristianos, a diferencia de los judíos, eran pacifistas inofensivos sin ambiciones seculares.” (Harris 1992: 178) Este autor concluye que, tras los sucesos de fines de la década del 60, la conversión al cristianismo paulino, es decir, la adopción de un mesianismo despolitizado e internacionalista como ‘estilo de vida’, fue la estrategia adaptativa que le permitió a un grupo de judíos, a pesar de su pertenencia étnica, asegurar su supervivencia, principalmente física y secundariamente cultural, ante las persecuciones imperiales Harris (1992: 179).

### La crítica filológica a la tesis de Harris

Pocos años antes de la publicación del libro de Harris, tanto Hengel como Cullmann presentaron sus objeciones a todas aquellas lecturas que defienden la noción de un 'Jesús zelote'. La bibliografía consultada por Harris incluye la edición inglesa de la obra de Cullmann. El hecho de que en el capítulo titulado "El Príncipe de la paz" Harris en ningún momento se ocupa de rebatir los argumentos expuestos por Cullmann permite suponer que el antropólogo estaba convencido de que su propia interpretación del Jesús histórico podía atravesar indemne la crítica filológica del teólogo. La confianza que Harris deposita en su teoría nos plantea la necesidad de una doble tarea. En primer lugar, y a pesar de esa confianza, cotejaremos dicha teoría a la luz de los análisis de Hengel y Cullmann. En segundo lugar, conjeturaremos cuál es el fundamento último que motiva la seguridad de Harris a pesar del ataque de sus rivales.

Tanto Hengel como Cullmann denuncian, en primer lugar, un error metodológico en las posturas que defienden a un Jesús zelote. Ambos teólogos (Cullmann 1973: 46, Hengel 1973a: 22) sostienen que esta imagen pro-zelote se construye retrospectivamente a partir de la condena política que puso fin a la vida de Jesús. Autores como Harris (1992) y Brandon (1967) dan por válida la sentencia de Pilatos para luego emprender la búsqueda de aquellos sucesos que en la actuación de Jesús confirman la justeza del veredicto romano. La estrategia metodológica de Hengel y Cullmann asume una dirección inversa: es necesario analizar, en primera instancia, la vida pública de Jesús y, a la luz de ella, evaluar la corrección de la decisión jurídica que lo condujo a la cruz.

Uno de los principales argumentos atacados es el que hace eje en la purificación del Templo. Sin poner radicalmente en duda la historicidad de los sucesos, se detecta en ellos una tendencia a atribuirle a la comunidad primitiva la exageración de lo ocurrido. En defensa de esta hipótesis, alegan que un hecho de tamaña magnitud debería haber producido una apresurada intervención romana (Cullmann 1973: 30, Hengel 1973a: 23)<sup>8</sup> de la cual no hay noticia en los evangelios. A su vez, Cullmann (1973: 31-33) aprovecha la discusión sobre los sucesos del Templo para señalar una diferencia

radical entre el proyecto de Jesús y el programa zelote. Jesús no intenta derribar a un grupo dominante dentro de la sociedad judía (los sacerdotes), sino que busca la renovación espiritual del culto. También como una exageración es desestimada la entrada triunfal en Jerusalén. Al respecto, Cullmann (1973: 57) subraya que Jesús "escogió precisamente el asno (según Zac 9, 9), y no el caballo a la manera de un mesías guerrero para simbolizar su misión pacífica". En lo concerniente a la resistencia armada en Getsemaní, y específicamente al uso de la violencia, Hengel (1973a: 24-29) y Cullmann (1973: 61-63) centran la atención en la contraposición que estos pasajes revelan entre las ideas y los actos de los discípulos que adscribían al mesianismo militarista y en las palabras y acciones pacifistas de Jesús que procuraban prevenir la catástrofe histórica, a la cual el ideal guerrero arrastraría a todo el pueblo judío.

El balance realizado concluye sin ambivalencias: la muerte en la cruz, desde un punto de vista histórico, es resultado de un falso diagnóstico por parte de Roma que, con la muerte de Jesús, pretendió desactivar un posible levantamiento popular. La tesis del 'malentendido político', con la cual operan Hengel (1973a) y Cullmann (1973), tiene su origen en la obra de Bultmann. Para el teólogo marburgués, la equivocación de las autoridades romanas consistió en situar el mesianismo religioso de Jesús y el mesianismo político de Barrabás en un mismo nivel y, atendiendo al apoyo popular por ellos despertado, juzgarlos, por igual, como movimientos subversivos (Bultmann 1968: 23). En esta misma confusión caerían, hoy en día, los actuales partidarios de la teoría del Jesús zelote.

Podemos conjeturar que a los ojos de Harris, todas las objeciones que Hengel (1973a) y Cullmann (1973) levantan contra la tesis pro-zelota quedan sin efecto en la medida en que se reconoce que ellas hacen pie en materiales neotestamentarios que han adaptado la enseñanza primitiva de Jesús a la precaria situación del judaísmo en el Imperio tras la caída de Jerusalén<sup>9</sup>. No obstante, utilizar abiertamente este argumento implicaría quedar expuesto al mismo reproche con sentido inverso: la presencia de los elementos que manifiestan una presunta afinidad entre el movimiento cristiano y el movimiento zelote no dan cuenta del pensa-

miento histórico de Jesús, sino de la dificultad que su pensamiento tuvo para conquistar el espíritu de aquellos que todavía estaban aferrados al sueño de dominio político mundial.

Existe, sin embargo, un motivo más profundo por el cual, según lo que podemos intuir con un grado considerable de certeza, Harris (1992) descarta la lectura de Hengel (1973a) y Cullmann (1973) y considera que cualquier polémica con ellos es estéril. Harris (1992: 150) no procura presentar a Jesús como un militante zelote —de hecho, el antropólogo admite sin rodeos que el movimiento cristiano “no era ni la más importante ni la más amenazadora de las situaciones rebeldes a las que tuvo que hacer frente Poncio Pilatos”—; su verdadero objetivo es, en realidad, señalar que el Reino proclamado por Jesús no es pura interioridad y que el mismo supone, amén de una transformación espiritual, una transformación material del mundo. La discusión verdadera entre ambas posturas no se juega en el plano de la oposición entre un cristianismo militarista y uno pacifista, sino en el plano de la oposición entre un cristianismo politizado y uno despolitizado. Para una postura como la de Harris (1992), quienes defienden la tesis de un Jesús despolitizado operan con un concepto restringido de lo político que solo de modo anacrónico se puede aplicar a una sociedad como la de Jesús, en la cual la religión no era un mero asunto de conciencia. Aun en el caso de que la intención de Jesús no pudiera asimilarse a la intención de un político moderno, como querrían Hengel y Cullmann, resulta imposible suponer, por una parte, que la prédica de Jesús no tuviese repercusiones sociales y políticas y, por otra, que Jesús mismo no fuera consciente de los efectos concretos de su actuación (cf. Moltmann 1975: 196-197). En otros términos, aun cuando se niegue un apoyo por parte de Jesús a la violencia antiimperialista, no es posible situar el ministerio de Jesús “más allá de la alternativa ‘orden establecido o revolución’” (Cullmann 1973: 26), puesto que el mensaje de Jesús, que llama a una relación amorosa con el prójimo, afecta decididamente al hombre en su dimensión política y lo obliga a un determinado posicionamiento frente a las estructuras que determinan la vida en sociedad<sup>10</sup>.

### Coincidencias y divergencias entre los proyectos mesiánicos cristiano y zelote

Sobre el trasfondo de un concepto ampliado de lo político es posible ajustar la teoría de Harris (1992) corrigiendo sus puntos débiles. Esta autor distingue dos momentos dentro de la historia primitiva del movimiento cristiano: una etapa inicial claramente politizada y militarista y una etapa posterior despolitizada y pacifista. La fragilidad de la argumentación se evidencia en una cuestión fundamental: en ninguna de las dos etapas se explica el movimiento cristiano a partir de sí mismo sino que se lo reconstruye a través de la yuxtaposición de rasgos propios de modelos contemporáneos. En el primer caso, la reconstrucción se realiza en base al pensamiento y actividad zelotes; en el segundo, la base es la actitud de Flavio Josefo.

La reconstrucción exhaustiva realizada por Theissen (1979: 33-90) del período histórico en el cual nació y se desarrolló el movimiento liderado por Jesús problematiza el marco histórico que maneja Harris a la hora de elaborar su propuesta. La irrupción de un movimiento pacifista a comienzos del siglo I deja de ser paradójica cuando se constata que el proyecto zelote<sup>11</sup> no hegemonizó el espectro ideológico del pueblo judío<sup>12</sup>, como tampoco condujo y coordinó una insurrección armada continua contra Roma (cf. Crossan 1994: 263, Horsley y Hanson 1985: 245). El dominio romano sobre el territorio judío desató una serie de factores políticos, económicos, ecológicos y culturales que sumió a Israel en una crisis de identidad. En respuesta a esta crisis, surgieron numerosos movimientos intrajudíos de renovación que “ensayaron, por diversos caminos, la superación de tensiones crecientes” (Theissen 1979: 92).

Dejando de lado los demás movimientos de renovación (esenios, fariseos, sectas proféticas) centraremos nuestra atención en la comparación entre el movimiento de Jesús y el movimiento zelote<sup>13</sup>. Entre ambos grupos existe una diferencia radical que vertebra las distintas opciones metodológicas por ellos adoptadas. En el caso de los zelotes, la prioridad es el conflicto entre las fuerzas de liberación nacional y las fuerzas opresoras extranjeras; en el caso de Jesús, la inquietud central consiste en reparar las consecuencias internas generadas por el dominio romano como preludeo al Reino futuro.

De ningún modo quiero sugerir que los zelotas no tuviesen un programa de reforma social y que los seguidores de Jesús desestimases la relación entre su tarea y la presencia romana. Lo que realmente quiero plantear es que si atendemos la preocupación fundamental de cada grupo comprenderemos que, por una parte, la rebelión pacífica no era una estrategia viable para los zelotes y que, por otra, el levantamiento armado no era una necesidad prioritaria para Jesús: cada grupo tenía como cuestión capital el punto ciego del otro. Por este motivo, tiendo a pensar que el movimiento zelote y el movimiento cristiano no eran contrarios ni indiferentes entre sí, sino complementarios. Dado nuestro actual conocimiento de la fuente documental no me atrevería a afirmar que hubo, efectivamente, una acción complementaria entre ambos grupos<sup>14</sup>. No obstante, cabe afirmar que dicha cooperación podría haber sido posible en la medida en que el movimiento de Jesús, además de compartir la crítica zelote a la desigualdad económica, era capaz, en primer lugar, de ‘repetir’ el programa de acción anti-imperialista en un nivel simbólico y, en segundo lugar, de ‘reparar’ las fricciones internas producidas por la prédica de los grupos de resistencia armada. A favor de esta hipótesis presentaré dos claros ejemplos.

Con respecto al primer punto, es necesario señalar que la ocupación territorial romana tenía su equivalente en la posesión demoníaca<sup>15</sup>: en un caso y en otro se trataba de una fuerza extranjera que se apoderaba violentamente de lo que no era suyo. Los exorcismos practicados por Jesús y sus seguidores, por tanto, eran acontecimientos que poseían una innegable connotación liberacionista (Crossan 1994: 365, Theissen 1979: 60-61, expulsar demonios fuera de los hombres era el equivalente espiritual y simbólico de expulsar romanos fuera de Israel. Con respecto al segundo punto, es preciso indicar que, al igual que los demás grupos judíos de renovación, el movimiento zelote propuso una radicalización de las normas legales que terminó derivando en una suerte de tendencia a la discriminación intracultural. El movimiento de resistencia radicalizó, por sobre el resto de la Ley, el primer mandamiento del Decálogo. Por este motivo, para sus miembros, verdadero israelita era únicamente aquel que se levantaba en armas contra Roma (cf.

Theissen 1979: 81). Dicha actitud, lejos de ganar más partidarios, resultó un poderoso obstáculo a la hora de lograr una adhesión masiva a la causa de liberación nacional zelote. En el movimiento de Jesús destaca la negativa a utilizar la Ley como instrumento de agresión moral: la radicalización de la Ley derivó en el reconocimiento de que algún tipo de incumplimiento normativo podía ser imputado a cualquier individuo sea cual sea su grupo social y religioso de pertenencia (cf. Theissen 1979: 76). Ante los conflictos originados por la radicalización de la Ley, la respuesta del movimiento de Jesús fue la radicalización de la gracia (cf. Theissen 1979: 98-99), es decir, la llamada a que todo hombre y todo grupo social reconozcan que todo hombre y todo grupo social, en virtud del amor divino, están invitados a formar parte del Reino.

En vista de los ejemplos anteriores es posible precisar por qué considero válida la posibilidad de una complementariedad entre el proyecto de Jesús y el de los zelotes. El proyecto zelote nace como solución a una cuestión definida: ¿qué debemos hacer para instaurar el Reino? o, en otros términos, ¿cómo se alcanza el poder? El proyecto de Jesús, por su parte, se construye como respuesta a un interrogante distinto: ¿cómo deben vivir quienes viven en el Reino de Dios? o ¿qué debemos hacer cuando alcancemos el poder? (cf. Segundo 1991: 185). Es imposible desconocer que existió una marcada discrepancia entre el modo en que Jesús señala cómo hay que comportarse en el Reino y el modo en que los zelotes querían conquistarlo; no obstante, esto no debe llevarnos a pensar que ambos proyectos son teóricamente inconciliables, sino, simplemente, a pensar que necesariamente un proyecto como el de Jesús establece ciertos límites a un proyecto como el de los zelotes. Ahora bien, estos ‘límites’ tampoco deberían desdibujar el programa zelote hasta volverlo irreconocible, puesto que al margen de las diferencias en lo concerniente a las mediaciones concretas de liberación que existían entre el movimiento de Jesús y el movimiento zelote, ambos coincidían en un punto fundamental más profundo: el establecimiento del Reino precisaba de una ‘praxis’ humana encaminada a transformar radicalmente la situación de los oprimidos modificando, subjetiva y objetivamente, la realidad (cf. Sobrino 1982 : 146).

Debemos corregir, por último, la interpretación que ofrece Harris sobre la conducta política de la comunidad cristiana de fines del siglo I. Harris (1992: 178) sostiene que la comunidad cristiana ‘renunció’ a la esperanza en una sociedad terrena más justa y sin desigualdades para abrazar la paz romana: “El reino cristiano de Dios no era de este mundo; la salvación cristiana se encontraba en la vida eterna más allá de la sepultura; el mesías cristiano había muerto para traer la vida eterna a toda la humanidad; su enseñanza no planteaba ninguna amenaza a los romanos...”. La transformación del movimiento cristiano, tras la victoria romana en Jerusalén, implicó el abandono del mesianismo terrenal de tipo davídico y la configuración de un mesianismo espiritual de tipo pacifista. Pero en rigor de verdad, poco antes de los comienzos del movimiento cristiano existían junto al tradicional mesías davídico distintas figuras escatológicas de mediación teocrática, v. gr. el Hijo del Hombre, el Siervo de Yahvé, el profeta escatológico (cf. Fuller 1979: 42-61), en las cuales los rasgos guerreros quedaban relegados a un segundo plano o, en algunos casos, fuertemente debilitados. Ahora bien, la pregunta que debemos hacernos es la siguiente: ¿el privilegio otorgado a estas figuras mesiánicas, en detrimento del mesías de tipo davídico, significó en las primeras décadas del movimiento cristiano, como pretende Harris, el abandono del programa que tenía como objetivo la instauración de una sociedad más justa ‘en’ este mundo?

No se puede negar que tras la destrucción del segundo Templo el proyecto mesiánico de Jesús sufrió modificaciones. Quisiera proponer un esclarecimiento de esta transformación en continuidad con lo anteriormente expuesto. Conuerdo en un punto fundamental con Harris (1992): la aniquilación del movimiento zelote no pudo dejar indiferente al movimiento cristiano. Junto a él desaparecía una posibilidad real para instaurar un nuevo gobierno sobre el territorio judío. No obstante, el cese de esta posibilidad no arrastró a una actitud de indiferencia frente a los poderes que gobernaban la realidad.

Para analizar el tenor de la readaptación del sueño mesiánico cristiano, recurrimos a la contraposición entre dos pasajes neotestamentarios esbozada por Bloch en su obra de madurez *El ateísmo*

*mo en el cristianismo*. Los pasajes elegidos son, para ilustrar la posición de Jesús, la controversia en relación al pago de los impuestos —“... lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios” (Mt 22, 21)— y, para ilustrar la posición de la comunidad posterior, la actitud de Jesús ante el interrogatorio de Pilatos —“Mi Reino no es de este mundo” (Jn 18, 36)—. La opinión de Bloch (1983: 127-128) es que, en el primer caso, la respuesta de Jesús a los fariseos no alega a favor de ningún conformismo ante las imposiciones romanas. Si se prescribe cierta indiferencia ante el pago de los impuestos se lo hace sobre la clara convicción de que, en virtud del inminente advenimiento del Reino, el César está pronto a desaparecer: el desinterés ante estas cuestiones no es absoluto, sino condicionado por la inmediata transformación material de la sociedad. En el caso del proceso ante Pilatos, la respuesta de Jesús, para Bloch (1983: 126-127), tiene como principal objetivo ofrecer a los cristianos una estrategia forense-apologética frente a las posibles acusaciones romanas. En ellas, en efecto, ya no resuena la ironía de las palabras sobre el impuesto —y ello porque ha mermado la expectativa en la llegada inminente del Reino—; no obstante, tampoco abogan ni por el desinterés absoluto ni por la renuncia al mundo. En su verdadero contexto, estas palabras no afirman “un dualismo entre este y aquel mundo, de manera que este mundo permaneciera indiscutido y quedara junto a aquel mediante un pacto de no intromisión” (Bloch 1983: 127). Al decir que el Reino no es ‘de’ este mundo, no se afirma que dicho Reino no sea ‘para’ este mundo, sino que la estructura de gobierno que el Reino promete a los hombres nada tiene que ver con las actuales estructuras de poder imperante. El hecho mismo de que las palabras sobre la incompatibilidad entre el mundo y el Reino fueran propuestas a los cristianos como estrategia defensiva es un claro indicio de que su actuación dentro del Imperio suponía una crítica radical a los fundamentos sobre los cuales el mismo se asentaba<sup>16</sup>.

La diferencia entre la situación de Jesús y la comunidad posterior necesariamente precisaba una transformación del proyecto mesiánico. Si a Jesús, al margen de su propio programa, se le presentaba la disyuntiva entre apoyar o no apoyar al movimiento zelote en su lucha contra Roma, tal disyuntiva

había desaparecido para los cristianos posteriores. Por este motivo, la comunidad no tuvo más remedio que acentuar, momentáneamente, el rasgo unilateral del proyecto mesiánico de Jesús: lo que junto a una preocupación secundaria —cómo instaurar el Reino— era la preocupación central —el tipo de sociedad que establecería el Reino—, se transformaba, ahora, en la ‘única’ preocupación.

El proyecto mesiánico cristiano, que pugnaba por una sociedad más justa e igualitaria, no se abandonó, pero se convirtió, coyunturalmente, en un programa contra-cultural hacia el interior del Imperio Romano. Se trató, como plantea Harris, de una adaptación, pero de una adaptación que sirvió para ‘mantener’ en pie el mismo sueño mesiánico.

## Notas

<sup>1</sup> “Sería más conveniente si la fecha del ministerio de Jesús fuera incorrecta, si se pudiera mostrar que Jesús no había empezado a instar a sus compatriotas a amar a los romanos hasta después de la caída de Jerusalén. Pero es inconcebible un error de 40 años en la cronología convencional de acontecimientos como la rebelión de Judas de Galilea contra los impuestos o el gobierno de Poncio Pilatos.” (Harris 1992: 158)

<sup>2</sup> Stegemann y Stegemann (2001: 253) y Hengel (1973a: 17) consideran que los orígenes del movimiento zelote pueden rastrearse en la rebelión macabea.

<sup>3</sup> En contra de la opinión del célebre historiador judío antiguo Flavio Josefo, Harris (1992: 155) recalca que “la revolución judía contra Roma fue provocada por las desigualdades del colonialismo romano, no por el mesianismo judío”.

<sup>4</sup> Harris (1992:170), reconociendo su deuda con Brandon, recuerda que el término empleado por los evangelistas para identificar a las dos personas crucificadas junto a Jesús era la palabra *lestai*, utilizada por Josefo para referirse a los bandidos-zelotes.

<sup>5</sup> Entre estos rasgos cabe citar: 1) palabras de Jesús (Mt 10, 34; Lc 22, 36; Jn 2, 15), 2) el sobrenombre de alguno de los seguidores de Jesús (cf. Harris 1992: 165-166) y 3) el privilegio judío sobre los restantes pueblos (Mc 7, 24-30).

<sup>6</sup> Al respecto, Fuller (1979: 67) explica que mientras que en Palestina la ocupación romana produjo un rebrote de la expectativa de un mesías guerrero, “en la diáspora, sin embargo, las cosas ocurrían de modo muy distinto. Las comunidades judías florecían vigorosas en el mundo grecorromano y, aunque sus sentimientos los llevarían, sin duda, a simpatizar con los movimientos mesiánicos que se desarrollaban en Palestina [lo mismo que los judíos americanos pueden simpatizar con el sionismo], el problema sería en conjunto para ellos eminentemente académico [...] De aquí que su atención estuviera apartada de la escatología y centrada en una preocupación predominante por el pensamiento helenístico: por la cosmología y la ética, por la vida del mundo presente más que por los tiempos futuros”.

<sup>7</sup> Harris (1992: 175) destaca que el contenido del anuncio paulino debilitaba la posición que la comunidad de Jerusalén había conquistado hacia el interior del pueblo judío. A los ojos de los diferentes movimientos judíos en Palestina, el hecho de que los seguidores de Jesús aceptasen entre sus filas a un personaje como Pablo, que promovía el fin de la Ley y otorgaba a los gentiles los mismos privilegios mesiánicos que ostentaban los judíos, ponía en tela de juicio la reputación de los cristianos como patriotas judíos de buena fe.

<sup>8</sup> Para reforzar su hipótesis, Hengel (1973a: 23) marca el contraste entre la purificación del Templo relatada en los Evangelios sin intervención romana con la pronta intervención romana en el relato del arresto de Pablo (Hech 21, 27 y ss.)

<sup>9</sup> Apelando a este argumento se pueden levantar los planteamientos de Hengel y Cullmann. En lo que respecta al Templo se puede indicar que la teoría del conflicto redaccional de los evangelios (los evangelios como fruto del acuerdo entre

tendencias mesiánicas enfrentadas) permitiría hablar ya no de una exageración sino de una mitigación a la hora de relatar dichos episodios: si los textos no dan cuenta de una intervención romana directa es porque era conveniente no dar cuenta de ello y demostrar que en sus orígenes el movimiento cristiano jamás llegó a un enfrentamiento armado con el poder imperial. Sobre la entrada triunfal a Jerusalén podría mencionarse que las referencias a Zacarías son producto de tendencias apologéticas posteriores que pretendían afirmar la idea de un mesías pacífico y sufriente por sobre la idea de un mesías guerrero y victorioso (tal es la lectura de Fuller (1979: 123-124), aunque con la salvedad de que indica que el episodio tampoco debería pensarse como una afirmación de mesianismo davídico).

<sup>10</sup> En este sentido, no existió ningún ‘malentendido político’ por parte de Pilatos. Para él, el mensaje de Jesús ponía en ‘entredicho’ el orden romano. Para Moltmann (1975: 197), la ‘llamada ‘equivocación judicial’ de los romanos no hubiera sido posible, sin duda, si de la ‘actividad’ de Jesús no hubiera resultado al menos el peligro de un levantamiento popular. Las autoridades judías no hubieran podido denunciar tampoco, sin duda alguna, a Jesús ante los romanos como cabecilla zelote, que aspira al reino de Israel, si en la actuación de Jesús no hubiera existido una pretensión, que ellos hubieran podido presentar, distorsionándola, como pretensión de cuño zelote”.

<sup>11</sup> De acuerdo con Horsley y Hanson (1985: 217), el movimiento propiamente zelote debe ser distinguido de la “Cuarta Filosofía” de Flavio Josefo. Es decir, se trató de un grupo que no fue contemporáneo a la actuación histórica de Jesús y que solo surge a mediados de la década del 60.

<sup>12</sup> Por otra parte, la metáfora del ‘polvorín’ tampoco es satisfactoria para describir el ambiente palestino durante la vida de Jesús: “El movimiento de Jesús nació en una época comparativamente tranquila. Tácito no supo escribir de ella más que: ‘*sub Tiberio quies*’ (Hist V, 9). Las agitaciones subsiguientes a la muerte de Herodes (año 6 a.C.) y la primera reanimación de un movimiento de resistencia antirromano tras la destrucción de Arquelao (año 4) quedaban muy atrás. No es que estuviera la situación exenta de tensiones. Estas estaban bastante justificadas. Pero no había grandes conflictos” (Theissen 1979: 104-105).

<sup>13</sup> Una comparación alternativa a la que ofrecemos aquí puede consultarse en la obra de Moltmann *El Dios Crucificado* (Moltmann 1975: 203-206)

<sup>14</sup> Las tres pruebas que podrían darse a favor me parecen insatisfactorias: 1) la ausencia de palabras críticas de Jesús contra el movimiento zelote, 2) la presencia de zelotes entre los seguidores de Jesús y 3) la no presencia de zelotes entre los grupos judíos que llevaron adelante la condena de Jesús ante los romanos. Con todo, también me resulta insatisfactoria la prueba aportada por Cullmann destinada a probar la impugnación de Jesús al movimiento zelote a partir de Lc 23, 28 y ss.: “Jesús dice: ‘Si los romanos me ejecutan como zelote a Mí que no lo soy y que siempre he puesto en guardia a mis discípulos contra ciertos aspectos esenciales del zelotismo; si me ejecutan a Mí, que soy para ellos un leño verde, ¿qué no harán

un día con los verdaderos zelotes?’ (el leño seco). Es una última profecía. Como los antiguos profetas, Jesús predice lo que acontecerá cuarenta años más tarde: la victoria de los romanos sobre la oposición judía, que habrá provocado la guerra declarada” (Cullmann 1973: 63). Cullmann atribuye aquí al Jesús histórico palabras que, de ser correcta la interpretación que de ellas brinda el teólogo, solo podrían ser atribuidas a la comunidad cristiana de fines del siglo I.

<sup>15</sup> Un ejemplo excepcional es el episodio de expulsión demoníaca de Gadara (Mc 5, 1 y ss.)

<sup>16</sup> Siguiendo la propuesta de Taubes (2007: 68), la misma explicación le cabe al consejo que da Pablo a sus comunidades: respetar las autoridades. No se trata de ajustarse al gobierno temporal por parte de quien en realidad desarrolla “una declaración ‘política’ de guerra a los césares” (Taubes 2007: 31) sino de un llamado a evitar, circunstancialmente, cualquier clase de enfrentamiento directo y seguir ‘horadando’ desde el interior el fundamento del poder romano.

## Bibliografía

- Bloch, E. (1983). *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Brandon, S. (1967). *Jesus and the Zealots: a study of the political factor in Primitive Christianity*. Manchester: Manchester University Press.
- Bultmann, R. (1968) *Jesús*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Crossan, J. (1994). *Jesús: vida de un campesino judío*. Barcelona: Crítica.
- Cullmann, O. (1973). *Jesús y los revolucionarios de su tiempo. Culto. Sociedad. Política*. Madrid: Studium.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Cristología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Fuller, R. (1979). *Fundamentos de la Cristología neotestamentaria*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Harris, M. (1992). *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Hengel, M. (1973a). “¿Fue Jesús un revolucionario?” en *Jesús y la violencia revolucionaria*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- \_\_\_\_\_ (1973b). “Violencia y no-violencia. Teología política en el nuevo testamento” en *Jesús y la violencia revolucionaria*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Horsley, R. y Hanson, J. (1985). *Bandits, prophets and messiahs. Popular movements in the time of Jesus*. Minneapolis: Winston Press.
- Moltmann, J. (1975) *El Dios crucificado. La cruz como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Segundo, J. L. (1991). *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazareth. De los sinópticos a Pablo*. Santander: Sal Terrae.
- Sobrino, J. (1982). *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander: Sal Terrae.
- Stegemann, E. y Stegemann, W. (2001). *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Taubes, J. (2007). *La teología política de Pablo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Theissen, G. (1979). *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del Cristianismo primitivo*. Santander: Sal Terrae.