

LA PRETENSIÓN REGIA DE JESÚS EL GALILEO. SOBRE LA HISTORICIDAD DE UN MOTIVO EN LOS RELATOS EVANGÉLICOS

The Royal Claim of Jesus the Galilean. On the Historicity of a Motif in the Gospel Narratives

Fernando BERMEJO-RUBIO
UNED. Madrid
fjlmbr@yahoo.es

Fecha de recepción: 29-5-2015; aceptación definitiva: 19-8-2015
BIBLD [0213-2052(2015)33;135-167]

RESUMEN: En los relatos evangélicos del interrogatorio de Jesús ante Pilato, la expresión «rey de los judíos» aparece reiteradamente, y una inscripción con ese título es fijada a la cruz. Ello plantea la posibilidad de que Jesús haya podido albergar efectivamente una pretensión regia, semejante a la que tuvieron otros líderes judíos bajo dominación romana. Sin embargo, la idea de que Jesús no tuvo pretensiones regias, o de que en todo caso estas no habrían tenido un sentido político, está muy extendida en el ámbito académico. El presente artículo examina el material disponible, aplica varios criterios de historicidad y analiza los contraejemplos habitualmente aducidos procedentes del Cuarto Evangelio, concluyendo que la hipótesis según la cual el predicador galileo tuvo una pretensión regia es no solo históricamente verosímil sino también altamente probable.

Palabras clave: pretensión regia; Jesús; evangelios; historicidad; criterios; capacidad explicativa.

ABSTRACT: In the Gospel narratives of Jesus' hearing before Pilate, the phrase «king of the Jews» recurs repeatedly, and according to those accounts an inscription bearing that title is attached to the cross. This opens up the possibility that Jesus was able to advance a royal claim, similar to that harbored by other Jewish leaders under Roman rule. Nevertheless, it is a widespread contention in scholarly circles that Jesus never did claim kingly rule (or that he laid claim to kingship just in a non-political sense). The present article surveys the available Gospel evidence, applies several criteria of authenticity, and examines the alleged counter-evidence from the Fourth Gospel, thereby concluding that the hypothesis that the Galilean preacher made royal claims is not only historically plausible, but also very likely.

Keywords: Royal claim; Jesus; Gospels; historicity; criteria; explanatory power.

Para Franco Tommasi
Better to reign in Hell than serve in Heav'n
 (Milton, *Paradise Lost* I 263)

1. INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA Y SU RELEVANCIA¹

El proceso de deshistorización experimentado en la tradición cristiana por la figura del predicador galileo Jesús/Yeshua ben Yosef —que vivió en Galilea y Judea en tiempos de Augusto y Tiberio— es un hecho lo bastante evidente como para necesitar ser enfatizado. Igualmente, las limitaciones que presentan los evangelios canónicos —textos tendenciosos de propaganda destinados a ensalzar esa figura, escritos a una considerable distancia cronológica, geográfica y lingüística de ella, y en los que irrumpen a menudo no solo lo legendario y lo maravilloso sino también los anacronismos— como fuentes para reconstruir acontecimientos ocurridos en el primer tercio del s. I e. c. son bien conocidos². Si esto hace de todo intento de utilizar los evangelios como venero de datos una empresa arriesgada, es menester percatarse de que el uso de elementos míticos y hagiográficos en fuentes de la Antigüedad no implica que la totalidad

1. El autor agradece cordialmente a Josep Montserrat, Antonio Piñero y los evaluadores anónimos de la revista sus comentarios críticos y sugerencias a una primera versión del presente trabajo.

2. Lo mismo cabe afirmar de los apócrifos (Evangelio de Pedro, Evangelio de Tomás).

de su contenido se haya visto succionada por el mito³. Ello explica que incluso de obras sesgadas, examinadas con paciencia y cautela crítica —también a la luz de testimonios extraídos de otras fuentes documentales y arqueológicas— sea posible a menudo discernir cierta información dotada de valor histórico. Una posición matizada, pues, tiene mayores visos de solvencia que los excesos tanto del fideísmo como del escepticismo extremo; desde luego, en las aguas de la historia cabe navegar sorteando a un tiempo la Escila de la credulidad y la Caribdis del hipercriticismo.

Una de las cuestiones que deben ser elucidadas para obtener una idea mínimamente adecuada sobre la figura de Jesús es la de si el título «rey de los judíos», aplicado a este en los relatos de la pasión, fue efectivamente reivindicado por él. Este asunto podría resultar crucial por su relevancia a la hora de determinar la actitud del galileo hacia el dominio romano de la tierra de Israel. Sin embargo —o quizás precisamente por ello—, existen respuestas antagónicas: mientras que una minoría de estudiosos supone la existencia de una pretensión regia hasta el punto de reflejarla en los títulos de sus obras⁴, la gran mayoría niega, a menudo del modo más enfático, bien que Jesús se proclamase rey, bien que tal proclamación tuviera su inmediato sentido político⁵. Esto último contribuye a explicar la paradoja de que, si bien el *titulus crucis* —mediante el acrónimo de su formulación latina, INRI— es uno de los detalles de los relatos de la pasión mejor conocidos a nivel popular, la noción de que Jesús albergó una pretensión regia sonará extraña a muchos.

3. SHERWIN-WHITE, A. N.: *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. Oxford, 1963, 186-193; THEISSEN, G.; MERZ, A.: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. Göttingen, 1996, 106-122 (trad. cast. Salamanca, 1999).

4. Cf. v. gr. EISLER, R.: *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ*. 2 vols., Heidelberg, 1929-1930; BUCHANAN, G.: *Jesus, the King and his Kingdom*. Macon, 1984.

5. «Es un dato cierto que Jesús durante su vida pública no se proclamó a sí mismo mesías o rey» (PÉREZ FERNÁNDEZ, M.: «Jesús de Galilea», en SOTOMAYOR, M.; FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (eds.): *Historia del cristianismo. El mundo antiguo*. Madrid, 2003, 69-121: 109); «Jesus certainly laid claim to kingship in an unpolitical sense» (SCHNEIDER, G.: «The political charge against Jesus (Luke 23:2)», en Bammel, E.; Moule, C. F. D. (eds.): *Jesus and the Politics of His Day*. Cambridge, 1984, 402-414, 409); «Re egli può anche essere definito, ma solo in senso totalmente diverso da quello politico-nazionale dell'autorità romana» (Jossa, G.: *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina*. Brescia, 1980, 195); «Nur wer das ganz Andere seines Königtums anerkennt, darf überhaupt den Titel 'König' für ihn brauchen, Dieser hat dann keine royalistische Konnotation mehr» (Küchler, M.: «Jesus von Nazaret und Schime'on ben Kosiba. Zwei 'Könige der Juden' und ihre Sterne in Texten und auf Münzen», en von Gemünden, P.; Horrell, D. G.; Küchler, M. (eds.): *Jesus-Gestalt und Gestaltungen. Festschrift für Gerd Theissen zum 70. Geburtstag*. Göttingen, 2013, 317-345, 338). Los ejemplos podrían multiplicarse.

La existencia de una *quaestio disputata* nos induce a abordarla de nuevo, máxime habida cuenta de que con demasiada frecuencia las posiciones son asumidas sin análisis suficiente. En estas circunstancias, el objetivo del presente artículo consiste, tras un breve examen del contexto político, en identificar y analizar los diversos rastros que en los evangelios apuntan a la aspiración regia del predicador galileo con el objeto de ponderar su historicidad.

2. LAS PRETENSIONES REGIAS EN JUDEA, SS. I A. E. C. - I E. C.

Tras su exitosa resistencia a la helenización forzosa intentada por el seléucida Antíoco IV Epífanes, los macabeos establecieron una dinastía propia a finales del s. II a. e. c., logrando así implantar un reino autónomo en Judea por primera vez desde el exilio babilónico y la constitución de Israel como provincia del Imperio persa. A pesar de la incorporación de elementos del helenismo en su reinado, la expansión del estado judío y la defensa de su identidad religiosa explican que su gesta fuera considerada la que efectuó la «salvación de Israel» (1 Mac 5, 62).

El arraigo de la nueva dinastía acabaría produciendo, sin embargo, un cambio de percepción. Aunque los asmoneos intentaron justificar su permanencia en el poder, no pudieron evitar que su apropiación del título real se opusiera a una interpretación de la tradición de la dinastía davídica según la cual esta contaba con la única legitimación divina⁶. Este hecho se agravó a medida que se incrementó el desencanto con los reyes asmoneos, en particular con Aristóbulo I —104-103 a. e. c.— y Alejandro Janeo —103-76 a. e. c.—. Tales circunstancias propiciaron el rechazo de la monarquía existente⁷, pero también la idea de un retorno de la monarquía

6. Las promesas a David y a su casa (2 Sam 7, 4-17; Sal 89, 20-38), los oráculos sobre un futuro príncipe davídico (Is 11, 1-10) y los salmos reales compuestos para rituales de coronación (Salmos 2, 72, 110) proporcionaron la base de la esperanza mesiánica, pero ya pasajes de la Torá parecen haber jugado un papel en ese concepto (Num 24, 7-9.17-19); cf. POMYKALA, K. E.: *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism. Its History and Significance for Messianism*. Atlanta, 1995, 165-167. Nótese que los orígenes de la idea mesiánica parecen tener sus raíces en la ideología de la realeza en el Próximo Oriente antiguo, en la que el rey era considerado a menudo la encarnación viviente de la relación entre lo humano y lo divino; cf. MOWINCKEL, S.: *He That Cometh*. Oxford, 1959 (orig. noruego 1951).

7. En 63 a. e. c. una delegación judía solicitó a Pompeyo la deposición de Aristóbulo II e Hircano II (Josefo, AJ XIV 41). Más tarde, se solicitó a Augusto la abolición de la realeza (AJ XVII 299-303). Obviamente, no todos los judíos deseaban que Israel —que había estado durante siglos bajo la égida del sacerdocio— tuviera un régimen monárquico.

davídica, que había llegado a encarnar con el tiempo el paradigma de un estado ideal perdido⁸. La distancia entre el concepto de una realeza que fuera el reflejo de la voluntad divina y estuviera al servicio de la liberación del pueblo⁹ y la obstinada experiencia histórica que lo desmentía, produjo una ideología en la que se operó una idealización del rey futuro, transformado en agente escatológico y mesiánico.

La llegada de Pompeyo en el 63 a. e. c. supuso el fin de la dinastía asmonea¹⁰. Sin embargo, a pesar de las aspiraciones de los gobernantes herodianos, solo en muy contadas ocasiones Roma otorgó el título de rey a miembros de la nueva dinastía¹¹. La reluctancia de los emperadores romanos —entre la concesión por parte del Senado a Herodes del título en 40 a. e. c.¹², que lo convirtió en uno de los *reges socii et amici populi Romani* y la designación de Agripa como rey por Calígula ca. 37 e. c.¹³, tal honor no fue otorgado a nadie más— muestra el peligro potencial que acechaba en el título como concitador de esperanzas de independencia y liberación nacional¹⁴. De hecho, el descontento popular se agudizó durante el período herodiano, debido a varios factores, entre los que cabe destacar

8. Los Salmos de Salomón, y en especial el Sal 17, proporcionan el primer testimonio literario de esta evolución, a mediados del s. I a. e. c. También en Qumrán (4Q504) se menciona la asunción de David al trono como testimonio de las pasadas bendiciones de Dios; de hecho, uno de los mesías de la Regla de la Comunidad (1QS) y de otros textos qumránicos posee un carácter regio y guerrero.

9. Los salmos reales describen al rey como hijo de Dios (Sal 2, 7), sacerdote eterno y «rey de justicia» (Sal 110, 4) que defiende «la causa de los pobres»: Sal 72, 2-4.7.12-16; Is 11, 4-5.

10. Sobre la transformación de la imagen de Roma en unas pocas generaciones tras la llegada de Pompeyo, cf. DE LANGE, N. R. M.: «Jewish Attitudes to the Roman Empire», en GARNSEY, P. D. A.; WHITTAKER, C. R. (eds.): *Imperialism in the Ancient World*. Cambridge, 1978, 255-281; STEMBERGER, G.: *Die römische Herrschaft im Urteil der Juden*. Darmstadt, 1983; HADAS-LEBEL, M.: «L'évolution de l'image de Rome auprès des Juifs en deux siècles de relations judéo-romaines - 164 à +70», en HAASE, W. (ed.): *ANRW II 20 2*. Berlin - New York, 1987, 715-856.

11. Sobre las pretensiones de los hijos de Herodes, cf. BJ II 55-65; AJ XVII 229ss. Antipas fue tetrarca de Galilea y Perea, y Felipe tetrarca de Gaulanítide, Traconítide y Batanea. Aunque la voluntad de Herodes era que su hijo Arquelao fuese rey de Judea, Idumea y Samaría, Arquelao recibió solo el título de etnarca; Augusto le aseguró que le nombraría rey si probaba su capacidad para serlo, pero los resultados fueron negativos; cf. BJ II 93; AJ XVII 317.

12. BJ I 282-3.5; AJ XIV 381-5. Cf. SCHALIT, A.: *König Herodes. Der Mann und sein Werk*. Berlin, 1969, 81-88.

13. Cf. BJ II 181; AJ XVIII 237. Tras la muerte de Agripa en 44 el título se concedió solo a Agripa II.

14. La posibilidad de transmitir el título real quedó bajo la jurisdicción del emperador; cf. GABBA, E.: «The Social, Economic and Political History of Palestine 63 BCE - CE 70», en

la procedencia idumea de la nueva dinastía, la crueldad de Herodes (y de su hijo Arquelao) y el evidente carácter filorromano de su gobierno y el de sus descendientes¹⁵.

Aunque las esperanzas mesiánicas en el s. I no eran en absoluto uniformes —pues hay concepciones de mesías proféticos, sacerdotales y celestiales—¹⁶, la del rey ungido que derrocaría a los enemigos, restablecería las doce tribus, y restauraría el reino y la paz a Israel parece haber sido la expectativa más extendida¹⁷, impulsada por un sentimiento nacionalista. Al mismo tiempo, los límites entre la expectativa en una salvación obtenida mediante una intervención divina que destruiría las fuerzas hostiles mediante la palabra de una figura regio-mesiánica y una conseguida a través de la fuerza militar pueden haber sido fluidos. Todo ello es relevante para el tema que nos ocupa, pues nos permite deshacer un habitual equívoco. Se ha argumentado a menudo que el énfasis en el señorío y la realeza de Dios o la predicación de un «reino (βασιλεία, ἡμεῶν) de Dios» habrían impedido aceptar a un ser humano en calidad de rey. Este argumento, sin embargo, no es válido. El axioma de que solo Dios es rey¹⁸ no niega la necesidad de un representante terreno para su reino, y de hecho existen ejemplos literarios de esa coexistencia: el Salmo de Salomón 17 comienza subrayando la realeza de Dios (Κύριε, σὺ αὐτὸς βασιλεὺς ἡμῶν...) y criticando implícitamente a quienes habían asumido la realeza de modo ilegítimo (líneas 1-4), pero contiene asimismo el anhelo por la aparición de un rey de linaje davídico¹⁹.

Ese anhelo acabaría materializándose, aunque no del modo esperado. Según Josefo, varios de los dirigentes de las revueltas que estallaron tras

HORBURY, W. *et alii* (eds.): *The Cambridge History of Judaism, vol. III: The Early Roman Period*. Cambridge, 1999, 94-167, 115.

15. Sobre las estrechas relaciones de los herodianos con Roma, cf. WILKER, J.: *Für Rom und Jerusalem. Die herodianische Dynastie im 1. Jahrhundert n.Chr.* Frankfurt am Main, 2007; CURRAN, J.: «*Philorhomaioi: The Herods between Rome and Jerusalem*», *JSJ*, 45, 2014, 493-522.

16. Sobre la pluralidad del mesianismo judío, cf. v. gr. CHARLESWORTH, J. H. (ed.): *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis, 1992.

17. Cf. COLLINS, J. J.: *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Related Literature*. New York, 1995, 67.

18. Sobre la emergencia de la idea en Israel, cf. BRETTLER, M. Z.: *God is King: Understanding an Israelite Metaphor*. Sheffield, 1989; FLYNN, S. W.: *YHWH is King. The Development of Divine Kingship in Ancient Israel*. Leiden, 2014.

19. Ἰδέ, κύριε, καὶ ἀνάστησον αὐτοῖς τὸν βασιλέα αὐτῶν υἱὸν Δαυὶδ εἰς τὸν καιρὸν, ὃν εἴλου σὺ, ὁ θεός, τοῦ βασιλεῦσαι ἐπὶ Ἰσραὴλ παῖδα σου («Mira, Señor, y suscítale a su rey, hijo de David, en el momento que elijas, oh Dios, para que reine en Israel, tu siervo»): *Salsl* 17, 21.

la muerte de Herodes —es decir, en el período de la infancia de Jesús— aspiraron a la realeza²⁰. En Galilea se halla el movimiento encabezado por Judas hijo de Ezequías, que atacó el palacio real en Séforis y se apoderó de su arsenal; Josefo dice que albergaba ambiciones regias (βασιλείου τιμῆς). En Perea apareció Simón, antiguo servidor de Herodes, que se colocó la diadema y, tras hacerse con un cuerpo de guardia, fue proclamado rey (αὐτὸς βασιλεὺς ἀναγγελοῦν). Otro caso es el de Atronges, un pastor que, con sus hermanos, reunió un grupo entre campesinos de Idumea y «tuvo la temeridad de aspirar a la realeza (βασιλεία) [...] mantuvo su poder durante largo tiempo, pues tenía el título de rey (βασιλεῖ)»²¹. De hecho, Josefo se refiere a la facilidad con la que cualquiera que estuviese a la cabeza de un grupo de rebeldes (συστασιάσαντες) podía proclamarse rey²².

La pervivencia de estos anhelos es demostrada por el hecho de que las revueltas de la Primera Guerra Judía (66-73) fueron lideradas por figuras en torno a las que cristalizaron también esperanzas davídicas. Tras asaltar el arsenal de Herodes en Masada en el 66 e. c. y armar a un grupo de seguidores, Menajén —«hijo» de Judas el Galileo— se presentó en el Templo de Jerusalén con vestiduras regias. Aún más nítidas aparecen las aspiraciones davídicas en el caso de Simón bar Giora, principal comandante militar en Jerusalén, quien tras la destrucción del Templo, en un último y desesperado gesto, después de haberse ocultado se apareció de modo teatral en el lugar donde había estado el santuario vestido con túnicas blancas y una capa púrpura, siendo finalmente ejecutado en Roma con ocasión de la procesión triunfal²³.

3. «REY DE LOS JUDÍOS» EN LOS RELATOS DE LA PASIÓN: DEL INTERROGATORIO AL *TITULUS CRUCIS*

Una vez expuesto el contexto histórico-político, es preciso encontrar un punto arquimédico que constituya un fundamento suficientemente seguro de nuestro análisis. Dado que la noticia de la crucifixión de Jesús por orden del prefecto romano es considerada con razón el dato

20. BJ II 56-65; AJ XVII 271-81.

21. Cf. resp. BJ II 56 (AJ 17, 271-272); AJ XVII, 273-276 (BJ II 57-59); AJ XVII 278-284 (BJ II 60-65).

22. AJ XVII 285. Sobre estos fenómenos, cf. HORSLEY, R. A.: «Popular Messianic Movements around the Time of Jesus», *CBQ*, 47, 1985, 435-463.

23. Sobre Menajén, cf. BJ II 433-434. Sobre Simón bar Giora, cf. BJ VII 29-36, 153-154; BJ IV 503-537.

dotado de mayor credibilidad en los evangelios, todo aconseja partir de él²⁴. Además, es en los relatos de la pasión donde el término «rey de los judíos» tiene una presencia conspicua, y ello en tres contextos distintos: el interrogatorio de Pilato, la burla de Jesús por parte de los soldados y el *titulus crucis*²⁵.

El relato de Mc 15, 1-3, el texto más antiguo del que disponemos, presenta a Poncio Pilato examinando a Jesús y preguntándole: «¿Eres tú el rey de los judíos?» (Mc 15, 2), y en el resto de la escena del interrogatorio la expresión βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων reaparece a menudo en su boca²⁶. Resulta significativo que el primero en utilizar la expresión sea el propio prefecto romano, quien —a pesar de no haber aparecido anteriormente en la narración— se muestra enterado de las pretensiones regias de Jesús²⁷. La obvia naturaleza sediciosa de la pretensión se explicita en Jn 19, 12 («Cualquiera que pretenda ser rey se declara contra el César») y Hch 17, 7: «Y todos estos obran contra los edictos del César, diciendo que hay otro rey, Jesús (βασιλέα ἕτερον Ἰησοῦν)»²⁸.

24. Para un examen detenido de la historicidad del dato, cf. WEBB, R. L.: «The Roman Examination and Crucifixion of Jesus: Their Historicity and Implications», en BOCK, D. L. y WEBB, R. L. (eds.), *Key Events in the Life of the Historical Jesus*. Tübingen, 2009, 669-773: 689-695.

25. No puedo abordar en detalle la relación entre los aspectos regios y mesiánicos, aunque ello reforzaría mi argumento. La equivalencia de «rey» y «mesías» se supone v. gr. en Mc 15, 32 (ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραήλ). Lo mismo ocurre en los Targumim y en la tradición rabínica, donde el rey esperado es designado como «el ungido»; según *y. Ta'an.* 4:8/27 y *Lam. Rab.* 2:2, Rabí Akiba aclamó a Bar Kojba diciendo «él es el rey mesías (אחיה מלכא משיח)».

26. Mc 15, 2.9.12.18. La expresión aparece también en los paralelos sinópticos (Mt 27, 11.29; y Lc 23, 3) así como en Jn 18, 33.39; 19, 3.19.21. En Mc 15, 32 (Mt 27, 42; y en Jn 1, 49; 12, 13) se halla la variante ὁ βασιλεὺς Ἰσραήλ; en EvPed 3, 7 y 4, 11 Jesús es llamado también ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ. Aunque Mt 27, 17.22 reemplaza el marcano «rey de los judíos» con «Jesús llamado Cristo» (cf. Mc 15, 9.12), esto no es la introducción de un cargo distinto, dada la equivalencia de los términos en diversas corrientes de la tradición judía (cf. Lc 23, 2; Mc 15, 32 y Mt 27, 42).

27. Este es uno de los indicios que —en contra de lo que pretenden los evangelistas— apuntan a un arresto romano de Jesús; cf. GOGUEL, M.: «Juifs et Romains dans l'histoire de la Passion», *RHR* 62, 1910, 165-182; 295-322. Aunque se ha pretendido negar la historicidad de la expresión contenida en la pregunta de Mc 15, 2 aduciendo que un gobernador romano no la habría utilizado (CATCHPOLE, D. R.: «The 'triumphal' entry», en BAMMEL; MOULE (eds.): *Jesus and the Politics of His Day*, 319-334: 328), resultaría esperable ante un sujeto cuyas pretensiones de líder nacionalista se sospechan, máxime si posee un sentido sarcástico; cf. MARCUS, J.: *Mark 8-16*. New Haven, 2009, 1033.

28. Podría decirse que «rey de los judíos» equivale, en la regunta de Pilato, a «un líder de la resistencia»; cf. SHERWIN-WHITE: *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 24-25.

Sin embargo, como es sabido, los evangelios —ya desde Mc 15, 1.3 (cf. Lc 23, 2)— intentan mostrar que «rey de los judíos» es una acusación formulada por las autoridades judías²⁹. Dado que estas obras ofrecen un retrato ominoso de esas autoridades como decididas a acabar con Jesús, la atribución implica que la designación no constituye una descripción fiable, sino una calumnia y/o el resultado de una traducción en términos políticos de un cargo de naturaleza religiosa que las autoridades habrían presentado al prefecto solo para conseguir la eliminación del predicador³⁰.

Esta versión de los hechos es, no obstante, muy dudosa, por numerosas razones que aquí me limito a enunciar, tras haber sido suficientemente expuestas en la investigación crítica. Primera, la expresión «rey de los judíos» no parece provenir del propio ámbito judío: es a todas luces una designación externa, en este caso romana³¹. Segunda, es difícil creer que las autoridades de Israel hubieran inventado un cargo político para eliminar a un adversario por razones religiosas: si disponían del derecho de jurisdicción capital podrían haber hecho uso de él³², pero entonces la pena de muerte habría sido la contemplada en la Torá (lapidación) y no la crucifixión; si no disponían de ese derecho, la mera invención de un cargo no solo supone un cinismo sin escrúpulos (una visión *in malam partem* que depende de los propios evangelios), sino que entrañaba un movimiento arriesgado en relación al prefecto³³. Tercera, aun si se juzga posible la invención de tal cargo, para que la autoridad romana lo hubiera

29. Cf. Mc 15, 12: «¿Qué queréis que haga con este al que llamáis (ὃν λέγετε) ‘el rey de los judíos?’».

30. La inmensa mayoría de estudiosos modernos asume sin crítica esta visión: «From the perspective of the Jewish authorities, Jesus did not claim to be ‘king of the Jews’ in the sense in which Pilate understood the term. But the term functioned pragmatically for them, for it translated their concerns into terms that Pilate could both understand and view as a threat» (WEBB, «The Roman Examination», 758).

31. CHESTER, A.: *Messiah and Exaltation. Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology*. Tübingen, 2007, 311. En los evangelios, «rey de los judíos» aparece en boca de no-judíos con solo una excepción (Jn 19, 21), y en este caso los sacerdotes aluden al uso de la expresión por Pilato. La expresión es usada por Josefo para designar a Alejandro Janeo y a Herodes (AJ XIV 36; XV 373; XVI 311), pero sus destinatarios son paganos.

32. Es sabido que esta es una cuestión debatida. A favor se mostró JUSTER, J.: *Les juifs dans l'Empire romain*. New York, 1914, vol. 2, 128-152; en contra, BLINZLER, J.: *Der Prozess Jesu*. Regensburg, 1969⁴, 229-244; SHERWIN-WHITE: *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 35 ss.

33. «If, further, Pilate knew that some Jews admired or supported Jesus, executing him without any sort of hearing or on obviously trumped-up charges would likely have been politically imprudent» (ALLISON, D. C.: *Constructing Jesus. Memory, Imagination, and History*. London, 2010, 238-239).

aceptado, hubiera procedido a un interrogatorio y a una crucifixión debió de haber habido alguna razón de peso; *a fortiori*, cuanto que los evangelios —a pesar de los esfuerzos de sus autores por singularizar a Jesús— retratan una crucifixión colectiva y que una conexión entre todos los individuos crucificados es harto plausible³⁴. Cuarta, los relatos sobre el juicio de Jesús ante el Sanedrín están infestados de contradicciones e incongruencias³⁵. Quinta, un examen atento de los relatos de la pasión muestra la existencia de una serie de indicios que apuntan a un relato distinto y más original según el cual el arresto de Jesús habría sido efectuado no por una tropa judía sino romana³⁶. Sexta, las circunstancias cronológicas y culturales en que fueron compuestos los evangelios permiten entender la génesis de la parcial exculpación del poder romano y de la atribución de la culpa a las autoridades judías en virtud de necesidades apologeticas y polémicas de los autores, los transmisores y sus comunidades³⁷. De todo ello se deriva que hay razones de peso para dudar de la fiabilidad de la versión evangélica, y esto implica que las hay para cuestionar que la acusación dirigida contra Jesús fuese falsa.

Un segundo contexto en el que, en la historia de la pasión, aparece el motivo de la realeza es la escena ante la soldadesca. Según Mc 15, 16-20 (cf. Jn 19, 1-5), Jesús es objeto de una parodia de epifanía regia por parte de los soldados romanos. La parodia incluye ponerle una vestidura púrpura (πορφύραν)³⁸ y una corona de espinas, la aclamación (χαῖρε, βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων) y la prosternación ante él como un burlesco acto de vasallaje³⁹. Esto indica que, para las tropas, Jesús había pretendido ser un rey: la burla estaba destinada a evidenciar la vacuidad de sus pretensiones, y quizás también a vengarse por la conducta de su grupo, que estaba armado y había recurrido a la violencia⁴⁰. Si el episodio merece crédito

34. Para una argumentación detallada en este sentido, cf. BERMEJO-RUBIO, F.: «(Why) Was Jesus Crucified Alone? Solving a False Conundrum», *JSNT*, 36, 2013, 127-154.

35. Cf. v. gr. el tratamiento de WINTER, P.: *On the Trial of Jesus*. Berlin, 1974².

36. Esto lo mostró ya a comienzos del s. XX GOGUEL, «Juifs et Romains», *passim*.

37. Cf. BOURGEL, J.: «Les récits synoptiques de la Passion préservent-ils une couche narrative composée à la veille de la Grande Révolte Juive?», *NTS*, 58, 2012, 503-521.

38. Este color es asociado a la realeza en la Biblia hebrea (Jue 8, 26; Est 8, 15), la literatura judía helenística (1 Mac 8, 14; AJ XVII 197) y la grecorromana (HOR., *Carm.* 1, 35, 12; PLUT., *Ti. Gracch.* 14, 2).

39. SCHMIDT, T. E.: «Mark 15.16-32: The Crucifixion Narrative and the Roman Triumphal Procession», *NTS*, 41, 1995, 1-18 ha argumentado que estos detalles pretenden reflejar una especie de «anti-triunfo».

40. Cf. Mc 14, 47; Lc 22, 49. Obsérvese que en el Evangelio de Pedro Jesús es también objeto de burla: «Juzga con justicia, rey de Israel (Δικαίως κρίνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ)» (EvPed 3, 7).

—lo que no es seguro, pues no puede descartarse que la escena haya sido excogitada para presentar a Jesús como la víctima de un escarnio general—, se incrementaría la probabilidad de que la pretensión regia de Jesús reflejase un dato histórico.

Un tercer aspecto relevante es lo relativo al *titulus crucis*, la tablilla que especifica la razón de la condena. En los evangelios canónicos existen cuatro distintas formulaciones del título⁴¹, aunque todas ellas tienen como denominador común el núcleo βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων⁴². Ahora bien, ¿qué podemos decir sobre la historicidad del *titulus*? Algunos autores la han negado aduciendo como razón principal que la práctica de fijar una tablilla en la cruz del condenado no está, en rigor, atestiguada fuera de los evangelios⁴³. Aunque hay noticias de la existencia de cargos criminales en *tabellae* explicativas, a diferencia de lo que a veces se supone esta no parece haber sido práctica sistemática en el Imperio romano, y de hecho no hay ulteriores testimonios sobre tablillas clavadas a cruces, sino solo de tablillas que preceden al reo llevado al lugar de la ejecución⁴⁴. Ahora bien, a esto puede responderse, por un lado, que en el relato de Marcos no se dice expresamente que la inscripción esté fijada a la cruz⁴⁵; siendo así, y como se ha señalado, puede aducirse al menos un paralelo⁴⁶. Por otro lado, el hecho de que descripciones de la crucifixión sean relativamente escasas en el mundo romano puede hacer de la ausencia de paralelos un dato escasamente significativo, tanto más cuanto que parece razonable suponer que si la causa era desplegada antes de la ejecución continuara estándolo junto al condenado durante la propia ejecución⁴⁷. Otra razón esgrimida para negar la historicidad sería que el

41. Cf. Mc 15, 26; Mt 27, 37; Lc 15, 26; Jn 19, 19.

42. Al griego de la inscripción debe de subyacer con toda probabilidad un texto arameo (מלכא דיהודא) o equivalente). Lc y el Cuarto Evangelio afirman que el texto fue escrito en tres lenguas: griego, latín y hebreo (Lc 23, 38; Jn 19, 20), pero no es posible estar seguro de la historicidad de esta noticia.

43. Cf. REINBOLD, W.: *Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien*. Berlin, 1994, 273-276.

44. Cf. SÜET. *Calig.* 32, 2; *Dom.* 10, 1; EUSEBIO, *Hist. Eccl.* V 1, 44.

45. Mc 15, 26: καὶ ἦν ἡ ἐπιγραφή τῆς αἰτίας αὐτοῦ ἐπιγεγραμμένη («Y estaba inscrito el título de su causa»).

46. CASS. DIO 54, 3, 7. Cf. KUHN, H.-W.: «Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Christentums», *ANRW* 25.1. Berlin - New York, 1982, 648-793: 734-735.

47. «It is pedantic in the extreme and a sign of unrealistic historical approach, arguing from the lack of specific mention, to deny the sheer probability that these deterrent placards accompanied the unfortunates to the cross and were left there with them. The case with Jesus will have been similar. The purpose was public deterrence» (HENGEL, M.: «Jesus,

titulus constituye una historización de la expresión usada por el prefecto durante el interrogatorio, pero sería más plausible considerarlo como el natural corolario correspondiente a una acusación efectiva⁴⁸.

En realidad, hay buenas razones para otorgar credibilidad al *titulus crucis*. Ante todo, la asociación del título real con la cruz carece de precedentes bíblicos, y dado que la expresión no fue usada luego en ámbito cristiano es implausible considerarla la historización de un motivo dogmático⁴⁹: Marcos desea presentar a Jesús como hijo de Dios, no como rey de los judíos, y el *titulus* es solo un detalle circunstancial en su relato. Segundo, es apenas creíble que la formulación de la inscripción, de significado inequívocamente político, haya sido inventada por cristianos⁵⁰. Tercero, la ironía en el uso romano del título casa bien con el carácter paródico que tenía la crucifixión romana⁵¹: el supuesto rey halla la muerte reservada a *humiliores*, desenmascarándose sus —para el Imperio— desafortunadas pretensiones. Cuarto, dado el carácter público de la crucifixión y su pretendida función disuasoria, es muy plausible que la *causa mortis* fuera mostrada con el objeto de servir de advertencia y aumentar el impacto de la condena. Quinto, el título expresa un anhelo de independencia y la voluntad de usurpar el *imperium* al prefecto —y en última instancia al emperador—, lo cual casa muy bien con el tipo de delitos (*crimen maiestatis*) a los que se aplicó la crucifixión en la Judea

the Messiah of Israel», en ID.: *Studies in Early Christology*. London, 1995, 49); «The fixing of a tablet with an inscription on the cross is less well testified; possibly because one mention of a *tabula* was considered sufficient by those who described a crucifixion» (BAMMEL, E.: «The Titulus», en BAMMEL; MOULE (eds.): *Jesus and the Politics of His Day*, 353-364, 353).

48. Resulta significativo que el propio Reinbold admita que si se quiere considerar histórico el contenido del título habría que afirmar la historicidad de Mc 15, 2, y que añade «mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen: Jesus hätte dann im engeren Sinn politische Ambitionen nicht von sich gewiesen» (REINBOLD: *Der älteste Bericht*, 275-276). Esto permite conjeturar que tras los argumentos contra la historicidad del *titulus* puede alentar la negativa a reconocer la significación política de la historia de Jesús.

49. Así DAHL, N. A.: «The Crucified Messiah», en ID.: *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christology Doctrine* (ed. D. H. JUEL). Minneapolis, 1991, 36-37. Algunos autores cristianos citaron como prueba de que la cruz de Jesús era el cumplimiento de una profecía un texto supuestamente contenido en Sal 95, 10 LXX: «el Señor reinó desde el árbol (ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου)»; cf. JUSTINO: *Dial. Trif.* 73, 1; TERT: *Adv. Marc.* III 19, 1 («Dominus regnavit a ligno»). Sin embargo, ἀπὸ τοῦ ξύλου es un *additamentum Christianum* (MARCOVICH, M.: *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*. Berlin - New York, 1997, 195 app.); cf. WINTER: *On the Trial of Jesus*, 155-156.

50. De hecho, el Cuarto Evangelio intenta neutralizar esta pretensión, espiritualizándola; cf. infra, 6.2.

51. Cf. MARCUS, J.: «Crucifixion as Parodic Exaltation», *JBL*, 125, 2006, 73-87.

sometida al Imperio romano⁵². La convergencia de todas estas razones aboga por decantarse a favor de que el *titulus* refleja un dato histórico⁵³.

La probable historicidad del título permite conjeturar que una pretensión regia pudo ser enarbolada por el propio Jesús, una posibilidad que se ve respaldada por la reacción de este en las narraciones del interrogatorio. Aunque no parece haber razones para otorgar credibilidad a la respuesta a Pilato en Mc 15, 2b (Σὺ λέγεις, «tú lo dices»), independientemente de si se otorga o no, lo significativo es que ni aquí ni en ningún otro lugar de los evangelios sinópticos se muestra a Jesús distanciándose de ese apelativo ni de las implicaciones que de él se derivan⁵⁴. Si lo hubiera hecho, lo más probable es que no hubiera sido crucificado, al menos por esa razón⁵⁵.

El análisis efectuado crea una razonable presunción inicial a favor de una pretensión regia del personaje, pero ciertamente todavía no una sólida fundamentación para la hipótesis. Al igual que la crucifixión es un poderoso indicio del carácter antirromano de la empresa de Jesús pero no por sí misma una prueba fehaciente —pues no puede descartarse de entrada que *esta crucifixión* en concreto fuera el resultado de una aplicación arbitraria de la *coercitio* o de un interesado complot por parte de las autoridades judías—⁵⁶, tampoco la presencia de la acusación «rey de los judíos» en la historia de la pasión y del *titulus crucis* basta para concluir sin dudas razonables que refleja una pretensión efectiva por parte de Jesús. Ello nos exige, por tanto, la prosecución del análisis.

52. Cf. KUHN: «Die Kreuzesstrafe», 724.

53. La historicidad se presupone en la inclusión de la inscripción en COTTON, H. M. - DI SEGNI, L.; ECK, W. (eds.): *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae*. Berlin, 2010/2012, vol. I/1, 62, n.º 15.

54. Nótese que la respuesta —en la que falta toda retórica respetuosa típica de los tratamientos ante un superior— no solo no constituye una negación, sino que posee un tono desafiante que parece vehicular la conciencia regia que constituye el objeto de la pregunta; cf. MARCUS, J.: *Mark 1-8*. New York, 2005, 1034.

55. «If Jesus had repudiated the accusation of kingship, Pilate presumably would have spared his life, or at least crucified him for some other crime. In order for the ironic title 'king of the Jews' to be intelligible and to carry some semblance of justice, it had to correspond to something generally known or believed about Jesus, which he did not, in Pilate's presence, effectively rebut. The Synoptics, for what it is worth, do not have him protesting [...] the least convoluted explanation for the political charge against Jesus is that it corresponded in some way to his self-perception, as opposed to being conjured against everything he stood for» (ALLISON: *Constructing Jesus*, 239).

56. De hecho, la historia de la exégesis abunda en explicaciones de la crucifixión que presuponen el carácter injusto de la pena y sostienen que Jesús fue una víctima totalmente inocente.

4. ULTERIORES INDICIOS DE UNA PRETENSIÓN REGIA DE JESÚS

Una pretensión regia es lo bastante singular y definitoria en la trayectoria vital de un sujeto como para haber dejado considerables huellas mnemónicas. Esto implica que la tradición debe de haber conservado otros rastros de tal pretensión además de los ya analizados. Significativamente, esto es lo que un examen detenido de las fuentes permite apreciar. Aunque en los evangelios Jesús no es descrito de modo consistente como «rey» —y si bien la concentración del título que hallamos en los relatos de la pasión no se produce en otras secciones—, hay toda una serie de indicios rastreables de una efectiva aspiración a la realeza por su parte, que consideraremos a continuación.

4.1. *La entrada en Jerusalén*

A pesar de que apenas estudioso alguno niega la presencia de Jesús en Jerusalén en los últimos días de su vida, los relatos de la denominada «entrada triunfal» presentan diversos detalles cuya historicidad ha sido cuestionada. Una objeción es que parecen estar cristológicamente determinados⁵⁷; otra es que una acción semejante habría suscitado una inmediata reacción romana, de la que no hay testimonios⁵⁸. Si bien estas objeciones no son insuperables⁵⁹, lo que ahora me interesa señalar es que en las descripciones de la entrada en Jerusalén abundan los motivos regios⁶⁰. El detalle de Jesús montado en un pollino (Mc 11, 1-10) evoca la entronización real de 1 Re 1, 38-40: Salomón cabalga sobre la mula de David a Guijón, donde el sacerdote Sadoc le unge y el pueblo lo aclama como rey. La idea vehiculada refleja la esperanza mesiánica de Zac 9, 9: «¡Exulta sin freno, Sión! ¡Grita de alegría, Jerusalén! Que viene a ti tu rey: justo y victorioso, humilde y montado en un asno, en una cría de asna». Esto significa, a su vez, que el rey mesiánico tendrá la antigua montura de los príncipes. La imagen

57. «Die Voraussetzungen, die man machen müßte, um den Bericht als geschichtlich anzusehen — daß Jesus die Erfüllung von Sach 9, 9 inszenieren wollte, und daß die Menge den Esel sogleich als messianisches Reittier erkannte —, sind absurd» (BULTMANN, R.: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen, 1926, 281).

58. SANDERS, E. P.: *Jesus and Judaism*. London, 1985, 306.

59. Sobre la probable historicidad del episodio, cf. KINMAN, B.: «Jesus' Royal Entry into Jerusalem», en BOCK, D. L. y WEBB, R. L. (eds.): *Key Events in the Life of the Historical Jesus*. Tübingen, 2009, 383-427, esp. 387-396.

60. Para lo que sigue, cf. KINMAN, «Jesus' Royal Entry into Jerusalem», 405-411; BLENKINSOPP, J.: «The Oracle of Judah and the Messianic Entry», *JBL*, 80, 1961, 55-64.

de la extensión de las vestiduras al paso de Jesús (Mc 1, 8) recuerda también la entronización de Jehú (2 Re 9, 13), en la que los camaradas de este extienden sus mantos a sus pies y lo proclaman rey. Estos precedentes bíblicos no desmienten necesariamente la historicidad de la noticia, pues las acciones descritas eran formas habituales y comprensibles de honrar la entrada de reyes o personajes de alto rango en el mundo antiguo⁶¹.

Otro indicador de la consideración regia de Jesús es la extensión de ramajes a su paso. Mientras que en los Sinópticos hallamos el término genérico «ramas» (σπιβάδας), en el Cuarto Evangelio se especifica que se trataba de palmas (τῶν φοινίκων). Lo significativo de este detalle es que la identificación de palmas como símbolos nacionalistas de victoria está bien documentada, tanto en pasajes referidos a acontecimientos importantes (procesión de Simón Macabeo a Jerusalén y rededicación del templo) como en la numismática⁶². El interés del Cuarto Evangelio por minimizar y aun silenciar las connotaciones subversivas de la actividad de Jesús podría acaso sugerir que la referencia a las palmas se hallaba firmemente anclada en la tradición⁶³.

El carácter regio de la imagería se hace también explícito. En el evangelio de Marcos la multitud exclama: «¡Bendito el reino que viene de nuestro padre David!» (Mc 11, 9-10). Y según Lc 19, 37-38, es «toda la muchedumbre de los discípulos» la que aclama a Jesús: «¡Bendito el rey que viene en nombre del Señor! (Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος βασιλεὺς ἐν ὀνόματι Κυρίου)»⁶⁴. Ello permite caracterizar el relato de la entrada en Jerusalén

61. Cf. p. ej. SÜET., *Ner.* 6, 25.

62. 1 Mac 13, 51; 2 Mac 10, 7; 14, 4; Ap 7, 9. Cf. FARMER, W. R.: *Maccabees, Zealots, and Josephus: An Inquiry Into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*. New York, 1956, 125-158; ROMANOFF, P.: «Jewish Symbols on Ancient Jewish Coins», *JQR*, 34, 1943-44, 425-440.

63. Cf. KINMAN, «Jesus' Royal Entry into Jerusalem», 406. Resulta revelador el comentario de un exegeta conservador: «Die Pilger wollen Jesus als messianischen König begrüßen, und eine messiaspolitische Färbung im Sinne des jüdischen Nationalismus liegt nicht fern. Jesus wird wie ein Herrscher feierlich eingeholt» (SCHNACKENBURG, R.: *Das Johannesevangelium, II. Teil, Kommentar zu Kap. 5-12*. Freiburg, 1971, 469-470).

64. Según Lc 19, 37, esto ocurre al iniciarse el descenso del Monte de los Olivos, que en algunas tradiciones es un lugar de juicio escatológico (Zac 14, 4) donde llegaría el Mesías. La referencia a este lugar en relación con motivos regio-mesiánicos es también conspicua en Marcos (Mc 11, 1; 13, 3; etc.); cf. MATERA, F. J.: *The Kingship of Jesus. Composition and Theology in Mark 15*. Chico, CA, 1982, 69ss. Según Josefo, el Monte de los Olivos fue el lugar desde el que el profeta llamado «el Egipcio» habría planeado su asalto a Jerusalén (AJ XX 169-171; BJ II 261-262).

como una *παρουσία* o bienvenida festiva, comparable a otras contenidas en textos de la Antigüedad relativos a reyes o altos dignatarios⁶⁵.

4.2. *La petición de los discípulos (Mc 10, 35-40 y pars.)*

No solo adversarios o multitudes entusiastas fácilmente susceptibles de incurrir en malentendidos describen o tratan a Jesús como un pretendiente regio. Según los relatos evangélicos, sus propios discípulos lo hacen. Además de Jn 19, 37-38, otro caso conspicuo es Mc 10, 35-37, donde miembros del núcleo más íntimo del grupo de Jesús, Santiago y Juan, le formulan esta petición: «Otórganos que, uno a tu diestra y uno a tu izquierda, nos sentemos en tu gloria (καθίσωμεν ἐν τῇ δόξῃ σου)». Lo que se solicita es, obviamente, la concesión de los puestos de mayor honor, es decir, los que ocupan quienes se sientan junto al trono del rey. La petición presupone en las conciencias de todos los interlocutores del diálogo la futura entronización de Jesús como rey de la nueva edad escatológica, junto a cuyo trono puede haber otros⁶⁶.

Significativamente, la respuesta de Jesús en Mc 10, 40 («el sentarse a mi diestra o a mi izquierda no me corresponde a mí otorgarlo, sino que es para aquellos para quienes está preparado»)⁶⁷ no niega la futura existencia de puestos de preeminencia a su lado —también en su reino habría jerarquía—, sino solo la oportunidad de la petición, pues la decisión sobre quién ocuparía esos puestos corresponde a Dios⁶⁸; en efecto, ἀλλ' οἷς ἠτοίμασται es un claro ejemplo de *passivum divinum*, una forma pasiva en la que la acción se atribuye implícitamente a la divinidad.

No podría entenderse que, si tal concepción regia hubiera sido ajena a Jesús, este no lo hubiera puesto de manifiesto. Es importante captar la fuerza del argumento: una aclaración sobre este punto no respondería solo al deseo de evitar malentendidos sobre las propias reivindicaciones. Dada la naturaleza subversiva de la pretensión regia en un contexto de dominio imperial, permitir que los oyentes infiriesen tal pretensión abriría

65. Cf. KINMAN, B. D.: «Parousia, Jesus' 'A-triumphal' Entry, and the Fate of Jerusalem (Luke 19:28-44)», *JBL*, 118, 1999, 279-294.

66. Aunque en un contexto regio se contempla normalmente un solo trono, la tradición bíblica describe a veces una co-entronización; cf. Sal 110 y Dan 7, 9.13-14.27.

67. La ignorancia y limitación de poder de Jesús testimoniadas en esta frase —lo que aboga por su autenticidad— han causado muchos quebraderos de cabeza en la historia de la exégesis confesional.

68. Sobre la idea de que es Dios quien establece a los gobernantes, cf. Job 12, 18-19; Sal 75, 7; Dan 2, 21.

la posibilidad de que iniciasen un seguimiento de Jesús acorde a ella, lo que —si fuera solo fingida— significaría no solo permitir que albergaran esperanzas abocadas ineluctablemente al fracaso, sino también exponerlos gratuitamente y sin miramientos a la represión de Roma⁶⁹. Una confusión sobre las expectativas de Jesús podía tornarse con facilidad, pues, en una cuestión de vida o muerte. Siendo así, suponer que el galileo habría podido suscitar expectativas que divergían de sus verdaderas intenciones raya en lo increíble, además de que lo convertiría en un individuo carente de todo escrúpulo moral⁷⁰.

4.3. *La concepción de Jesús como liberador de Israel*

En un contexto de dominación imperial, la aparición de un sujeto con pretensiones reales representa un obvio intento de liberar al pueblo y devolverle la soberanía. Resulta así significativo que, según las propias declaraciones y expectativas de los discípulos en Lc 24, 21 (ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ) y Hch 1, 6 (Κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ;), estos fueran precisamente los objetivos de Jesús: liberar (λυτρόω) a Israel y restituirle (ἀποκαθιστήμι) el reino. Una vez más, resulta elocuente que en su respuesta en Hch 1, 7-8 Jesús no niegue el restablecimiento de ese reino, sino que revise solo la concepción de este como inminente: las expectativas fundamentales relativas a una liberación política son, de nuevo, compartidas tanto por él como por sus discípulos.

Si bien los relatos de la infancia son legendarios, resulta llamativo que estén transidos de motivos regios y políticos. En Mt 2, 1-12 se halla la leyenda de los magos que van a postrarse (προσκυνῆσαι) ante el «rey de los judíos», así como la de Herodes que teme el nacimiento de un rival. De modo aún más elocuente, Lucas describe el nacimiento de Jesús en términos regios y lo vincula a la liberación de Israel⁷¹. Si el autor del

69. Esta relación de causa-efecto es señalada por Josefo cuando, al referirse a quienes albergaron pretensiones regias tras la muerte de Herodes, afirma que ocasionaron la destrucción de la comunidad (ἐπ' ὀλέθρῳ τοῦ κοινοῦ), siendo responsables de la muerte de muchos correligionarios (cf. AJ XVII 285).

70. Tal inesperado corolario de la visión tradicional ha sido señalado lúcidamente por MACCOBY, H.: *Revolution in Judaea. Jesus and the Jewish Resistance*. London, 1973, 165; BUCHANAN: *Jesus. The King and his Kingdom*, 38-39.

71. Nótese que ya el ángel Gabriel dice a María: «Este será grande y será llamado Hijo del Altísimo, y le dará el Señor, Dios, el trono de David, su padre. Y reinará (βασιλεύσει) sobre la casa de Jacob eternamente, y su reinado (βασιλεία) no tendrá fin» (Lc 1, 32-33). Se

Magnificat se expresa en términos marciales que recuerdan la lucha de los macabeos⁷², el cántico de Zacarías vehicula el anhelo por la liberación o rescate (λύτρωσις) del pueblo de Dios y de Jerusalén de manos de los enemigos extranjeros⁷³. Es difícil explicar una presentación de Jesús que refleja en tal medida las expectativas políticas de Israel a menos que la creencia en su carácter regio estuviera sólidamente anclada en la tradición⁷⁴.

4.4. Una declaración explícita

Aunque la pretensión regia parece ser hasta ahora el resultado de juicios ajenos sobre Jesús —bien de sus adversarios o de sus seguidores (pero ya esta coincidencia debería dar que pensar)—, hemos comenzado a entrever que tales juicios podrían tener su fundamento en su autopercepción. En efecto, nunca se sugiere que Jesús desmintiera la validez del tratamiento de «rey», y también su respuesta en Mc 10, 40 presupone su carácter regio. Más determinante es que hay un pasaje que parece corroborar inequívocamente que las expectativas fueron generadas por él mismo. En la versión lucana del episodio de la petición de los discípulos (Lc 22, 29-30) la contienda entre estos acerca de quién debería ser considerado «el mayor» es zanjada con estas palabras:

«Yo dispongo a favor vuestro, como dispuso a mi favor mi padre, un reino (κάγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ Πατήρ μου βασιλείαν), para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino (ἐν τῇ βασιλείᾳ μου) y os sentéis en tronos a juzgar a las doce tribus de Israel (καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ)»

Aquí el propio Jesús reivindica sin ambages su pretensión regia. En la línea de la visión monárquica de Israel, esta se concibe como concesión de la divinidad. Al mismo tiempo, sin embargo, es obvio que la realeza la ejerce un hombre y al modo humano, lo que permite la delegación de poder en fieles lugartenientes que —así se promete— serán jueces y

encuentran aquí algunas alusiones a la profecía de Natán (2Sam 7, 1-16), en la afirmación de la persistencia perpetua del trono de David.

72. Lc 1, 51-55. Cf. WINTER, P.: «Magnificat and Benedictus - Maccabean Psalms?», *BRL*, 37, 1954-55, 328-347; *pace* BROWN, R.: *The Birth of the Messiah*. London, 1993², 350-355; MASSYNGBERDE FORD, J.: «Zealotism and the Lukan Infancy Narratives», *NT*, 18, 1976, 280-292.

73. No en vano el término σωτηρία es recurrente en la alocución: Lc 1, 69.71.77.

74. Otra referencia a la realeza en un texto seguramente no histórico es Lc 23, 42 (ὄταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου).

gobernantes de Israel⁷⁵. En Mt 19, 28 la co-entronización se hace aún más explícita, pues el texto se refiere a «cuando el hijo del hombre se sienta en el trono de su gloria».

Asimismo, el texto deja claro, a través del uso de imágenes concretas, el carácter terrenal del reino esperado. Esto se deduce también de otros pasajes, entre los cuales Mc 10, 29 (junto con sus paralelos Mt 19, 29 y Lc 18, 29) ocupa un lugar destacado: «Nadie hay que haya dejado casa, o hermanos, o hermanas, o madre, o padre, o hijos, o campos por mi causa y por causa del evangelio, que no reciba el céntuplo ahora en este tiempo, casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y campos». La recompensa por la renuncia que exige el seguimiento al carismático itinerante consiste, además de en la recuperación hiperbólicamente amplificadas de vínculos familiares, en los bienes inmuebles que son la base patrimonial de una economía agraria y que enmarcan la lista: la casa (οἰκία) y los campos (ἀγρούς) que la circundan. Las propiedades materiales forman parte esencial de la recompensa esperada, y es en este mundo, en un futuro tan inminente que se confunde con el presente (νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ), donde la ganancia se hace perceptible.

4.5. Otros testimonios indirectos

Además del material expuesto, se hallan otros indicios que parecen denotar la existencia de una pretensión regia, si bien de un modo implícito⁷⁶. La tradición contiene varias referencias a la (auto)percepción de Jesús como pastor⁷⁷. El galileo se cree llamado a las ovejas perdidas de Israel (Mt 15, 24), a congregar a los dispersos como guía y pastor⁷⁸. Resulta significativo que cuando se quiere sintetizar la relación de Jesús con los destinatarios de su predicación y sus curaciones se diga que se compadeció de ellos porque estaban «maltrechos y abatidos como ovejas sin pastor (ἐσκυλμένοι καὶ ἐρριμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα)»⁷⁹, pues

75. Como en ciertos textos bíblicos (1 Sam 8, 20; Dn 9, 12), «juzgar» (κρίνειν) tiene aquí el sentido lato de «gobernar».

76. Por razones de espacio procedo a un tratamiento muy breve y sin pretensiones de exhaustividad.

77. Obsérvese que ya en los relatos de la infancia el nacimiento de Jesús es anunciado como el de un jefe que pastoreará al pueblo (Mt 2, 6: ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ).

78. Mc 14, 27; Mt 10, 6; 26, 31; Lc 11, 23.

79. Mt 9, 35. ἐσκυλμένοι y ἐρριμμένοι tienen un potente valor sociopolítico, pues designan una situación de opresión.

el pastor y el pastorear son imágenes comunes para la realeza, tanto en Grecia —donde los reyes eran ποιμένες λαῶν— y en el antiguo Oriente como en la Biblia: los profetas dieron al término valor escatológico, pues el descendiente de David al final de los tiempos sería el pastor ideal de Israel⁸⁰.

La descendencia de una estirpe davídica está implícita en los pasajes sinópticos —no solo en los relatos de la infancia en Mateo y Lucas— en los que Jesús es llamado «hijo de David»⁸¹. La expresión puede tener tanto asociaciones mesiánicas como directamente regias, pues «hijo de David» fue Salomón⁸². Resulta interesante que tanto en Pablo como en los relatos de la infancia este tema sea eclipsado por el interés en la filiación divina, por lo que no parece haber habido un interés cristológico autónomo en la filiación davídica de Jesús. Este y otros argumentos hacen pensar en la posibilidad de que la familia de Jesús se haya atribuido la descendencia davídica, y que esta creencia pudo haber influido en la formación de su carisma⁸³. Si estas noticias merecen crédito, podrían contribuir a explicar la génesis de una conciencia regia en Jesús⁸⁴.

80. Ez 34, 23-31; Jer 23. En los Salmos de Salomón (17, 28.45) el Ungido de Dios reúne a un pueblo santo.

81. Esta tradición aparece en Pablo (Rom 1, 3), evangelios (Mc 10, 47f; 11, 10; 12, 35; Mt 1, 18-25; 12, 23; 15, 22; 21, 9; Lc 1, 32s.35), 2Tim 2, 8 y en la tradición atribuida a Hegesipo de que parientes de Jesús fueron interrogados al respecto en tiempos de Domiciano (EUSEB., *Hist. Eccl.* III 20, 1-6). La referencia a la tradición de la realeza davídica es evitada por Juan, quizás por sus connotaciones de un reino terrenal. Cf. STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W.: «König Israels, nicht König der Juden? Jesus als König im Johannesevangelium», en STEGEMANN, E. (ed.): *Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen*. Stuttgart, 1993, 41-56, 45. Según estos autores, que Jesús sea aclamado como «rey de Israel» (Jn 12, 13; cf. Jn 1, 49) no tendría para el autor del texto sentido político, sino el de una epifanía del «rey de Israel» por excelencia, es decir, de Dios, que es llamado así por doquier en la tradición judía: Is 24, 21-23; 33, 22; Miq 4, 6-8; 1 Cr 16, 31; Zac 14, 9; 4QFlor 1, 1-6 (ibid., 45-46). Y ello a pesar de que, como muestra SalSI 17, 21.42, «rey de Israel» es legible en la línea de mesianismo davídico de un rey terrenal.

82. Cf. BERGER, K.: «Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments», *NTS*, 20, 1973, 1-44: 3-9; CHILTON, B. D.: «Jesus Ben David: Reflections on the Davidssonfrage», *JSNT*, 14, 1982, 88-112: 92-101.

83. THEISSEN; MERZ: *Der historische Jesus*, 184. Para una visión diferente, según la cual la descendencia davídica se habría postulado solo tras la declaración de Jesús como mesías, cf. BURGER, C.: *Jesus als Davidsson: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*. Göttingen, 1970.

84. Además, dada la existencia de tradiciones judías (en Josefo, el *Liber Antiquitatum Biblicarum* del pseudo-Filón, así como en textos mágicos arameos) que atribuyen actividad exorcística a Salomón, no puede descartarse que Jesús o algunos de sus contemporáneos hubieran relacionado su presunta capacidad exorcística con una naturaleza regia; cf. NOVAKOVIC, L.: *Messiah, the Healer of the Sick*. WUNT 2/170. Tübingen, 2003, 96-109.

Se ha conjeturado que el episodio de Mc 11, 1-7, en el que, antes de la entrada en Jerusalén, Jesús envía a algunos discípulos a pedir un asno, puede reflejar el procedimiento de la ἀγγαρεία, mediante el que un rey o gobernante enviaba a sus siervos a requerir temporalmente hombres o animales como medios de transporte⁸⁵. El hecho de que la legitimidad del procedimiento residiera en la autoridad de aquel a quien estaba destinado a servir, podría —si la historicidad de la noticia merece crédito— ser otro indicio de la conciencia de Jesús de poseer una dignidad real⁸⁶. Aunque el objetivo de la historia parece ser manifestar el conocimiento profético de Jesús, la historicidad del episodio no es por ello necesariamente desmentida, máxime si el relato refleja la conducta de un grupo clandestino y supone la existencia de una red de apoyo en Jerusalén.

En varios pasajes evangélicos referidos a la estancia de Jesús en Jerusalén se afirma que este sostuvo que el templo sería destruido y que él levantaría uno nuevo⁸⁷. No es posible abordar aquí la espinosa cuestión de la historicidad de esta atribución⁸⁸, pero interesa señalar que en la tradición judía existía la expectativa de que una figura regia (resp. mesiánica) construiría o reconstruiría el templo⁸⁹. Esto significa que si Jesús pretendió que sería capaz de hacer tal cosa —en cuyo caso habría pronunciado un dicho profético o apocalíptico en el que se supone habrá una actividad divina—⁹⁰, esto implicaría su convicción de ser capaz de llevar a cabo una tarea apropiada solo al rey ungido esperado para el fin de los tiempos⁹¹.

85. Cf. ROSTOVITZEFF, M.: «Angariae», *Klio* 6, 1906, 249-258. Hay referencias bíblicas a un procedimiento análogo en 1 Sam 8, 17; Num 16, 15. En el Nuevo Testamento la práctica se recoge en Mc 15, 21 y Mt 27, 32.

86. DERRETT, J. D. M.: «Law in the New Testament. The Palm Sunday Colt», *NT* 13, 1971, 241-258, esp. 243-249.

87. Mc 14, 58; 15, 29 (cf. 13, 2, donde se usa sin embargo el *passivum divinum*); Jn 2, 19.

88. Obsérvese que se trata de una profecía incumplida, lo que hace improbable que la comunidad lo hubiera puesto en boca de Jesús si careciera de base en la tradición (cf. Hch 6, 13-14). Sobre la historicidad de Mc 13, 2, cf. EVANS, C. A.: «Predictions of the Destruction of the Herodian Temple in the Pseudepigrapha, Qumran Scrolls, and Related Texts», *JSP* 10, 1992, 89-147.

89. Cf. 2 Sam 7, 10-14; Zac 6, 12; Or. Sib. 5, 422; Targum Is. 53, 5 (el Mesías «reconstruirá el santuario que ha sido profanado»); Targum Zac 6, 12-13 («el Mesías construirá el templo del Señor»). 4QFlor 1 1, 1-13 contempla la construcción de un santuario escatológico hecho solo por manos de Dios, asociando el nuevo edificio a la inauguración del dominio de Dios y a la revelación del mesías.

90. Esto es claramente perceptible en el contraste entre «hecho por manos (humanas)» (χειροποίητος) y «no hecho por manos» (ἀχειροποίητος) en Mc 14, 58.

91. Cf. DAHL, N. A.: «Messianic Ideas and the Crucifixion of Jesus», en CHARLESWORTH, J. H. (ed.): *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis, 1992, 382-403: 403.

Por último, merece señalarse que, según varios estudiosos, rastros de una coronación de Jesús como rey son perceptibles en algunos pasajes evangélicos. Hyam Maccoby argumentó que una coronación, disimulada mediante una reinterpretación espiritualizante, puede discernirse tras los relatos de la transfiguración (Mc 9, 2-7 y par.), en los que se hallan rasgos tales como el anuncio de filiación (cf. Sal 2, 7) o la presencia de los líderes de los doce apóstoles como representantes de las tribus de Israel. Por su parte, James Keith Elliott propuso ver la coronación en los relatos de la unción en Betania, donde Jesús habría sido ungido públicamente⁹².

5. LA PRETENSIÓN REGIA A LA LUZ DE LOS CRITERIOS DE HISTORICIDAD

Hemos señalado ya que, aunque el carácter de las fuentes evangélicas hace problemático el intento de usarlas en calidad de repositorios de historia, es posible hacerlo si se aplican suficientes garantías críticas. En lo que sigue ponderaremos la historicidad de la pretensión regia de Jesús a la luz de una criteriología que ha sido elaborada y refinada en las últimas décadas.

De entrada, la aplicabilidad del criterio de plausibilidad contextual se infiere de la existencia de analogías con otros fenómenos y expectativas del período romano-herodiano: como hemos visto, las reivindicaciones regias se dieron en Galilea y Judea durante la época julio-claudia y también con posterioridad. Este no es, sin embargo, sino un indicio de que una pretensión similar de Jesús tiene sentido y es inteligible en las condiciones del tiempo, por lo que es necesario ir más allá e intentar determinar si esto es probable. La mera verosimilitud de un dato no es aún suficiente para defender su historicidad, so pena de incurrir en la falacia *possibilititer ergo probabiliter*⁹³.

Más decisivo resulta que al material analizado le sea aplicable el criterio de los «patrones de recurrencia», a saber, la noción de que un

92. Mc 14, 3-9; Mt 26, 6-13; Lc 7, 36-50; Jn 12, 1-8. Para análisis detallados, cf. MACCOBY, H.: *Revolution in Judaea*, 167-171; ELLIOTT, J. K.: *Questioning Christian Origins*. London, 1982, 56-57.

93. Como ya lo advirtió Baur: «Es ist daher überhaupt mit der bloßen Berufung auf die Möglichkeit auf dem Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung nichts ausgerichtet, weil die Geschichte es nicht mit dem Möglichen, sondern dem Wirklichen zu thun hat. Was aber wirklich ist oder nicht, kann nicht nach der Möglichkeit, sondern nur nach der Wahrscheinlichkeit beurtheilt werden» (BAUR, F. C.: *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zu einander, ihren Charakter und Ursprung*. Tübingen, 1847, 21).

motivo que se reitera a menudo en las fuentes, en distintos estratos y formas literarias, presenta indicios genéricos de historicidad, sin que para ello sea necesario —a menudo, de hecho, no sería posible— adquirir certeza de la autenticidad de todos y cada uno de los pasajes aislados⁹⁴. La lógica subyacente es que la presencia recurrente del motivo sugiere que este se introdujo en la tradición en un período temprano y mediante varios transmisores, y que por tanto ya pronto fue aceptado como central⁹⁵. Lo que resulta instructivo es que el motivo de la naturaleza —y/o pretensión— regia de Jesús emerge con tal frecuencia en los evangelios que es apenas creíble que haya sido inventado o sea el fruto de una mera casualidad.

Dado que cabría objetar que la propia reiteración de un motivo hace sospechar la presencia de intereses ideológicos, es necesario reiterar que en ninguna de las fuentes Jesús es presentado de manera clara como aspirante a la realeza. Los indicios textuales que nos permiten inferir la existencia de esa pretensión están diseminados en obras diferentes (evangelios y Hechos), y además dispersos dentro de cada una de ellas. Solo cuando estos *disiecta membra* son examinados en conjunto es posible vislumbrar la imagen que conforman. Además, hay cierto material destinado a contrarrestar las obvias implicaciones de esa imagen⁹⁶. Esto indica que la recurrencia del motivo no parece deberse al interés de los evangelistas en resaltarlo, sino más bien a que no pudieron evitar reproducirlo, y ello por haber estado firmemente anclado en la tradición.

Según el denominado criterio de dificultad, una información transmitida por un autor cuyas tendencias redaccionales se ven cuestionadas y aun contradichas por ella tiene muchos visos de ser creíble. La lógica subyacente es que nadie incluiría en su discurso datos que perjudican sus propios intereses a menos que tuviera razones poderosas para hacerlo, y una muy poderosa es precisamente la fiabilidad de una información y su presencia masiva en la tradición, lo que hace que a menudo no pueda ser negada⁹⁷. El caso de la pretensión regia de Jesús y de la naturaleza integral del reino esperado se ajusta perfectamente al criterio; de hecho, dados los procesos de desmaterialización, desjudaización y despolitización de la

94. Sobre esto, cf. ALLISON: *Constructing Jesus*, 10-30; BERMEJO-RUBIO, F.: «La figura histórica de Jesús y los patrones de recurrencia. Por qué los límites de los criterios de autenticidad no abocan al escepticismo», *EstBib*, 70, 2012, 371-401.

95. HOLMÉN, T.: «Authenticity Criteria», en EVANS, C. A. (ed.): *Encyclopedia of the Historical Jesus*. London - New York, 2008, 43-54: 47.

96. V. gr. Jn 18, 36. Sobre este pasaje, cf. infra, 6.2.

97. Cf. BERNHEIM, E.: *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*. Leipzig, 1908, 509, 523.

figura de Jesús acontecidos en la tradición, es implausible que esas nociones hayan sido puras creaciones de los evangelistas⁹⁸.

Un ulterior criterio susceptible de ser aplicado es el de coherencia, según el cual un dato posee mayores probabilidades de autenticidad cuando está en consonancia con otro material cuya historicidad ha sido ya establecida. Resulta por ello interesante que la pretensión regia de Jesús sea consistente con al menos dos conjuntos de datos cuya verosimilitud es muy alta: por una parte, con aquel que deja entrever una potente autoconciencia en el predicador galileo, que —como visionario religioso, y al igual que muchas otras figuras en la historia del judaísmo y de la historia de las religiones— se creyó investido de una misión decisiva como portavoz de la divinidad⁹⁹; por otra, con los abundantes indicios de su implicación activa en ideología y actividad antirromana¹⁰⁰. La pretensión regia, en efecto, expresa tanto una reivindicación personal como la voluntad de encabezar un proyecto de naturaleza colectiva encaminado a articular la resistencia al Imperio.

Si bien la reconstrucción histórica —máxime de fenómenos de la Antigüedad conocidos mediante fuentes sesgadas— es, por definición, hipotética y no es posible ofrecer pruebas apodícticas ni completas garantías de historicidad, la aplicación convergente de diversos criterios (plausibilidad contextual, patrones de recurrencia, dificultad y coherencia)¹⁰¹ aumenta exponencialmente la probabilidad de que el material examinado refleje una genuina pretensión regia por parte de Jesús¹⁰². Hay poderosas

98. El criterio puede aplicarse a la mayor parte de los aspectos citados en la sección 4. Por ejemplo, para una aplicación al episodio de la entrada en Jerusalén, cf. KINMAN, «Jesus' Royal Entry», 389-393.

99. Para un análisis reciente, cf. ALLISON: *Constructing Jesus*, 221-304. Este aspecto es significativo, pues en teoría es posible negar la hipótesis de la pretensión regia no solo por motivos apologéticos, sino también por escepticismo ante material evangélico que parece destinado a exaltar a Jesús; sin embargo, mi argumentación indica que tal escepticismo no está justificado, entre otras razones porque las fuentes indican una potente autoexaltación en el predicador galileo.

100. Además de en las obras clásicas de Kautsky, Eisler, Brandon, Maccoby o Buchanan (y, en nuestro país, de Gonzalo Puente Ojea, Josep Montserrat y Antonio Piñero), puede verse un reciente tratamiento sistemático en BERMEJO-RUBIO, F.: «Jesus and the Anti-Roman Resistance. A Reassessment of the Arguments», *JSHJ*, 12, 2014, 1-105.

101. A pesar de que en una carta de Mara bar Sarapion Jesús es descrito como «sabio rey», no cabe aplicar el criterio de atestiguación múltiple, pues todo indica que este filósofo estoico depende para su información del cristianismo sirio; cf. THEISSEN; MERZ: *Der historische Jesus*, 84-86.

102. Esto permite descartar como infundados los intentos por reducir la designación de Jesús como «rey» a mera ironía del prefecto: «I wonder if Pilate was thinking of Antipas' unfulfilled aspirations and his father's now divided kingdom when he condemned Jesus

razones, pues, para creer que el *titulus crucis* refleja la creencia efectiva del predicador galileo de ser —o estar llamado a convertirse en— rey de Israel¹⁰³.

6. SOBRE LA EXISTENCIA DE SUPUESTOS CONTRAEJEMPLOS EN EL CUARTO EVANGELIO

La negación de una pretensión regia en Jesús o de la naturaleza política de tal pretensión es, como hemos señalado, frecuente en el ámbito académico, y en ella desempeña un papel conspicuo el recurso al Cuarto Evangelio. Si bien no me es posible abordar aquí la debatida cuestión genérica del valor histórico de esta obra tardía, con el objeto de anticipar previsibles objeciones conviene efectuar algunas consideraciones críticas sobre los principales pasajes que suelen ser aducidos.

6.1. *El presunto rechazo de la realeza en Jn 6*

El Cuarto Evangelio narra que una multitud enfervorecida tras un banquete colectivo pretende hacer rey a Jesús: «Los hombres, pues, al ver el signo que había obrado, decían: ‘Este es verdaderamente el profeta que ha de venir al mundo’. Jesús, pues, entendiendo que iban a venir y a cogerle para hacerle rey (ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα), se retiró de nuevo al monte él solo» (Jn 6, 14-15). Como el pasaje menciona el alejamiento de Jesús, es utilizado a menudo como prueba de su distanciamiento con respecto a pretensiones regias y a toda aspiración al poder político.

Tal lectura carece, sin embargo, de fuerza de convicción. Por un lado, es más fácil explicar los intentos de aclamar a Jesús como rey si su mensaje no hubiera estado efectivamente desconectado de aspiraciones políticas: algo en su discurso y/o su acción debe de haber propiciado tales iniciativas. Por otro, si la noticia del alejamiento de Jesús es fiable, no está justificado interpretarla necesariamente como un rechazo *tout court* de la

as ‘King of the Jews’. Was Pilate subtly mocking Antipas, declaring any hope of kingship a forlorn one?» (COHICK, L. H.: «Jesus as King of the Jews», en MCKNIGHT, S.; MODICA, J. B. (eds.): *Who Do My Opponents Say I Am? An Investigation of the Accusations against Jesus*. London, 2008, 111-132: 117.

103. «The titles attributed to Jesus were those appropriate for a king. The kingdom he was trying to obtain was the kind of kingdom all other kings rule» (BUCHANAN, *Jesus. The King and his Kingdom*, 41).

pretensión regia¹⁰⁴, pues podría entenderse como una posición estratégica y provisional con el objeto de evitar notoriedad y ser arrestado¹⁰⁵. De hecho, el pragmatismo de Jesús se percibe en su evitación de Antipas —quien parece haber querido deshacerse de él—, así como en los indicios de sus movimientos clandestinos en Jerusalén¹⁰⁶.

La comparación de la perícopa johánica con Mc 6, 30-45 resulta intrigante, pues en este evangelio hay implicados llamativos aspectos sociopolíticos¹⁰⁷. La congregación de una gran muchedumbre en un lugar solitario de forma premeditada —se alude a cinco mil varones (ἄνδρες; v. 44)—, la referencia a «los que iban y venían» (v. 31), su distribución en grupos de 50 o 100 (lo que evoca compañías; v. 40)¹⁰⁸ y la observación de que Jesús «se compadeció de ellos porque eran como ovejas sin pastor» (v. 34)¹⁰⁹ sugieren un intento frustrado de levantamiento mesiánico¹¹⁰.

Marcos silencia enteramente el intento de la multitud por proclamar rey a Jesús, y Juan sostiene que este se alejó. Es imposible reconstruir la historia subyacente a estos relatos¹¹¹; quizás los evangelistas transformaron lo ocurrido para evitar transmitir la implicación de Jesús en un intento abortado de revuelta. Pero aun si se acepta que Jesús en efecto evitó un pronunciamiento mesiánico, esto no constituiría una prueba de una ausencia de pretensión regia. No solo —como he argumentado— tal evitación puede haber sido solo provisional, sino que, si la pretensión

104. Así v. gr. JOSSA: *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina*, 305; entre muchos otros.

105. Cf. ALLISON: *Constructing Jesus*, 288.

106. Cf. TYSON, J. B.: «Jesus and Herod Antipas», *JBL*, 79, 1960, 239-46: 244.

107. Cf. MONTEFIORE, H. W.: «Revolt in the Desert? (Mark VI.30ff.)», *NTS*, 8, 1961-62, 135-141; ANDERSON, P. N.: *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus. Modern Foundations Reconsidered*. London, 2007, 138-140.

108. «Combination of number and orderliness suggests not so much catering convenience as a military operation [...] The phrase carries overtones of the military divisions of the Jews during their wilderness wanderings [...] It is hard to see a sufficient reason other than they wished to initiate a revolt» (MONTEFIORE, «Revolt in the Desert?», 137).

109. «The phrase 'sheep without a shepherd' means, according to Old Testament usage, not a congregation without a leader, but 'an army without a general, a nation without a national leader» (MONTEFIORE, «Revolt in the Desert?», 136, citando a MANSON, T. W.: *The Servant Messiah*. Cambridge, 1953, 70).

110. Obsérvese que en Jn 6, 4 se menciona la cercanía de la Pascua, una fiesta con fuertes connotaciones nacionalistas; cf. ANDERSON, *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus*, 139.

111. Tras señalar que en Mt 14 el episodio del desierto se produce justo después de anunciarse la muerte de Juan el Bautista, Montefiore sugirió: «It may be that the death of John the Baptist was the occasion for immediate public disturbances and an abortive Messianic uprising» («Revolt in the Desert?», 140).

hubiera sido ajena a Jesús, este habría podido y debido dejarlo claro a sus simpatizantes¹¹², pero en los textos no hay el menor rastro de ello. El texto johánico, por tanto, no puede ser usado convincentemente para refutar la hipótesis de la pretensión regia.

6.2. *Sobre el supuesto «reino... no de este mundo»*

El Cuarto Evangelio contiene una breve conversación entre Pilato y Jesús sobre la naturaleza del reino, en la que este pronuncia la conocida declaración: «Mi reino no es de este mundo. Si de este mundo fuera mi reino, mis ministros lucharían para que yo no fuera entregado a los judíos» (Jn 18, 36). Este pasaje suele ser usado para negar el carácter político-terrenal del reino anunciado por Jesús. El problema al que se enfrenta este procedimiento es que todo indica que la frase no presenta garantías de autenticidad, y ello por varios motivos. Si ya resulta difícil imaginar cómo se habría podido transmitir información relativa a un diálogo de Jesús con el prefecto, una concepción puramente metaempírica del reino esperado es desmentida frontalmente por material evangélico que —como hemos visto— presenta muchos visos de historicidad.

Además, esta desmaterialización del reino está en sospechosa consonancia con la tendencia del evangelista a dibujar un Jesús preternatural. Así, en la escena del arresto, cuando la tropa se dispone a aprehenderlo, basta con que este diga «yo soy» para que todos caigan al suelo, como en una epifanía. De hecho, esa trascendencia de Jesús se expresa también ante Pilato: «Tú dices que yo soy rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio a favor de la verdad» (Jn 18, 37-38). Aparte de que la referencia a una verdad abstracta desconecta el diálogo de cualesquiera circunstancias sociopolíticas concretas, el «haber venido al mundo (ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον)» es una alusión a la procedencia celestial de ese rey y de su reino¹¹³.

Otro argumento es que todo el relato del interrogatorio (Jn 18, 33 — 19, 16) carece de verosimilitud histórica y psicológica: la idea de que quien entrega a Jesús no son solo los sacerdotes sino también «la nación» (Jn 18, 35); la triple declaración de inocencia de Jesús por Pilato (Jn 18, 39; 19, 4.12) —¡lo que no le impide hacerle azotar y crucificar!—; un prefecto

112. Cf. *supra*, 4.2.

113. Sobre el rechazo del autor del Cuarto Evangelio a una comprensión político-terrenal, y su uso de la tradición de una realeza sapiencial, cf. STEGEMANN; STEGEMANN: «König Israels», 48 ss.

atemorizado que invita a las autoridades judías a crucificar a Jesús (Jn 19, 6.8); «los judíos» que buscan su muerte «pues se hizo hijo de Dios» (Jn 19, 7); autoridades que buscan la muerte de un correligionario presionando al prefecto con el cargo de ser desleal al emperador (Jn 19, 12.15)... son, todas ellas, nociones extravagantes comprensibles mejor no como datos históricos sino como el reflejo de una interesada construcción teológica.

Una razón ulterior para desechar la fiabilidad de Jn 18, 36 como dicho atribuible a Jesús es que su génesis resulta plenamente inteligible a la luz del tipo de procesos que —según muestran la psicología y la sociología— ocurren en grupos apocalípticos que, como el nazoreo, ven frustradas sus expectativas. Uno de los modos en que la disonancia cognitiva experimentada es contrarrestada consiste precisamente en la espiritualización de los anhelos y creencias del grupo¹¹⁴. Este proceso mediante el cual las realidades postuladas son reinterpretadas en términos espirituales —alusivas a realidades invisibles— presenta indudables ventajas para los miembros del grupo, pues permite mantener creencias evitando al mismo tiempo que puedan ser falsadas. Todo indica que la idea de una realeza mesiánica de Jesús —desmentida en su ignominiosa muerte— fue modificada por la comunidad primitiva, transformándose en la de una realeza metaempírica: esto permitió no solo conservar la idea de que Jesús, a pesar de su fracaso, merecía crédito, sino la de que sus seguidores, lejos de ser ilusos, tenían razón. La concepción de una realeza terrena es presentada entonces, paradójicamente, como una malinterpretación del mensaje de Jesús.

Además, en el caso de la comunidad nazorea existió la necesidad adicional de proceder a una reinterpretación en la que se eliminaran del mensaje original las dimensiones terrenas y materiales ante la exigencia de asegurar la supervivencia en un mundo dominado por Roma y en el que el pueblo judío, tras su derrota, había sido privado de todo poder político; en estas circunstancias, cualquier aspecto abiertamente antirromano debió ser suprimido, y es precisamente tal posición nítidamente opuesta al Imperio lo que se traslucía en la pretensión regia de Jesús¹¹⁵.

114. «What was supposed to have been a visible, verifiable occurrence is seen to have been in reality an invisible, spiritual occurrence. The event occurred as predicted, only on a spiritual level» (MELTON, J. G.: «Spiritualization and Reaffirmation: What Really Happens When Prophecy Fails», *American Studies*, 26, 1985, 17-29: 21). Melton reelabora aquí ideas formuladas por Joseph Zygmunt en su revisión de la teoría de la disonancia cognitiva desarrollada por Leon Festinger *et alii*.

115. «There is a constant attempt by the evangelists to tone down such references in the tradition to Jesus as Messiah (or anointed one) and as a consecrated king. This is especially

En suma, mientras que la expresión de la idea de una realeza «no de este mundo» no puede ser plausiblemente atribuida a Jesús, adquiere pleno sentido como creación de la comunidad postpascual¹¹⁶. Utilizar la frase para argumentar sobre la figura histórica de Jesús es un procedimiento, por tanto, metodológicamente falaz.

7. CONCLUSIONES Y REFLEXIONES ULTERIORES: LA CAPACIDAD EXPLICATIVA DE LA HIPÓTESIS

El examen de los testimonios disponibles muestra que —a diferencia de lo que suele afirmarse— no es en absoluto un dato cierto que Jesús no se haya proclamado mesías o rey. Por el contrario, es muy alta la probabilidad de que albergase pretensiones regias, y es implausible atribuirle una concepción de la realeza mesiánica sensiblemente distinta a la de muchos de sus coetáneos. La redefinición de la realeza que —como se ha señalado a menudo¹¹⁷— se halla en algunos textos neotestamentarios no parece provenir de Jesús, sino de la tradición posterior¹¹⁸. Todo indica que el carácter embarazoso de la pretensión tras la crucifixión y la aparición de

evident in Mark's gospel which seems to impose a secrecy over Jesus' messianic doings and sayings, especially in those stories having a Galilean context» (ELLIOTT: *Questioning Christian Origins*, 57).

116. Esta reinterpretación propició que los bienes y recompensas que aportaría la llegada del Mesías, en su origen concebidos ante todo como concretos y materiales —fin del hambre y las privaciones, las deudas, la injusticia estructural...—, fueran reformulados en categorías exclusivamente espirituales.

117. Cf. SCHNEIDER, G.: «Die Davidsohnfrage (Mk 12:35-37)», *Biblica*, 53, 1972, 65-90; MATERA, *The Kingship of Jesus*, 89 ss; HAMERTON-KELLY, R. G.: «Sacred Violence and the Messiah: The Markan Passion Narrative as a Redefinition of Messianology», en CHARLESWORTH (ed.), *The Messiah*, 461-493.

118. No resulta sorprendente que innumerables estudios de corte confesional afirmen lo contrario, como es el caso de WRIGHT, N. T.: *Jesus and the Victory of God*. London, 1996. Aunque este autor es bien consciente de todo el material que apunta a una pretensión regio-mesiánica por parte de Jesús (*ibid.*, 477-539), afirma por doquier que Jesús redefine tal expectativa (*ibid.*, v. gr. 524, 530, 544). Sin embargo, ni elucida convincentemente cómo tuvo lugar tal redefinición, ni logra explicar cómo es posible que, si esta se produjo de forma tan novedosa («a striking new pattern»: *ibid.*, 538), las intenciones de Jesús pudieran ser a tal punto malentendidas tanto por sus adversarios como por sus propios seguidores. Por lo demás, Wright no analiza nunca seriamente el material antirromano y asume la historicidad básica de los sesgados relatos evangélicos, lo que le lleva a efectuar afirmaciones tan implausibles y carentes de fundamento como esta: «Pilate recognized that Jesus was not the ordinary sort of revolutionary leader» (*ibid.*, 546). Para explicar entonces por qué Pilato hizo crucificar a Jesús, este autor reproduce el guión del Cuarto Evangelio: «because it was pointed out to him in no uncertain terms that if he did not execute a would-be rebel

nuevas circunstancias políticas indujo a los evangelistas no solo a contar una historia en la que el motivo regio dejó de ser fácilmente detectable, sino también a sustituir una concepción de la realeza acorde con su más habitual sentido políticorreligioso por otra distinta, despolitizada¹¹⁹.

Esta redefinición puede haberse visto favorecida por ciertos rasgos de la tradición que en apariencia vehiculan una concepción antijerárquica. Por ejemplo, la radical crítica de Jesús a los ricos¹²⁰, las referencias despectivas a quienes visten con elegancia en los palacios reales (ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων)¹²¹ o las exhortaciones al servicio parecerían diseñar un proyecto igualitario alternativo a la comprensión habitual de la realeza. Sin embargo, conviene tascar el freno, pues inferir de aquí la inexistencia de una pretensión a la realeza o una redefinición crucial de esta por parte de Jesús sería falaz. En primer lugar, virtualmente todo movimiento que aspira a alcanzar el poder se ve obligado a criticar el orden establecido y a identificar el poder que quiere substituir con una imagen negativa. Además, aun si los textos aducidos reflejan una posición coherente y no más bien formulaciones circunstanciales¹²², poseen en cualquier caso una innegable dimensión retórica; de hecho, la —tan seductora como políticamente eficaz— noción del gobernante que sirve a su pueblo se encuentra tanto en Israel como en la Antigüedad grecorromana¹²³.

La hipótesis de la pretensión regia de Jesús se ve ulteriormente reforzada en virtud de su amplia capacidad explicativa. Para empezar, proporciona la razón más sencilla de la crucifixión, aplicada en Judea a casos de insurgencia: el galileo parece haber sido condenado por un

King he would stand accused, himself, of disloyalty to Caesar» (*ibid.*, 546-547). Sin comentarios.

119. No obstante, posiblemente en virtud de la importancia del motivo en la tradición original, esa sustitución no se produjo de modo coherente, dejando varios rastros de su presencia en los textos.

120. Sobre la agresiva actitud de Jesús hacia los ricos, cf. CROSSLEY, J. G.: *Why Christianity Happened. A Sociohistorical Account of Christian Origins (26-50 CE)*. Louisville - London, 2006, 35-74.

121. Mt 11, 8; Lc 7, 25 (ἐν τοῖς βασιλείοις).

122. Aunque Mc 10, 41-45 es interpretado en la exégesis al uso como una exhortación al servicio, no debe descartarse que —si merece crédito— sea una formulación circunstancial destinada a desactivar tensiones creadas por la ambición de miembros del grupo. De hecho, Jesús no se muestra, en rigor, igualitario: no niega que unos sean más importantes que otros, sino que habla del modo en que los más importantes deberían comportarse. Para una crítica de la noción de tal supuesto «igualitarismo», cf. ELLIOTT, J. H.: «Jesus Was Not an Egalitarian. A Critique of an Anachronistic and Idealist Theory», *BTB*, 32, 2002, 75-91.

123. Cf. 1 Re 12, 7; ELIANO: *Varia Hist.* II 20; VOLKMANN, H.: «Die Basileia als ἐνδοξος δουλεία. Ein Beitrag zur Wortgeschichte der Duleia», *Historia*, 16, 1967, 155-161; WEINFELD, M.: «The King as the Servant of the People: The Source of the Idea», *JJS*, 33, 1982, 189-194.

delito de *maiestas imminuta* en la modalidad específica de *adfectatio regni*¹²⁴. La apreciación es relevante porque la idea de que su muerte es difícilmente explicable —cuando no una suerte de enigma— es reiterada por doquier en la historiografía confesional¹²⁵, a pesar de que esa muerte es francamente comprensible¹²⁶. Además, la hipótesis constituye la explicación más natural del hecho de que los relatos dibujen a Jesús en posición central en el Gólgota: su colocación en medio de dos λησταί parece responder a haber sido considerado por la autoridad romana el cabal *auctor seditionis*.

Otro fenómeno que podría explicarse así fácilmente es la hostilidad de Antipas (Lc 13, 31-33) —y de los herodianos (Mc 3, 1-6; 12, 13-17)— hacia Jesús. Por supuesto, tal animadversión puede haber tenido su origen en el conocimiento por parte del tetrarca de la relación entre Jesús y Juan el Bautista —a quien Antipas hizo decapitar, según Josefo, por temer una revuelta (στάσις)—¹²⁷, pero si Jesús actuó como presunto rey habría sido percibido como un potencial rival¹²⁸. De hecho, resulta interesante que una tradición, por legendaria que sea, haya conservado rastros de la hostilidad de Herodes el Grande hacia Jesús, porque Mc los conserva de

124. Por supuesto, plenamente compatibles con ella son el hecho de que al menos en Jerusalén el grupo de Jesús estaba armado con espadas (cf. Lc 22, 36-38; Mc 14, 47; MARTIN, D. B.: «Jesus in Jerusalem: Armed and Not Dangerous», *JSNT* 37, 2014, 3-24), su probable oposición al pago del tributo —como se deriva de Lc 13, 2 y de una lectura crítica de Mc 12, 13-16 (cf. v. gr. BRANDON, S. G. F.: *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*. Manchester, 1967, 345-348; HORSLEY, R. A.: *Jesus and the Spiral of Violence*. Minneapolis, 1993², 306-317; PUENTE OJEA, G.: *El Evangelio de Marcos*. Madrid, 1992, 108-114)— y la responsabilidad por un incidente en el Templo (Mc 11, 15-19). Es significativo que en Lc 23, 2.5.14 se empleen varios verbos (διαστρέφω, ἀνασειώ, ἀποστρέφω) que indican actividad sediciosa por parte de Jesús.

125. «[T]he starkest, most disturbing, and most central of all the enigmas that Jesus posed and was» (MEIER, J. P.: *A Marginal Jew, vol. 3: Companions and Competitors*. New York, 2001, 646); GREEN, J. B.: «Crucifixion», en BOCKMUEHL, M. (ed.): *The Cambridge Companion to Jesus*. Cambridge, 2001, 87-101, esp. 88-89.

126. «Even if we allow that just one of the charges against him was accepted, there will have been a strong case» (RUTLEDGE, S.: *Imperial Inquisitions: Prosecutors and Informants from Tiberius to Domitian*. London, 2001, 75).

127. AJ XVIII 116-119.

128. BETZ, O.: «Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu», *NT*, 6, 1963, 20-48: 34 sugirió que en el término semítico que subyace al insulto a Antipas (Lc 13, 31-33), שׂוֹרֵץ («zorro» o «chacal») podría haber un juego de palabras con שׂוֹרֵץ (Saúl). Condenado como David a vagar itinerante para salvar su vida, Jesús se habría visto como el rival davídico de Herodes/Saúl; cf. GRIMM, W.: «Eschatologischer Saul wider eschatologischer David: Eine Deutung von Lc. xiii 31ff.», *NT*, 15, 1973, 114-133.

un antagonismo entre Antipas y el galileo, los únicos dos sujetos a los que el evangelio aplica el término βασιλεύς¹²⁹.

La pretensión regia de Jesús podría elucidar asimismo el hecho de que, aunque un tema principal de su predicación es el reino de Dios, este apenas es llamado «rey» en los evangelios. Esto resulta *prima facie* sorprendente, tanto más cuanto que la imagen del monarca es la principal metáfora relacional usada de Dios en la Biblia. Aunque una de las razones que contribuyen a explicar el hecho podría ser la tendencia de Jesús a referirse a la divinidad como padre, otra es que Jesús mismo se haya presentado como rey escatológico, presente o futuro¹³⁰.

Además, la hipótesis contribuye a entender mejor el proceso de exaltación de su figura: una reivindicación regio-mesiánica es una pretensión muy elevada, que —dada la designación bíblica del mesías como «hijo de Dios»— habría podido contribuir a la divinización del personaje. Más concretamente, la convicción de que Jesús había sido —o sería pronto— entronizado como rey puede explicar una de las creencias sobre él más extendidas en el cristianismo primitivo, a saber, la de que tras su resurrección está sentado en el cielo a la diestra de Dios¹³¹. Tanto la aplicación a Jesús del Salmo 110 como la existencia de experiencias religiosas en las que es contemplado en tan gloriosa posición (Hch 7, 55) no explican por sí mismas la génesis de la *sessio ad dexteram Dei*¹³², pero estos fenómenos se hacen más comprensibles a la luz de la creencia previa en la naturaleza regia de Jesús y en su —ya acontecida o inminente— entronización¹³³.

Si los resultados obtenidos en el presente trabajo son correctos, tienen consecuencias de largo alcance. Por una parte, permiten vislumbrar con

129. Cf. GELARDINI, G.: «The Contest for a Royal Title: Herod versus Jesus in the *Gospel According to Mark* (6, 14-29; 15, 6-15)», *ASE*, 28, 2011, 93-106.

130. «If [...] one recognizes the likelihood (i) that Jesus was executed as 'king of the Jews,' (ii) that this circumstance was related to his self-perception, and (iii) that pre-Easter eschatological expectations must have contributed to post-Easter belief in his status as the Messiah, then we have at hand a straightforward explanation of why the Synoptics, despite repeated reference to the kingdom of God, otherwise say next to nothing about God as king: Jesus, when he imagined the future, saw himself ruling on God's behalf, saw himself being like the worthy Israelite and Jewish kings in the Bible. God's kingdom was his kingdom» (ALLISON, *Constructing Jesus*, 246-247).

131. Cf. v. gr. Mc 14, 62; Hch 2, 30-35; Rom 8, 34; Ef 1, 20; Fil 2, 9-11; Ap 3, 21.

132. Tampoco la creencia en la resurrección por sí misma implica la noción de entronización; cf. ESKOLA, T.: *Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse*. Tübingen, 2001, 248.

133. Para una argumentación detenida sobre este aspecto, cf. ALLISON: *Constructing Jesus*, 247-251.

mayor precisión el papel desempeñado por el predicador galileo en la historia de la resistencia judía contra Roma; los indicios de su oposición al Imperio cobran, en efecto, un sentido más preciso cuando se repara en que él mismo se presentó a sus seguidores como dotado de dignidad regia. Por otra, nuestras conclusiones proporcionan otro argumento para inferir que muchas presentaciones habituales del personaje —incluyendo no pocas de las ofrecidas en las historias del cristianismo al uso, también en nuestro país— no merecen crédito, en la medida en que son el resultado de una anacrónica despolitización que, a su vez, solo puede dificultar una aproximación genuinamente crítica a los orígenes cristianos.

La reconstrucción de la figura de Jesús es una tarea ardua en la que es preciso extremar las precauciones, tanto más cuanto que los intereses ideológicos de toda laya (polémicos y sobre todo apologéticos) se entreveran para distorsionar métodos y resultados. El análisis efectuado muestra que la hipótesis de que Jesús albergó una pretensión regia en el sentido que esta tenía mayoritariamente en la tradición judía es una conjetura que —a pesar de la edición que el motivo ha sufrido en la tradición— goza de suficiente respaldo textual y de considerable capacidad explicativa¹³⁴. Por el contrario, las extendidas nociones de que no se proclamó rey o de que lo hizo en un sentido idiosincrásico no resisten un escrutinio minucioso; de hecho, parecen estar dictadas a menudo por una aproximación acrítica a los relatos evangélicos, por el examen insuficiente del sesgo de estas fuentes y/o por la dependencia respecto a una abundante literatura de corte confesional, cuyos autores suelen estar interesados en desactivar toda conexión del predicador con respecto a la política de su tiempo y en presentarlo como un sujeto absoluta e incomparablemente singular¹³⁵. Es responsabilidad elemental del historiador no solo trabajar con independencia de tales espurias constricciones sino también denunciar con claridad y firmeza la irrupción de las distorsiones ideológicas en la empresa de reconstruir el pasado.

134. Las consideraciones anteriores no tienen pretensiones de exhaustividad. Así, por ejemplo, la aspiración regia podría contribuir también a explicar la amplia utilización, para designar a Jesús en la literatura cristiana, del término κύριος (al que subyace presumiblemente un arameo כַּרִּיָּא). Sobre este aspecto, cf. CERFAUX, L.: «Le titre Kyrios et la dignité royale de Jésus», en *Recueil Lucien Cerfaux*. Vol. I, Gembloux, 1954, 3-63.

135. Así ocurre, por ejemplo, con los estudiosos citados supra, n. 5. Por supuesto, la negación de la pretensión regia de Jesús puede estar dictada en ocasiones por la sospecha crítica de que tal alta pretensión, lejos de ser histórica, forma parte del proceso de magnificación de la figura que se produjo en la tradición cristiana. Sin embargo, las razones expuestas —y en particular la aplicabilidad de los criterios de plausibilidad contextual y dificultad— neutralizan, a nuestro juicio, una objeción de esta naturaleza.