

# La muerte del Mesías

Desde Getsemaní hasta el Sepulcro

I



Comentarios a los relatos  
de la pasión de los cuatro evangelios

RAYMOND E. BROWN

Raymond E. Brown, S. S.

# La muerte del Mesías

## Desde Getsemaní hasta el sepulcro

Tomo I:  
Comentario a los relatos de la pasión  
de los cuatro evangelios

Traducción: Serafín Fernández Martínez



EDITORIAL VERBO DIVINO  
Avda. Pamplona, 41  
31200 ESTELLA (Navarra)  
2005



Editorial Verbo Divino  
Avenida de Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra), España  
Teléfono: 948 55 65 11  
Fax: 948 55 45 06  
Internet: <http://www.verbodivino.es>  
E-mail: [evd@verbodivino.es](mailto:evd@verbodivino.es)

*Al Seminario Teológico de Union  
y al Seminario de Auburn,  
ambos en Nueva York,  
como inadecuada expresión de gratitud  
por el aliento, apoyo y amistad recibidos  
a lo largo de veinte años de enseñanza  
por quien ha tenido el privilegio de ser  
Profesor Emérito de Estudios Bíblicos  
en dichas instituciones.*

Título original: *The Death of the Messiah*.  
Traducción: *Serafin Fernández Martínez*.

© 1994 by The Associated Sulpicians of the U.S.  
Published by arrangement with Doubleday, a division of Bantam Doubleday Dell  
Publishing Group, Inc.  
© Editorial Verbo Divino, 2005. Es propiedad. *Printed in Spain*. Fotocomposición:  
NovaText, Mutilva Baja (Navarra). Impresión: Gráficas Lizarra, Villatuerta (Navarra).

Depósito Legal: NA. 722-2005  
ISBN Obra completa: 84-8169-485-1  
ISBN Tomo I: 84-8169-486-X  
ISBN Tomo II: 84-8169-487-8

# Contenido

SIGLAS Y ABREVIATURAS .....	21
PRÓLOGO Y RECONOCIMIENTOS .....	31

## INTRODUCCIÓN

§1. PERSPECTIVA DE ESTE COMENTARIO .....	41
A. ¿Qué intentaron comunicar los evangelistas a sus auditorios por medio de sus relatos? .....	41
1. Los evangelistas .....	41
2. Intentaron transmitir y transmitieron .....	43
3. A sus auditorios .....	47
4. Mediante sus relatos de la pasión y muerte de Jesús ..	50
B. El papel de la historia .....	52
1. ¿Hay historia subyacente a los relatos evangélicos de la pasión? .....	53
2. Dificultades para el hallazgo del dato histórico .....	56
3. Historia y tradición preevangélica en la interpretación de los relatos de la pasión .....	62
C. El papel de la teología .....	66
1. Teología de Jesús y teologías generales neotestamentarias de la pasión .....	66
2. La teología de la pasión de los evangelistas .....	68
§2. TEMAS GENERALES EVANGÉLICOS RELACIONADOS CON LOS RELATOS DE LA PASIÓN .....	79
A. Extensión y contexto de los relatos de la pasión .....	80
B. Interdependencia entre los evangelios sinópticos .....	84



C. Marcos como evangelio, y la cuestión de un relato de la pasión premarcano .....	91
1. Marcos como evangelio .....	91
2. Un relato premarcano de la pasión .....	100
D. El relato mateano de la pasión y su material especial .....	105
E. El relato lucano de la pasión y sus posibles fuentes .....	112
1. Observaciones generales sobre el material especial lucano .....	113
2. Características especiales lucanas del relato de la pasión .....	117
F. Origen del relato joánico de la pasión .....	126
1. Juan y Marcos .....	128
2. Juan y Mateo .....	137
3. Juan y Lucas .....	138
§3. BIBLIOGRAFÍA GENERAL .....	147
Parte 1ª: Los relatos de la pasión en general .....	148
Parte 2ª: El relato de la pasión según Marcos .....	150
Parte 3ª: El relato de la pasión según Mateo .....	153
Parte 4ª: El relato de la pasión según Lucas .....	154
Parte 5ª: El relato de la pasión según Juan .....	156

## ACTO I

JESÚS ORA Y ES ARRESTADO EN GETSEMANÍ,  
EN EL MONTE DE LOS OLIVOS, AL OTRO LADO DEL CEDRÓN  
(Mc 14,26-52; Mt 26,30-56, Lc 22,39-53; Jn 18,1-11)

*ESCENA PRIMERA: Jesús va al lugar y reza allí  
(Mc 14,26-42; Mt 26,30-46; Lc 22,39-46; Jn 18,1)*

§4. BIBLIOGRAFÍA DE SECCIÓN: ORACIÓN DE JESÚS EN GETSEMANÍ (§5-11) .....	161
Parte 1ª: Jesús va al otro lado del Cedrón, al monte de los Olivos (§5) .....	161
Parte 2ª: Oración y angustia de Jesús en Getsemaní (§6-11) .....	162
Parte 3ª: Jesús confortado por un ángel en Lc 22,43-44 (§8) .....	166
§5. EPISODIO DE TRANSICIÓN: JESÚS VA CON LOS DISCÍPULOS AL MONTE DE LOS OLIVOS (Mc 14,26-31; Mt 26,30-35; Lc 22,39; Jn 18,1a) .....	167
TRADUCCIÓN .....	167
COMENTARIO:	
• Preliminares de la pasión en cada evangelio .....	169
• Comienzo, versículo de transición (Mc 14,26; Mt 26,30; Lc 22,39; Jn 18,1a) .....	172

• Lo que espera a los discípulos (Mc 14,27-28; Mt 26,31-32) .....	177
• Lo que espera a Pedro (Mc 14,29-31; Mt 26,33-35) .....	185
ANÁLISIS:	
A. Predicciones de Jesús sobre los discípulos y Pedro: emplazamiento y función .....	191
B. Los orígenes de las predicciones .....	195
§6. ORACIÓN EN GETSEMANÍ, PARTE 1ª: LLEGADA Y PRELIMINARES (Mc 14,32-34; Mt 26,36-38; Lc 22,40; Jn 18,1b) .....	201
TRADUCCIÓN .....	201
COMENTARIO:	
• La llegada de Jesús y sus discípulos (Mc 14,32-33a; Mt 26,36-37a; Lc 22,40; Jn 18,1b) .....	202
• Jesús inquieto y angustiado (Mc 14,33b-34; Mt 26,37b-38) .....	208
• Proximidad de la prueba ( <i>peirasmos</i> ) en Lc 22,40b .....	213
§7. ORACIÓN EN GETSEMANÍ, PARTE 2ª: JESÚS ORA AL PADRE (Mc 14,35-36; Mt 26,39; Lc 22,41-42) .....	219
TRADUCCIÓN .....	219
COMENTARIO:	
• Adelantándose, Jesús se postra de bruces o de rodillas (Mc 14,35a; Mt 26,39a; Lc 22,41) .....	220
• La oración acerca de la hora y la copa (Mc 14,35b-36; Mt 26,39b; Lc 22,42) .....	221
• Otros aspectos de la oración .....	229
§8. ORACIÓN EN GETSEMANÍ, PARTE 3ª: EL ÁNGEL CONFORTADOR (Lc 22,43-44) .....	237
TRADUCCIÓN .....	237
COMENTARIO:	
• La cuestión de la autoría lucana .....	238
• Significado del pasaje .....	244
§9. ORACIÓN EN GETSEMANÍ, PARTE 4ª: JESÚS VUELVE POR PRIMERA VEZ AL LADO DE SUS DISCÍPULOS (Mc 14,37-38; Mt 26,40-41; Lc 22,45-46) .....	251
TRADUCCIÓN .....	251
COMENTARIO:	
• El final lucano de la oración de Jesús (Lc 22,45-46) .....	252
• Sueño, vela y proximidad de la prueba (Mc 14,37-38a; Mt 26,40-41a) .....	254
• Espíritu y carne (Mc 14,38b; Mt 26,41b) .....	258

§10. ORACIÓN EN GETSEMANÍ, PARTE 5ª: JESÚS VUELVE POR SEGUNDA Y TERCERA VEZ AL LADO DE SUS DISCÍPULOS (Mc 14,39-42; Mt 26,42-46) .....	263
TRADUCCIÓN .....	263
COMENTARIO:	
• El emplazamiento de este episodio en la estructura de la escena .....	264
• Alejamiento, oración y vuelta al lado de los discípulos por segunda vez (Mc 14,39-40; Mt 26,42-43) .....	266
• Jesús habla a sus discípulos por tercera vez (Mc 14,41-42; Mt 26,44-46) .....	269
§11. ANÁLISIS GENERAL DE LAS CINCO PARTES DE LA ORACIÓN DE JESÚS EN GETSEMANÍ .....	281
A. Diversos enfoques de la escena .....	281
1. Escándalo sobre el contenido de la escena .....	282
2. Problemas respecto a la composición de la escena .....	284
3. Elementos susceptibles de pertenecer a una tradición anterior .....	289
B. La contribución de Heb 5,7-10 .....	294
1. La oración de Jesús en Hebreos, y sus orígenes .....	294
2. Hebreos y la oración de Jesús en los relatos de la pasión .....	296
3. Desarrollo de las diferentes oraciones de Jesús .....	300
<i>ESCENA SEGUNDA: Jesús es arrestado</i> (Mc 14,43-52; Mt 26,47-56; Lc 22,47-53; Jn 18,2-11)	
§12. BIBLIOGRAFÍA DE SECCIÓN: EL PRENDIMIENTO DE JESÚS (§13-16) .....	305
Parte 1ª: El arresto de Jesús (§13, 14, 16) .....	305
Parte 2ª: Mc 14,51-52 sobre la huida de un joven desnudo (§15) .....	306
§13. EL PRENDIMIENTO DE JESÚS, PARTE 1ª: ENCUENTRO INICIAL (Mc 14,43-46; Mt 26,47-50; Lc 22,47-48, Jn 18,2-8A) .....	309
TRADUCCIÓN .....	309
COMENTARIO:	
• Descripción previa de Judas en cada evangelio .....	310
• La llegada de Judas (Mc 14,43a.44a; Mt 26,47a.48a; Lc 22,47a; Jn 18,2) .....	314
• El grupo llegado para efectuar el arresto (Mc 14,43b; Mt 26,47b; [Lc 22,52]; Jn 18,3) .....	316
• Identificación de Jesús mediante el beso de Judas (Mc 14,44b-45; Mt 26,48a-49; Lc 22,47b) .....	322

• Reacción de Jesús al beso (Mt 26,50a; Lc 22,48) .....	327
• Jesús se identifica ("yo soy") en Jn 18,4-8a .....	331
• El prendimiento de Jesús (Mc 14,46; Mt 26,50b) .....	335
§14. EL PRENDIMIENTO DE JESÚS, PARTE 2ª: INCIDENTES ASOCIADOS (Mc 14,47-50; Mt 26,51-56; Lc 22,49-53, JN 18,8B-11) .....	337
TRADUCCIÓN .....	337
COMENTARIO:	
• Corte de la oreja al sirviente (Mc 14,47; Mt 26,51; Lc 22,49-50; Jn 18,10) .....	338
• Reacción de Jesús ante la agresión con la espada (Mt 26,52-54; Jn 18,11; Lc 22,51) .....	348
• Queja de Jesús (Mc 14,48-49a; Mt 26,55; Lc 22,52-53a) .....	357
• Cumplimiento de la Escritura y marcha de los discípulos (Mc 14,49b-50; Mt 26,56; Jn 18,8b-9) .....	362
• Lc 22,53b: "Vuestra hora y el poder de las tinieblas" .....	368
§15. EL PRENDIMIENTO DE JESÚS, PARTE 3ª: HUIDA DE UN JOVEN DESNUDO (Mc 14,51-52) .....	371
TRADUCCIÓN .....	371
COMENTARIO:	
• Antiguas interpretaciones de copistas y del "Evangelio secreto de Marcos" .....	371
• Identidad del joven, entendido como una persona real ...	374
• El joven como figura simbólica .....	377
• Evaluación e interpretación sugerida .....	381
§16. ANÁLISIS GENERAL DE LAS TRES PARTES DEL PRENDIMIENTO DE JESÚS .....	383
A. Teorías sobre la composición .....	383
B. Elementos comunes de los evangelios .....	385
ACTO II	
JESÚS ANTE LAS AUTORIDADES JUDÍAS	
(Mc 14,53-15,1; Mt 26,57-27,10; Lc 22,54-23,1; Jn 18,12-28A)	
<i>ESCENA PRIMERA: Proceso/interrogatorio por las autoridades judías</i> (Mc 14,53-64; Mt 26,57-66; Lc 22,54-55.66-71; Jn 18,12-25)	
§17. BIBLIOGRAFÍA DE SECCIÓN: EL PROCESO/INTERROGATORIO JUDÍO DE JESÚS (§18-24) .....	393
Parte 1ª: Estudios generales de los procedimientos legales contra Jesús .....	393



Parte 2ª: Tono antijudío en los relatos evangélicos de la pasión .....	399
Parte 3ª: Jesús, conducido ante las autoridades judías; interrogado por Anás (§19) .....	400
Parte 4ª: Proceso en el sanedrín de los sinópticos: los testigos y declaración sobre la destrucción por Jesús del santuario del templo (§20) .....	401
Parte 5ª: “¿Eres tú el Mesías?”; respuesta de Jesús; blasfemia; condena (§21-23) .....	402
§18. INTRODUCCIÓN: TRASFONDO DEL PROCESO/INTERROGATORIO JUDÍO DE JESÚS .....	405
A. El gobierno romano en Judea hacia el año 30 d. C. ....	409
1. Evolución del sistema de gobierno en los comienzos del Imperio .....	409
2. El gobierno en Palestina .....	410
3. Cuestiones especiales concernientes al gobierno de Judea .....	412
B. Organismos judíos de autogobierno, incluido el sanedrín	417
1. Antes de la creación de la provincia romana de Judea en 6 d. C. ....	418
2. El órgano de gobierno judío durante la prefectura romana .....	419
C. Funcionamiento general de un sanedrín .....	428
1. Miembros y lugar de reunión de la asamblea .....	428
2. Influencia dominante en un sanedrín: ¿farisea o saducea? .....	431
3. El proceso de Jesús en los evangelios y su relación con la Ley misnaica .....	439
D. Competencia de un sanedrín para dictar y aplicar la pena capital .....	445
1. Imagen general del control romano sobre la pena de muerte .....	447
2. Ejemplos propuestos de ejecuciones por autoridades judías .....	451
3. Conclusiones .....	455
E. Indicios de acción contra Jesús por parte de las autoridades judías .....	457
1. Datos judíos .....	457
2. Datos cristianos independientes de los evangelios ....	463
3. Datos paganos .....	466
F. Responsabilidad y/o culpa en la muerte de Jesús .....	469

1. El antijudaísmo en los relatos de la pasión de los cuatro evangelios .....	473
2. Consideraciones sobre la participación judía en la muerte de Jesús .....	479
§19. EPISODIO DE TRANSICIÓN: JESÚS, TRANSFERIDO A LAS AUTORIDADES JUDÍAS; INTERROGADO POR ANÁS (Mc 14,53-54; Mt 26,57-58; Lc 22,54-55; Jn 18,12-25A) .....	487
TRADUCCIÓN .....	487
COMENTARIO:	
• Aspectos relativos a los versículos iniciales .....	489
• Los sumos sacerdotes Anás y Caifás .....	494
• Pregunta del sumo sacerdote a Jesús (Jn 18,19) .....	502
• Respuesta de Jesús al sumo sacerdote (Jn 18,20-23) .....	505
ANÁLISIS:	
A. Orden de los acontecimientos .....	508
B. La acción legal: ¿proceso o interrogatorio? .....	515
C. Evaluación de Mc 14,53-54 .....	518
§20. PROCESO EN EL SANEDRÍN, PARTE 1ª: REUNIÓN DE LAS AUTORIDADES, TESTIGOS Y DECLARACIÓN SOBRE LA DESTRUCCIÓN POR JESÚS DEL SANTUARIO DEL TEMPLO (Mc 14,55-59; Mt 26,59-61; Lc 22,66) .....	523
TRADUCCIÓN .....	523
COMENTARIO:	
• Apertura de la asamblea del sanedrín, y los testigos .....	524
• Destrucción del santuario: Mateo, Hechos y Juan .....	529
• Forma marcana de la declaración acerca del santuario ....	533
• La falsedad del testimonio relativo al santuario .....	540
• La declaración sobre el santuario, verdadera y falsa de varios modos .....	545
ANÁLISIS .....	551
§21. PROCESO EN EL SANEDRÍN, PARTE 2ª: PREGUNTA(S) A JESÚS SOBRE SI SE CONSIDERA EL MESÍAS, EL HIJO DE DIOS (Mc 14,60-61; Mt 26,62-63; Lc 22,67-70A) .....	559
TRADUCCIÓN .....	559
COMENTARIO:	
• Intervención del sumo sacerdote; silencio de Jesús (Marcos/Mateo) .....	560
• La pregunta cristológica: el Mesías, el Hijo de Dios .....	563

ANÁLISIS:	
A. Jesús, el Mesías .....	572
B. Jesús, el Hijo de Dios .....	580
§22. PROCESO EN EL SANEDRÍN, PARTE 3ª: RESPUESTA(S) DE JESÚS Y DECLARACIÓN SOBRE EL HIJO DEL HOMBRE (MC 14,62; MT 26,64; LC 22,67-70B) .....	585
TRADUCCIÓN .....	585
COMENTARIO:	
• Respuesta a la pregunta separada sobre el Mesías de Lc 22,67-68 .....	586
• Formas de la respuesta afirmativa de Jesús a la pregunta sobre si es el Hijo de Dios .....	589
• Declaración de Jesús sobre el Hijo del hombre .....	596
ANÁLISIS:	
A. Si había un concepto judío del Hijo del hombre .....	613
B. Si no había un concepto judío del Hijo del hombre .....	617
§23 PROCESO EN EL SANEDRÍN, PARTE 4ª: REACCIÓN DE LAS AUTORIDADES JUDÍAS FRENTE A LA RESPUESTA DE JESÚS (MC 14,63-64; MT 26,65-66; LC 22,71) .....	621
TRADUCCIÓN .....	621
COMENTARIO:	
• Elemento A: El sumo sacerdote se rasga las túnicas/vestiduras .....	622
• Elemento B: “¿Qué necesidad tenemos ya de testigos?” ..	624
• Elemento C: La acusación de blasfemia .....	626
• Elemento D: La decisión del sanedrín, relativa a culpabilidad y condena a muerte .....	633
ANÁLISIS: Historicidad de la acusación de blasfemia .....	637
A. El castigo por blasfemia .....	639
B. ¿Fue blasfemo algo de lo expresado en el proceso? .....	641
C. ¿Hubo aspectos del ministerio de Jesús que fueran considerados blasfemos? .....	654
§24 ANÁLISIS RELATIVO A LA COMPOSICIÓN DE LAS CUATRO PARTES DEL PROCESO EN EL SANEDRÍN (MC 14,55-64; MT 26,59-66; LC 22,66-71) .....	659
A. El desarrollo de los estudios sobre el proceso, y algunos enfoques actuales .....	660
B. Factores comunes en los evangelios .....	666

*ESCENA SEGUNDA: Escarnio/maltrato de Jesús;  
negaciones de Pedro; suicidio de Judas  
(Mc 14,65-15,1; Mt 26,67-27,10; Lc 22,54b-65; 23,1;  
Jn 18,15-18.22-23.25-28a)*

§25 BIBLIOGRAFÍA DE SECCIÓN: BURLAS DE LOS JUDÍOS; NEGACIONES DE PEDRO; SUICIDIO DE JUDAS (§26-29) .....	677
Parte 1ª: Escarnio y maltrato de Jesús por parte de los judíos (§26) .....	677
Parte 2ª: Las tres negaciones de Jesús por Pedro (§27) .....	678
Parte 3ª: El suicidio de Judas y el precio de sangre inocente (§29) .....	679
§26. ESCARNIO Y MALTRATO DE JESÚS POR PARTE DE LOS JUDÍOS (MC 14,65; MT 26,67-68; LC 22,63-65; JN 18,22-23) .....	681
TRADUCCIÓN .....	681
COMENTARIO:	
• Comparaciones suscitadas por los relatos evangélicos del escarnio .....	682
• El relato marcano .....	686
• El relato mateano .....	691
• El relato lucano .....	695
ANÁLISIS .....	700
§27. LAS TRES NEGACIONES DE JESÚS POR PEDRO (MC 14,66-72; MT 26,69-75; LC 22,54B-62; JN 18,15-18.25-27) .....	703
TRADUCCIÓN .....	703
COMENTARIO:	
• Contexto general .....	705
• Primera negación .....	711
• Segunda negación .....	717
• Tercera negación .....	720
• Canto del gallo .....	722
• Reacción de Pedro .....	725
ANÁLISIS:	
A. Los relatos evangélicos y la tradición .....	729
B. Historicidad .....	734
C. Función de los relatos de las negaciones .....	742
§28. FINAL DEL PROCESO EN EL SANEDRÍN; JESÚS, LLEVADO ANTE PILATO (MC 15,1; MT 27,1-2; LC 23,1; JN 18,28A) .....	749
TRADUCCIÓN .....	749
COMENTARIO:	
• El momento .....	749



• La reunión .....	752
• Los participantes .....	755
• La entrega a Pilato .....	757
§29. JUDAS, LOS JEFES DE LOS SACERDOTES Y EL PRECIO DE LA SANGRE INOCENTE (Mt 27,3-10) .....	759
TRADUCCIÓN .....	759
COMENTARIO:	
• Judas y el precio de la sangre inocente (27,3-5) .....	761
• Los jefes de los sacerdotes y el precio de la sangre inocente (27,6-8) .....	768
• Cita relativa al cumplimiento (27,9-10) .....	772
ANÁLISIS:	
A. Comparación con otras referencias de la muerte de Judas .....	779
B. Influencia de la Escritura en la formación del relato de Mateo .....	781

### ACTO III

#### JESÚS ANTE PILATO, EL GOBERNADOR ROMANO (Mc 15,2-20A; Mt 27,11-31A; Lc 23,2-25; Jn 18,28B-19,16A)

§30. BIBLIOGRAFÍA DE SECCIÓN: EL PROCESO ROMANO DE JESÚS (§31-36) .....	789
Parte 1ª: Jesús como revolucionario, y personajes de la escena política (§31A) .....	789
Parte 2ª: Circunstancias: la carrera de Pilato (según Josefo y Filón); el pretorio; la ley de enjuiciamiento (§31B, C, D) .....	790
Parte 3ª: Referencias evangélicas del proceso de Jesús ante Pilato .....	792
Parte 4ª: Jesús ante Herodes en Lc 23,6-12 (§33) .....	795
Parte 5ª: Barrabás; la mujer de Pilato (§34) .....	796
Parte 6ª: Mt 27,24-25: "Su sangre sobre nosotros" (§35) .....	797
Parte 7ª: El escarnio y maltrato de Jesús por los romanos (§36) .....	798
§31. INTRODUCCIÓN: CONTEXTO DEL PROCESO ROMANO DE JESÚS POR PONCIO PILATO .....	799
A. Gobierno romano por medio de procuradores en Judea/Palestina .....	800
1. Diferencias entre los dos períodos de gobierno romano (6-41 y 44-66 d. C.) .....	800
2. Jesús como revolucionario, y personajes de la escena política .....	802

B. La prefectura de Poncio Pilato en Judea (26-36 d. C.) ...	819
1. Contexto y detalles de la carrera de Pilato .....	819
2. Valoraciones de Pilato, favorables y desfavorables .....	822
3. Seis incidentes relativos a Pilato .....	825
C. Lugar del proceso de Jesús: el pretorio .....	834
1. Significado y naturaleza de un pretorio .....	834
2. Dos localizaciones probables del pretorio de la pasión .....	835
D. El tipo de proceso romano .....	840
1. Las referencias evangélicas del proceso desde el punto de vista legal .....	840
2. Relación del proceso romano con el proceso/interrogatorio judío .....	843
3. Valoración legal de aspectos concretos del proceso romano de Jesús .....	847
§32. EL PROCESO ROMANO, PARTE 1ª: INTERROGATORIO INICIAL POR PILATO (Mc 15,2-5; Mt 27,11-14; Lc 23,2-5; Jn 18,28B-38A) .....	855
TRADUCCIÓN .....	855
COMENTARIO:	
• Los diferentes enfoques del proceso ante Pilato .....	856
• Un esquema común en la reacción de Jesús a las preguntas .....	861
• El relato marcano del interrogatorio (Mc 15,2-5) .....	865
• El relato mateano del interrogatorio (Mt 27,11-14) .....	868
• Ampliación lucana del intercambio verbal básico (Lc 23,2-5) .....	870
• Ampliación joánica del intercambio verbal básico (Jn 18,28b-38a) .....	877
ANÁLISIS:	
A. El proceso romano en Marcos (Mc 15,1-15) .....	889
B. El proceso romano en Mateo (Mt 27,1-26) .....	890
C. El proceso romano en Lucas (Lc 23,1-25) .....	892
D. El proceso romano en Juan (Jn 18,28-19,16a) .....	894
§33. EL PROCESO ROMANO, PARTE 2ª: JESÚS ANTE HERODES (Lc 23,6-12) .....	897
TRADUCCIÓN .....	897
COMENTARIO:	
• Jesús enviado a Herodes (23,6-7) .....	898
• Herodes interroga a Jesús (23,8-10) .....	906
• Jesús enviado de vuelta a Pilato (23,11-12) .....	911
ANÁLISIS:	
A. Formación del relato .....	918
B. Historicidad de la tradición sobre Herodes .....	923

§34. EL PROCESO ROMANO, PARTE 3ª: BARRABÁS (Mc 15,6-11; Mt 27,15-21; Lc 23,13-19; Jn 18,38B-40) .....	927
TRADUCCIÓN .....	927
COMENTARIO:	
• Prefacios de transición (Lc 23,13-16; Jn 18,38b) .....	929
• La costumbre de liberar un preso con motivo de la fiesta (Mc 15,6; Mt 27,15; Jn 18,38a) .....	934
• La identidad de Barrabás (Mc 15,7; Mt 27,16; Lc 23,19; Jn 18,40b) .....	937
• Ofrecimiento de puesta en libertad (Mc 15,8-10; Mt 27,17-18; Jn 18,39b) .....	941
• El mensaje de la mujer de Pilato (Mt 27,19) .....	945
• La opción por Barrabás (Mc 15,11; Mt 27,20-21; Lc 23,18 [Hch 3,14]; Jn 18,40a) .....	950
ANÁLISIS:	
A. Composición de la escena .....	952
B. Historicidad de Barrabás .....	954
C. Historicidad de la liberación por la Pascua .....	958
§35. EL PROCESO ROMANO, PARTE 4ª: CONDENA DE JESÚS (Mc 15,12-15; Mt 27,22-26; Lc 23,20-15; Jn 19,1.4-16A) .....	967
TRADUCCIÓN .....	967
COMENTARIO:	
Primer grito en demanda de la crucifixión, y respuesta de Pilato (Mc 15,12-14a; Mt 27,22-23a; Lc 23,20-22; Jn 19,1.4-8) .....	969
Segundo grito, en los sinópticos, en demanda de la crucifixión; el Pilato de Mateo se lava las manos (Mc 15,14b; Lc 23,23; Mt 27,23b-25) .....	977
El Pilato joánico habla a Jesús; segundo grito en demanda de la crucifixión (Jn 19,9-15) .....	987
Jesús entregado a (la flagelación y) la crucifixión (Mc 15,15; Mt 27,26; Lc 23,24-25; Jn 19,16a + 19,1) .....	999
ANÁLISIS .....	1009
§36. ESCARNIO Y MALTRATO DE JESÚS POR PARTE DE LOS ROMANOS (Mc 15,16-20a; Mt 27,27-31a; Jn 19,2-3) .....	1013
TRADUCCIÓN .....	1013
COMENTARIO:	
Los soldados y el pretorio (Mc 15,16; Mt 27,27) .....	1015
El vestido real y la corona de espinas (Mc 15,17; Mt 27,28-29a; Jn 19,2) .....	1016

Jesús saludado como rey de los judíos y maltratado (Mc 15,18-19; Mt 27,29b-30; Jn 19,3) .....	1020
Jesús despojado de la púrpura y vestido con sus propias ropas (Mc 15,20a; Mt 27,31a) .....	1022
ANÁLISIS:	
A. Composición de la escena .....	1023
B. Fuente de las imágenes del escarnio .....	1026
1. Incidentes históricos .....	1027
2. Juegos paródicos .....	1028
3. Mimos teatrales .....	1028
4. Fiestas carnalescas .....	1029

### CUADROS ILUSTRATIVOS

1. ORDEN EN QUE LOS EVANGELIOS DESCRIBEN LOS SUCESOS DESDE EL PRENDIMIENTO DE JESÚS HASTA SU COMPARECENCIA ANTE PILATO .....	510
2. COMPARACIÓN DE LOS VOCABULARIOS DE LAS DISTINTAS VERSIONES DEL ESCARNIO/MALTRATO .....	684
3. COMPARACIÓN DE LAS VERSIONES DE LAS NEGACIONES DE JESÚS POR PEDRO .....	706
4. COMPARACIÓN DE LAS VERSIONES DE MARCOS Y MATEO DEL PROCESO ROMANO .....	891
5. ESTRUCTURA QUIÁSTICA DE LA VERSIÓN JOÁNICA DEL PROCESO ROMANO .....	894



## Siglas y abreviaturas

### *Sagrada Escritura*

Gn	Génesis
Ex	Éxodo
Lv	Levítico
Nm	Números
Dt	Deuteronomio
Jos	Josué
Jue	Jueces
Rut	Rut
1 Sm	1º Samuel
2 Sm	2º Samuel
1 Re	1º Reyes
2 Re	2º Reyes
1 Cr	1º Crónicas
2 Cr	2º Crónicas
Esd	Esdras
Neh	Nehemías
Tob	Tobías
Jdt	Judit
Est	Ester
AdEst	Adiciones a Ester
1 Mac	1º Macabeos
2 Mac	2º Macabeos
Job	Job
Sal	Salmos
Prov	Proverbios
Ecl	Eclesiastés
Cant	Cantar de los Cantares
Sab	Sabiduría
Eclo	Eclesiástico
Is	Isaías
Jr	Jeremías
Lam	Lamentaciones
Bar	Baruc
EpJr (Bar 6)	Epístola de Jeremías
Ez	Ezequiel
Dn	Daniel

### OrAzar

(Dn 3,24-90)	Oración de Azarías
Sus (Dan 13)	Susana
Bel (Dn 14)	Bel y el dragón
Os	Oseas
Jl	Joel
Am	Amós
Abd	Abdías
Jon	Jonás
Miq	Miqueas
Nah	Nahún
Hab	Habacuc
Sof	Sofonías
Ageo	Ageo
Zac	Zacarías
Mal	Malaquías
Mt	Mateo
Mc	Marcos
Lc	Lucas
Jn	Juan
Hch	Hechos
Rom	Romanos
1 Cor	1ª Corintios
2 Cor	2ª Corintios
Gál	Gálatas
Ef	Efesios
Flp	Filipenses
Col	Colosenses
1 Tes	1ª Tesalonicenses
2 Tes	2ª Tesalonicenses
1 Tim	1ª Timoteo
2 Tim	2ª Timoteo
Tit	Tito
Flm	Filemón
Heb	Hebreos
Sant	Santiago
1 Pe	1ª Pedro

2 Pe	2ª Pedro	2 Clem	2ª Carta de Clemente
1 Jn	1ª Juan	Did	Didajé
2 Jn	2ª Juan	Diog	Carta a Diogneto
3 Jn	3ª Juan	Herm	Pastor de Hermas
Jds	Judas	Herm(m)	Hermas, mandata
Ap	Apocalipsis	Herm(s)	Hermas, similitudines
		Herm(v)	Hermas, visiones
		IgnEf	Carta de Ignacio a los Efesios
		IgnEsm	Carta de Ignacio a los Esmirnenses
		IgnFil	Carta de Ignacio a los Filadelfios
		IgnMagn	Carta de Ignacio a los Magnesios
		IgnPol	Carta de Ignacio a Policarpo
		IgnTral	Carta de Ignacio a los Tralianos
		MartPol	Martirio de Policarpo
		Polic	Carta de Policarpo a los Filipenses

*Apócrifos del AT*

AntBibl	Antigüedades bíblicas del Pseudo-Filón
ApBar(gr)	Apocalipsis griego de Baruc (= 2 Bar)
ApBar(sir)	Apocalipsis siríaco de Baruc (= 3 Bar)
ApMo	Apocalipsis de Moisés
Arist	Carta de Aristeas
AsMo	Asunción de Moisés
3 Esd	3º Esdras
4 Esd	4º Esdras
Hen(esl)	Henoc eslavo (= 2 Hen)
Hen(et)	Henoc etiópico (= 1 Hen)
Hen(heb)	Henoc hebreo (= 3 Hen)
Jub	Libro de los Jubileos
3 Mac	3º Macabeos
4 Mac	4º Macabeos
MartIs	Martirio de Isaías
OdSl	Odas de Salomón
OrMan	Oración de Manasés
OrSib	Oráculos Sibilinos
SalSl	Salmos de Salomón
TestXII	Testamentos de los Doce Patriarcas
TestAs	Testamento de Aser
TestBen etc.	Testamento de Benjamín etc.
VidAd	Vida de Adán y Eva

*Apócrifos del NT*

(cf. también textos de Nag Hammadi)

ApPe	Apocalipsis de Pedro
EvEb	Evangelio de los Ebionitas
EvEg	Evangelio de los Egipcios
EvHeb	Evangelio de los Hebreos
EvNaas	Evangelio de los Naasenos
EvPe	Evangelio de Pedro
EvSM	Evangelio Secreto de Marcos
EvTom	Evangelio de Tomás
HchPil	Hechos de Pilato
ProtEv	Protoevangelio de Santiago

*Padres apostólicos*

Bern	Carta de Bernabé
1 Clem	1ª Carta de Clemente

*Manuscritos del Mar Muerto y textos afines*

1QapGn	Génesis apócrifo (1ª cueva)
1QH	Himnos de acción de gracias (1ª cueva)
1QpHab	Péser de Habacuc (1ª cueva)
1QIs <sup>a</sup>	Primera copia de Isaías (1ª cueva)
1QIs <sup>b</sup>	Segunda copia de Isaías (1ª cueva)
1QM	Rollo de la Guerra (1ª cueva)
1QS	Regla de la Comunidad o Manual de Disciplina (1ª cueva)
1QS <sup>a</sup>	Regla de la Congregación (apéndice A a 1QS) (1ª cueva)
1QS <sup>b</sup>	Bendiciones (apéndice B a 1QS) (1ª cueva)
3Q15	Rollo de cobre (3ª cueva)
4QFil	Filacterias (4ª cueva)
4QFlor	Florilegio (4ª cueva)
4QMes(ar)	Texto "mesiánico" arameo (4ª cueva)
4QOrNab	Oración de Nabonido (4ª cueva)
4QTest	Testimonios (4ª cueva)
4QtgJob	Targum de Job (4ª cueva)
4QtgLv	Targum del Levítico (4ª cueva)
4QLevi	Testamento de Levi (4ª cueva)
11QMelq	Texto de Melquisedec (11ª cueva)
11QtgJob	Targum de Job (11ª cueva)
CD	Documento de Damasco (texto de la geniza de El Cairo)

Hev	Textos de Nahal Hever
Mas	Textos de Masada
Mird	Textos de Quirbet Mird
Mur	Textos de Muraba'at

*Targumes*

Tg.EstI	Targum de Ester I
Tg.EstII	Targum de Ester II
Tg.Fragm.	Targum Fragmentario
Tg.Is	Targum de Isaías
Tg.JerI	Targum de Jerusalén I
Tg.JerII	Targum de Jerusalén II
Tg.Ket.	Targum de los Escritos
Tg.N.	Targum Neofiti 1
Tg.Neb.	Targum de los Profetas
Tg.Onq.	Targum Onqelos
Tg.Pal.	Targum Palestinense
Tg.PsJon.	Targum Pseudo-Jonatán
Tg.Sam.	Targum Samaritano
Tg.Yem.	Targum del Yemen

*Órdenes y tratados de la Misná (y Talmudes)*

[Las letras *m*, *b*, *y*, *t* antes del orden o tratado hacen referencia respectivamente al orden o tratado de la Misná, del Talmud de Babilonia, del Talmud de Jerusalén y de la Tosefta]

Abot	'abot
Arak.	'arakin
A.Z.	'abodah zarah
Bek.	b <sup>l</sup> kôrôt
Ber.	b <sup>l</sup> rakôt
Bes.	besah (= yom tob)
B.B.	baba' batra'
Bik.	bikkûrim
B.M.	baba' mesi'a'
B.Q.	baba' qamma'
Dem.	d <sup>l</sup> may
Eduy.	'eduyyôt
Erub.	'erûbin
Git.	gittin
Hag.	hagigah
Hall.	hallah
Hor.	hôrayôt
Hull.	hullin
Kel.	kelim
Ker.	k <sup>l</sup> ritôt
Ket.	k <sup>l</sup> tubôt
Kil.	kil'ayim
Maas.	ma'aserôt
Makk.	makkôt
Maks.	maksirin (= masqin)
Meg.	m <sup>l</sup> gillah
Mei.	m <sup>l</sup> ilab

Men.	m <sup>l</sup> nahôt
Mid.	middôt
Miq.	miqwa'ôt
Mo'ed	mô'ed
M.Q.	mô'ed qatan
M.S.	ma'aser senî
Nas.	nasim
Naz.	nazir
Ned.	n <sup>l</sup> darim
Neg.	n <sup>l</sup> ga'im
Nez.	n <sup>l</sup> ziqin
Nid.	niddah
Oho.	'oholôt
Orl.	'orlah
Par.	parah
Pea	p <sup>l</sup> 'ah
Pes.	p <sup>l</sup> sahim
Qid.	qiddûsim
Qin.	qinnim
Qod.	qodasim
R.H.	ro's hasanah
Sab.	sabbat
San.	sanhedrin
Sebi.	s <sup>l</sup> bi'it
Sebu.	s <sup>l</sup> bu'ôt
Seq.	s <sup>l</sup> galim
Sot.	sotah
Sukk.	sukkah
Taa.	ta'anit
Tam.	tamid
Teb.	t <sup>l</sup> bûl yom
Tem.	t <sup>l</sup> murah
Ter.	t <sup>l</sup> rumôt
Toh.	t <sup>l</sup> harôt
Uqs.	'uqsin
Yad.	yadayim
Yeb.	y <sup>l</sup> bamôt
Yom.	yoma' (= kipurim)
Zab.	zabim
Zeb.	z <sup>l</sup> bahim
Zer.	z <sup>l</sup> ra'im

*Abreviaturas de otras obras rabínicas*

AbotRN	Abot de Rabí Natán
AgBer	Aggadat Beresit
Bar.	Baraita
DerErRab	Derek Eres Rabah
DerErZut	Derek Eres Zuta
Gem.	Gemara
Kalla	Kalla
Mek.	Mekilta
Midr.	Midrás
PAbot	Pirqé Abot
PR	Pesiqta Rabbati
PRK	Pesiqta de Rab Kahana

PRE	Pirque Rabi Eliezer	ProTrim	Protenoia trimorfa
Rab	Rabah	SentSexto	Sentencias de Sexto
Sem	Semahot	SofJCristo	Sofia de Jesucristo
Sifra	Sifrá	TestVerd	Testimonio de la Verdad
Sifre	Sifre	TomAtl	Libro de Tomas el Atleta
Sof	Soferim	TratRes	Tratado sobre la Resurreccion
SORab	Seder 'Olam Rabah	TratSet	Segundo Tratado del Gran Set
Talm	Talmud	TraTri	Tratado Tripartito
Yal	Yalkut	Trueno	Trueno, Mente perfecta
		Zost	Zostriano

*Abreviaturas de los textos de Nag Hammadi*

Allogenes	Allogenes	AB	Anchor Bible
ApAd	Apocalipsis de Adan	AER	American Ecclesiastical Review
ApPbl	Apocalipsis de Pablo	AJBI	Annual of the Japanese Biblical Institute
ApPe	Apocalipsis de Pedro		
1ApSant	1º Apocalipsis de Santiago	AJEC	Anti-Judaism in Early Christianity, Vol 1 Paul and the Gospels, ed P Richardson (Waterloo, Ont Canadian Corp For Studies in Religion and Wilfred Laurier Univ, 1986)
2ApSant	2º Apocalipsis de Santiago		
ApocrJn	Apócrifo de Juan		
ApocrSant	Apócrifo de Santiago		
Asclepio	Asclepio 21-29		
BautA	Sobre el bautismo A		
BautB	Sobre el bautismo B		
BautC	Sobre el bautismo C	AJINT	Antijudaismus im Neuen Testament?, eds W P Eckert et al (Munich Kaiser, 1967)
ConGPO	Concepto de Nuestro Gran Poder		
DialSalv	Dialogo del Salvador	AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literature
Disc 8-9	Discurso sobre la Ogdoad y la Eneada	AnBib	Analecta Biblica
EnsAut	Enseñanza Auténtica	AnGreg	Analecta Gregoriana
EnsSilv	Enseñanzas de Silvano	ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
EpPeFe	Epistola de Pedro a Felipe	Ant	Las Antigüedades de Flavio Josefo
EstSet	Tres Estelas de Set		
EucA	Sobre la eucaristia A	AP	Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, ed R H Charles (2 vols, Oxford Clarendon, 1913)
EucB	Sobre la eucaristia B		
Eugnosto	Eugnosto el Bendito	AsSeing	Assemblées du Seigneur
EvEg	Evangelio de los Egipcios	ASTI	Annual of the Swedish Theological Institute
EvFe	Evangelio de Felipe		
EvTom	Evangelio de Tomas	ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
EvVer	Evangelio de la Verdad		
ExeAlma	Exegesis sobre el alma		
ExpVal	Exposicion valentiniana		
HchPe12	Hechos de Pedro y de los Doce Apostoles	ATR	Anglican Theological Review
HipArc	Hipostasis de los Arcontes	AUSS	Andrews University Seminary Studies
Hipsif	Hipsifrone	BA	Biblical Archaeologist
IntCon	Interpretacion del Conocimiento	BAA	M Blanck, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts (Oxford Clarendon, 1967)
Marsanes	Marsanes	BAG	W Bauer / W F Arndt / F W Gingrich, Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Li-
Melq	Melquisedec		
Norea	Pensamiento de Norea		
OrGracias	Oracion de accion de gracias		
OrigMundo	Sobre el origen del mundo		
OrPbl	Oración del Apóstol Pablo		
ParafSem	Paráfrasis de Sem		

*Revistas, obras y colecciones*

	terature (Cambridge Univ, 1957)	ByF	Biblia y Fe
		BZ	Biblische Zeitschrift
BAGD	BAG revisado por F W Danker (Univ of Chicago, 1979)	BZNBW	Beihfte zur ZNW
		CB	Cultura Biblica
BARev	Biblical Archaeology Review	CBQ	Catholic Biblical Quarterly
BBM	R E Brown, <i>The Birth of the Messiah</i> (Garden City, NY Doubleday, 1977, nueva ed 1993)	CC	Corpus Christianorum (serie latina)
		Ccat	Civiltia Catolica
BDF	F Blass / A Debrunner / R W Funk, <i>A Greek Grammar of the New Testament</i> (Univ of Chicago, 1961) Refs a secciones	CCER	Cahiers du Cercle Ernest Renan
		CD	Cairo (texto de la geniza de El), Damasco (Documento de)
		CH	Church History
BEJ	R E Brown, <i>The Epistles of John</i> (AB 30, Garden City, NY Doubleday, 1982)	CKC	Chronos, Kairos, Christos, eds J Vardaman / E M Yamauchi (J Finnegan Festschrift, Winona Lake, IN Eisenbrauns, 1989)
BeO	<i>Bibbia e Oriente</i>		
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium	ColB	Collationes Brugenses
		ConNT	Coniectanea Neotestamentica
BexT	P Benoit, <i>Exegese et Theologie</i> (4 vols, Paris Cerf, 1961-82)	CQR	Church Quarterly Review
BGJ	R E Brown, <i>The Gospel According to John</i> (2 vols, AB 29, 29A, Garden City, NY Doubleday, 1966, 1970)	CR	Clergy Review
		CSA	Chicago Studies (volumen de aniversario) 25 (1, 1986 Passion, muerte y resurreccion de Jesus)
BHST	R Bultmann, <i>History of the Synoptic Tradition</i> (Nueva York Harper & Row, 1963)	CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
		CT	Christianity Today
BibLeb	<i>Bibel und Leben</i>	CTM	Concordia Theological Monthly
BibLit	<i>Bibel und Liturgie</i>		
BJG	P Benoit, <i>Jesus and the Gospel</i> (2 vols, Nueva York Herder, 1973)	Ctom	Ciencia Tomista
		CurTM	Currents in Theology and Mission
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands Library, University of Manchester</i>	DACL	Dictionnaire d'Archeologie Chretienne et de Liturgie
		DBG	M Dibelius, <i>Botschaft und Geschichte</i> (2 vols, Tubinga Mohr, 1953, 1956)
BK	<i>Bibel und Kirche</i>	DBS	H Denzinger / C Bannwart, <i>Enchiridion Symbolorum</i> rev por A Schonmetzer (Friburgo Herder, 1963)
BR	<i>Biblical Research</i>	DBSup	Dictionnaire de la Bible Supplement
BS	<i>Biblische Studien</i>	DJ	<i>The Digest of Justinian</i> , ed T Mommsen (4 vols, Filadelfia Univ de Pennsylvania, 1985)
Bsac	<i>Bibliotheca Sacra</i>	DJD	Discoveries in the Judaean Desert
BSSNT	K Beyer, <i>Semitische Syntax im Neuen Testament</i> (Gottinga Vandenhoeck & Ruprecht, 1962)	DJS	A Denaux (ed), <i>John and the Synoptics</i> (BETL 101, Leuven Univ, 1992) Analizado por Denaux en <i>ETL</i> 67 (1991) 196-203
BT	<i>The Bible Translator</i>		
BTB	<i>Biblical Theology Bulletin</i>		
BU	<i>Biblische Untersuchungen</i>		
BVC	<i>Bible et Vie Chretienne</i>		
BW	<i>Biblical World</i>		
BWANT	Beitrage zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament		

DNTRJ	D. Daube, <i>The New Testament and Rabbinic Judaism</i> (Londres: Athlone, 1956)	GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller (Berlín)
DRev	<i>Downside Review</i>	GVMF	<i>Gottesverächter und Menschenfernde? Juden zwischen Jesus und fruchtlicher Kirche</i> , ed. Goldstein (Dusseldorf: Patmos, 1979)
DSNT	J. D. M. Derrett, <i>Studies in the New Testament</i> (4 vols.; Leiden: Brill, 1977-86)	HE	Eusebio, <i>Historia eclesiástica</i>
DSSW	G. Dalman, <i>Sacred Sites and Ways</i> (Nueva York: Macmillan, 1935; orig. alemán, 1924)	HeyJ	<i>Heythrop Journal</i>
Ebib	Études Bibliques	HsbJ	<i>Hibbert Journal</i>
EJMI	<i>Early Judaism and its Modern Interpreters</i> , eds. R. A. Kraft / G. W. E. Nickelsburg (Atlanta: Scholars, 1986)	HJPAJC	E. Schurer, <i>The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ</i> (rev. por G. Vermes et al.; 3 vols.; Edimburgo: Clark, 1973-87)
EKKNT	Evangelist-katholischer Kommentar zum Neuen Testament	HPG	<i>The Holy Places of the Gospels</i> , de C. COP (Nueva York: Herder and Herder, 1963)
EQ	<i>Evangelical Quarterly</i>	HSNTA	E. Hennecke and W. Schneemelcher, <i>New Testament Apocrypha</i> (2 vols.; Filadelfia: Westminster, 1963, 1965; rev. ed., vol. 1, 1991)
ErbAud	<i>Erbe und Aufgabe</i>	HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
EspVie	<i>Esprit et Vie</i> (posteriormente, <i>L'Ami du Clergé</i> )	HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
EstBib	<i>Estudios Bíblicos</i>	IBS	<i>Irish Biblical Studies</i>
EstEcl	<i>Estudios Eclesiásticos</i>	IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i>
ETL	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>	IER	<i>Iris Ecclesiastical Record</i>
ETR	<i>Études Théologiques et Religieuses</i>	ILS	<i>Inscriptiones Latinae Selectae</i> , ed. H. Dessau (3 vols.; Berlín: Weidmann, 1892-1916)
EvT	<i>Evangelische Theologie</i>	ITQ	<i>Irish Theological Quarterly</i>
ExpTim	<i>Expository Times</i>	JAAR	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
FANT	J. Finegan, <i>The Archaeology of the New Testament</i> (Princeton Univ. 1969)	JANT	M. R. James, <i>The Apocryphal New Testament</i> (Oxford: Clarendon, 1953)
FAWA	J. A. Fitzmyer, <i>A Wandering Aramean</i> (SBLMS 25; Missoula, MT: Scholars, 1979)	JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
FB	Forschung zur Bibel	JBR	<i>Journal of Bible and Religion</i>
FESBNT	J. A. Fitzmyer, <i>Essays on the Semitic Background of the New Testament</i> (Londres: Chapman, 1971)	JE	<i>Jewish Encyclopaedia</i>
FGN	<i>The Four Gospels 1992</i> , eds. F. Van Segbroeck et. al. (F. Neiryneck Festschrift; BETL 100; 3 vols.; Leuven Univ., 1992)	JES	<i>Journal of Ecumenical Studies</i>
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments	JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
FTAG	J. A. Fitzmeyer, <i>To Advance the Gospel</i> (Nueva York: Crossroad, 1981)	JEWJ	J. Jeremias, <i>The Eucharistic Words of Jesús</i> (Nueva York: Scribners, 1966)
FV	<i>Foi et Vie</i>	JJC	<i>Josephus, Judaism, and Christianity</i> , eds. L. H. Feldman / G. Hata (Leiden: Brill, 1987)
FZPT	<i>Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie</i>	JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i>
		JITJ	J. Jeremias, <i>Jerusalem in the Time of Jesús</i> (Filadelfia: Fortress, 1969)

JPFC	<i>The Jewish People in the First Century</i> , eds. S. Safrai / M. Stern (2 vols. Filadelfia: Fortress, 1974)	MIBNTG	C. F. D. Moule, <i>An Idiomatic Book of the New Testament Greek</i> (Cambridge Univ., 1960)
JPHD	<i>Jesús and the Politics of His Day</i> , eds. E. Bammel / C. F. D. Moule (Cambridge Univ., 1984)	MM	J. H. Moulton / G. Milligan, <i>The Vocabulary of the Greek New Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources</i> (reimpr.; Grand Rapids: Eerdmans, 1963)
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>	MMM	Manuscritos del Mar Muerto
JRS	<i>Journal of Roman Studies</i>	MNTS	<i>Die Mitte des Neuen Testaments</i> , eds. U. Luz / H. Wedder (E. Schweizer Festschrift; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983)
JSJ	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period</i>	MTC	B. M. Metzger, <i>A textual Commentary on the Greek New Testament</i> (Nueva York: United Bible Societies, 1971)
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>	MTZ	<i>Munchener Theologische Zeitschrift</i>
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series	NAB	<i>New American Bible</i> (1970; NT revisado 1986)
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>	NDIEC	<i>New Documents Illustrating Early Christianity</i>
KACG	H. Koester, <i>Ancient Christian Gospels</i> (Filadelfia: Trinity, 1990)	NEB	<i>New English Bible</i> (1961)
KBW	Katholisches Bibelwerk (Verlag, Stuttgart)	NEv	F. Neiryneck, <i>Évangile, Gospel Studies - Études d'Évangile</i> (2 vols., Lovaina: Peeters, 1982, 1991). El vol. I recoge subsecciones de 1966-81; el vol. II, de 1982-91
KJV	<i>King James Version o Authorized Version of the Bible</i>	NHL	<i>The Nag Hammadi Library</i> , ed. J. M. Robinson (Nueva York: Harper & Row, 1988)
KKS	W. H. Kelber / A. Kolenkow / R. Scroggs, "Reflections on the Question: Was There a Pre-Markan Passion Narrative?," en SBLSP 1971, 2503-86)	NICOT	New International Commentary on the Old Testament
Kyr	<i>Kyriakon</i> , eds. P. Granfield / J. A. Jungmann (J. Quasten Festschrift; 2 vols.; Munster: Aschendorff, 1970)	NJBC	<i>New Jerome Biblical Commentary</i> , eds. R. E. Brown et al. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1990) Refs. a subsecciones y secciones
LB	<i>Linguistica Biblica</i>	NKZ	<i>Neue Kirchliche Zeitschrift</i>
LD	Lectio Divina	NorTT	<i>Norsk Teologisk Tidsskrift</i>
LFAE	<i>Light from Ancient East</i> , de A. Deissmann (ed. rev.; Nueva York: Doran, 1927)	NovT	<i>Novum Testamentum</i>
LKS	H. Lietzmann, <i>Kleine Schriften II</i> (TU 68; Berlín Akademie, 1958)	NovTSup	Novum Testamentum. Supplements
LS	<i>Louvain Studies</i>	NRSV	<i>New Revised Standard Version of the Bible</i>
LumVie	<i>Lumière et Vie</i>	NRT	<i>Nouvelle Revue Théologique</i>
MACM	H. Musurillo, <i>The Acts of the Christian Martyrs</i> (Oxford: Clarendon, 1972)	ns	nueva serie (de una publicación periódica)
MAPM	H. Musurillo, <i>The Acts of the Pagan Martyrs</i> (Oxford: Clarendon, 1954)		
MGNTG	J. H. Moulton (y N. Turner), <i>Grammar of the New Testament Greek</i> (4 vols.; Edimburgo: Clark, 1908-76)		



NTA	<i>New Testament Abstracts</i>	RQ	<i>Romische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte</i>
NTAbh	Neutestamentliche Abhandlungen		
NTS	<i>New Testament Studies</i>	RSJ	G Richter, <i>Studien zum Johannesevangelium</i> ed J Hainz (BU 13, Regensburg Pustet, 1977)
NTT	<i>Nederlands Theologisch Tijdschrift</i>		
OTP	<i>The Old Testament Pseudepigrapha</i> , ed J H Charlesworth (2 vols, Garden City, NY Doubleday, 1983-85)	RSV	<i>Revised Standart Version of the Bible</i>
		Rthom	<i>Revue Thomiste</i>
PEFQS	<i>Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement</i>	RTL	<i>Revue Theologique de Louvain</i>
		RTP	<i>Revue de Theologie et de Philosophie</i>
PEQ	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>	RTPL	<i>Redaktion und Theologie des Passionsberichtes nach den Synoptikern</i> , ed M Limbeck (Wege der Forschung 481, Darmstadt Wissenschaftliche Buch, 1981)
PG	Patrologia Graeca-Latina (Migne)		
PGJK	<i>Der Prozess gegen Jesus</i> , ed K Kertelge (QD 112, Friburgo Herder, 1988)		
PIB	Pontificio Instituto Biblico (Roma)	RV	<i>The Revised Version of the Bible</i>
PIBA	Proceedings of the Irish Biblical Association	SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
PILA	<i>Political Issues in Luke Acts</i> eds R J Cassidy / P J Scharper (Maryknoll Orbis, 1983)	SB	Sources Bibliques
		SBB	Stuttgarter Biblische Beitrage
		SBE	<i>Semana Biblica Española</i>
		SBFLA	<i>Studu Biblici Franciscani Liber Annuus</i>
PL	Patrologia Latina (Migne)		
PMK	<i>The Pasion in Mark Studies on Mark 14-16</i> , ed W H Kelber (Filadelfia Fortress, 1976)	SBJ	<i>La Sainte Bible de Jérusalem</i>
		SBLA	Society of Biblical Literature Abstracts
		SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
PNT	<i>Peter in the New Testament</i> , eds R E Brown et al (Nueva York Paulist, 1973)	SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Series
QD	Quaestiones Disputatae	SBLSBS	Society of Biblical Literature Sources for Biblical Studies
RA	<i>Revue Apologetique</i>		
RArch	<i>Revue Archéologique</i>	SBLSP	Society of Biblical Literature Seminar Papers
RB	<i>Revue Biblique</i>		
Rben	<i>Revue Benedictine</i>	SBS	Stuttgarter Bibelstudien
RDLJ	<i>Reimagining the Death of the Lucan Jesus</i> , ed D D Sylva (Bonner Biblische Beitrage 73, Frankfurt Hain, 1990)	SBT	Studies in Biblical Theology
		SBU	Symbolae Biblicae Upsalien-ses
REA	<i>Revue des Etudes Anciennes</i>	SC	Sources Chrétiennes
RechBib	Recherches Bibliques	ScEsp	<i>Science et Esprit</i>
RechSR	<i>Recherches de Science Religieuse</i>	SEA	<i>Svensk Exegetisk Årsbok</i>
REJ	<i>Revue des Etudes Juives</i>	SJT	<i>Scottish Journal of Theology</i>
RevExp	<i>Review and Expositor</i>	SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
RevQ	<i>Revue de Qumran</i>		
RevSR	<i>Revue des Sciences Religieuses</i>	SO	Symbolae Osloenses
RHPR	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses</i>	SPAW	<i>Sitzungsberichte der (koniglichen) Preussischen Akademie der Wissenschaften</i>
RHR	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>	SPNM	D P Senior, <i>The Passion Narrative According to Matthew</i>
RwB	<i>Rivista Biblica</i>		

	(BETL 39, Leuven Univ, 1975)	TQ	<i>Theologische Quartalschrift Theological Studies</i>
SRSTP	<i>Society and Religion in the Second Temple Period</i> , eds M Avi Yonah / Z. Baras (World History of the Jewish People 8, Jerusalem Massada, 1977)	TS	
		TSK	<i>Theologische Studien und Kritiken</i>
		TTK	Text and Testimony, eds T Baarda et al (A F J Klijn Festschrift, Kampen Kok, 1988)
ST	<i>Studia Theologica</i>	Today	<i>Theology Today</i>
Str-B	H L Strack / P Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i> (6 vols, Munich Beck, 1926-61)	TTZ	<i>Trierer Theologische Zeitschrift</i>
		TU	Texte und Untersuchungen
		TV	<i>Theologische Versuche</i> , eds J Rogge / G Schille (Berlin Evangelische Verlag)
StEv	<i>Studia Evangelica</i> (I = TU 73 [1959], II = TU 87 [1964], III = TU 88 [1964], IV = TU 102 [1968], V = TU 103 [1968], VI = TU 112 [1973], VII = TU 126 [1982])		En este anuario, el numero romano que distingue el volumen forma parte del titulo
		TZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
SuS	<i>Sein und Sendung</i>	UBSGNT	<i>United Bible Societies Greek New Testament</i>
SWJT	<i>Southwestern Journal of Theology</i>	VC	<i>Vigiliae Christianae</i>
		VCaro	<i>Verbum Caro</i>
TBT	<i>The Bible Today</i>	VD	<i>Verbum Domini</i>
TCSCD	<i>Theologia Crucis - Signum Crucis</i> , eds C Andresen / G Klein (E Dinkler Festschrift, Tubinga Mohr, 1979)	Vint	<i>Vie Intellectuelle</i>
		Vspir	<i>Vie Spirituelle</i>
		VT	<i>Vetus Testamentum</i>
TD	<i>Theology Digest</i>	WD	<i>Wort und Dienst</i>
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , eds G Kittel / G Friedrich (10 vols, Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1976), orig aleman (1928-73)	WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
		WW	<i>Word und Wahrheit</i>
		ZAGNT	M Zerwick / M Grosvenor, <i>An Analysis of the Greek New Testament</i> (2 vols Roma PBI, 1974, 1979)
TGI	<i>Theology und Glaube</i>		
TJCSM	<i>The Trial of Jesus - Cambridge Studies in Honour of C F D Moule</i> , ed Bammel (SBT, 2d series 13, Londres SCM, 1970)	ZAW	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
		ZBG	M Zerwick, <i>Biblical Greek</i> (Roma PBI, 1963)
TJT	<i>Toronto Journal of Theology</i>	ZBTJ	<i>Zur Bedeutung des Todes Jesu</i> , ed F Vierung (Gutersloh Mohn, 1967)
TLOTC	<i>The Language of the Cross</i> , ed A Lacomara (Chicago Franciscan Herald, 1977)	ZDMG	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft</i>
TLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i>	ZDPV	<i>Zeitschrift der Deutschen Palastina-Vereins</i>
TNTSJ	<i>The New Testament and Structuralism</i> , ed A M Johnson, Jr (Pittsburgh Theol Monograph 11, Pittsburgh Pickwick, 1976)	ZKT	<i>Zeitschrift für Katholische Theologie</i>
		ZNW	<i>Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft</i>
TPNL	V Taylor, <i>The Passion Narrative of St Luke</i> (Cambridge Univ, 1972)	ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>
TPQ	<i>Theologisch-Praktische Quartalschrift</i>	ZWT	<i>Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie</i>

## Otras siglas y abreviaturas

AS	Versión siríaca antigua de la Biblia	Q	cos, con respecto al pasaje citado
AS <sup>cur</sup>	Tradición curetoniana de AS		<i>Quelle</i> o fuente de material compartido por Mateo y Lucas pero ausente de Marcos
AS <sup>sin</sup>	Tradición sinaítica de AS	RP	Relato de la pasión. Los relatos de la pasión de los evangelios canónicos, que, por lo general, en este libro coinciden con los textos siguientes: Mc 14,26-15,47; Mt 26,30-27,66; Lc 22,39-23,56; Jn 18,1-19,42
AT	Antiguo Testamento		
a.u.c.	<i>Anno urbis conditae</i> o <i>ab urbe condita</i> (un determinado año desde la fundación de Roma)		
i.e.	id est, "esto es", "es decir"		
LXX	Traducción griega del AT, llamada Septuaginta o de los Setenta	TM	Texto masorético del AT, o Biblia hebrea clásica
ms., mss.	manuscrito(s)		Vulgata
NT	Nuevo Testamento	Vg.	Vetus Latina
par.	Paralelo(s) en uno o en los otros dos evangelios sinópti-	VL	

Se emplean en la presente obra las siglas y abreviaturas habituales para los libros de la Biblia y los manuscritos del mar Muerto (para mayor información acerca de dichos manuscritos, véase *NJBC* 67,82-95) El AT en general y los salmos en particular son citados por el número de capítulo y versículo hebreo. Esto se ha mantenido como norma incluso al tratar sobre pasajes de los LXX. Será útil recordar a los lectores que, en los salmos, el número de los LXX es frecuentemente una unidad menor que el número hebreo (p. ej., Sal 22 del texto hebreo es Sal 21 de los LXX). Similarmente, en *KJV* y *RSV* y otras versiones de la Biblia de uso muy habitual, el número correspondiente al *versículo* suele ser una menor que en el texto hebreo (p. ej., Sal 22,2 del hebreo es Sal 22,1).

Los nombres *Marcos*, *Mateo*, *Lucas* y *Juan* son aplicados lo mismo a los evangelistas que a los respectivos evangelios. No se hace ninguna suposición sobre la identidad de dichos autores; así, utilizado en referencia al evangelista, *Juan* significa el principal autor del evangelio según Juan, quienquiera que fuese. Se emplea *Marcos/Mateo* allí donde Marcos y Mateo (evangelios o evangelistas) están tan próximos que prácticamente presentan los mismos datos o puntos de vista.

Un asterisco después del nombre de un manuscrito de la Biblia indica la lectura por parte del copista original, prescindiendo de adiciones o cambios posteriores. Las secciones (= capítulos) del presente libro están marcados con el signo §, más un número del 1 al 48. Las citas dentro de la obra emplean ese signo con el correspondiente número de sección (véase el encabezamiento de las páginas para encontrar más fácilmente la sección indicada).

## Prólogo y reconocimientos

El relato de la pasión (en adelante, RP), con su desarrollo desde el prendimiento, el proceso y la condena hasta la ejecución y la sepultura (por tanto, desde Getsemaní hasta el sepulcro), constituye en cada evangelio la acción seguida más extensa narrada acerca de Jesús. *Estéticamente*, ha arrebatado la atención e imaginación de escritores (representaciones dramáticas de la pasión), artistas plásticos y músicos más que ninguna otra sección de los evangelios. *Literariamente*, los instantes emblemáticos de la pasión han dejado su marca en el lenguaje y en las imágenes: las treinta monedas de plata, el beso de Judas, el canto del gallo, el acto de lavarse Pilato las manos. *Históricamente*, la muerte de Jesús fue el momento más público de su vida, al cruzarse en su camino personajes conocidos del judaísmo o de la historia secular (Caifás, Anás, Pilato). De hecho, junto con "nació de la virgen María", la otra frase que pasó a formar parte del credo, "padeció bajo el poder de Poncio Pilato", se ha convertido en un indicador de que la fe cristiana sobre el Hijo de Dios está anclada en el personaje humano Jesús, de la historia real. *Teológicamente*, los cristianos han interpretado la muerte de Jesús en la cruz como el elemento clave del plan de Dios para la justificación, redención y salvación de todos. *Espiritualmente*, el Jesús de la pasión ha sido el centro de meditación cristiana para innumerables aspirantes a discípulos que toman en serio la petición del Maestro de cargar con la cruz y seguirlo. *Pastoralmente*, la pasión constituye el eje de la cuaresma y de la semana santa, el tiempo más señalado del calendario litúrgico. La costumbre cuaresmal de la predicación tiene en la pasión el tema más frecuente de los sermones. En suma, desde cualquier punto de vista, el relato de la pasión es medular entre todos los relatos del cristianismo.

Esa centralidad se percibe en la inmensa producción literaria acerca de la pasión, que es estudiada desde todos los ángulos. Aunque yo había es-

crito comentarios al evangelio y las cartas de Juan, así como a los relatos de la infancia evangélicos, ningún trabajo anterior me exigió una investigación tan prolongada ni un contenido bibliográfico tan amplio. Si sumase todo el tiempo invertido en la presente obra, seguramente resultaría que le he dedicado no menos de diez años de labor sostenida. Las bibliografías en ella ofrecidas (que suman unas setenta páginas) constituyen un testamento de mi gratitud hacia todos aquellos de los que he aprendido sobre el RP. Aun así, a pesar de mis esfuerzos por abarcar en reconocida mención todos los trabajos precedentes, doy por seguro que faltan algunos. Pero se trata de omisiones involuntarias, por las que pido perdón de antemano a mis críticos, en la certeza de que me harán el servicio de señalarlas.

Paradójicamente, la misma profusión de escritos sobre el RP creaba la necesidad de una obra que reuniese los puntos de vista y planteamientos dispersos, entresacase de ellos lo verdaderamente valioso y lo organizase (con nuevas aportaciones, espero). Que yo sepa, no existe ningún comentario en gran escala sobre los cuatro RP evangélicos como el intentado aquí, una empresa ciertamente problemática y quizá hasta descabellada. Existen muchos comentarios a los RP de los evangelios, estudiados por separado. Pero, en vez de embarcarme en la producción de otro de esos estudios consecutivos o “verticales”, tomé la controvertible decisión de presentar la pasión mediante un tratamiento “horizontal”, estudiando cada RP de los cuatro evangelios de manera simultánea. Tal lectura, que personalmente encuentro interesantísima, ha sacado a la luz importantes ideas y matices que acaso se perderían en una obra donde se comentase, completo, un RP tras otro. (Permítaseme tranquilizar a quienes puedan alarmarse por mis lecturas “horizontales”: no tienen como objetivo la armonización. Además, he realizado un gran esfuerzo para no perder la cadena “vertical” de pensamiento propia de cada evangelio leído de manera seguida.) Cada capítulo de introducción pergeñará los problemas, extremadamente dificultosos, que presentan los RP. Cuántos de ellos he logrado resolver, es algo que ignoro. Sin embargo, tengo la esperanza de haber reunido en una obra clarividentes percepciones pretéritas y actuales, que hacen del estudio de la pasión una tarea en extremo gratificante.

Una preocupación principal ha sido buscar la máxima inteligibilidad sin menoscabo de la erudición, para así servir a grupos diversos: especialistas en temas bíblicos, predicadores, estudiantes de religión o teología y de la Biblia, cristianos que quieran ahondar sus conocimientos, y personas de cualquier creencia religiosa interesados en saber acerca de la pasión y muerte de Jesús. Con este propósito de elaborar un comentario útil para un amplio sector de público, me he esforzado en hacer accesibles temas ciertamente arduos, aun cuando ello exigía una mayor extensión. Por

ejemplo, en las referencias a los libros bíblicos, muchos comentarios se limitan a mencionar por número de capítulo y de versículo los pasajes pertinentes, esperando que los lectores tiren de Biblia y busquen el lugar en cuestión. En una época en que la comunicación más fácil y fluida se ha vuelto una exigencia, tal aspiración me parece ilusoria. Por eso, muy a menudo, he preferido ofrecer el texto de los pasajes citados, asegurándome así de que los lectores conocen la base bíblica de la cuestión tratada. He utilizado, sí, bastantes abreviaturas (cuya relación completa figura en los preliminares de esta obra); pero, ante el esoterismo de las correspondientes a antiguas obras, textos y versiones, he optado por escribir los títulos completos para no espantar a lectores que, de lo contrario, tendrían que habérselas con el equivalente bíblico a las listas del mercado de valores. Al mencionar las fechas he utilizado, como en *El nacimiento del Mesías (The Birth of the Messiah)*, las abreviaturas correspondientes a “antes de Cristo” (a. C.) y “después de Cristo” (d. C.), en coherencia con el citado trabajo y en consideración a la inteligibilidad y aceptación general, cosas ambas de las que aún carecen las denominaciones “antes de la era cristiana” (AEC) y “era cristiana” (EC).

Paso a ofrecer ahora algunas indicaciones sobre el modo en que he ordenado los materiales, así como unas cuantas sugerencias preliminares que pueden contribuir a una mejor comprensión de la obra. *Primero:* ya se tenga intención de leer el Comentario entero o consultar pasajes sueltos, es esencial la lectura de §1, en la INTRODUCCIÓN, para entender mis puntos de vista y los supuestos de que parto. El lector debe conocer lo que el autor cree estar haciendo. *Segundo:* después de la INTRODUCCIÓN, la pasión, se encuentra dividida en cuatro “actos”, algunos de los cuales constan de dos “escenas”. La cuádruple división (oración/prendimiento; proceso judío; proceso romano; crucifixión/sepultura) ciertamente concuerda con el desarrollo de la pasión en los evangelios sinópticos, aunque cabe discutir si el material, más breve, de Juan en los actos I y II justificaría en su caso tal división. El empleo de “acto” y “escena” para designar las divisiones refleja mi concepción de los relatos evangélicos como narraciones dramáticas, algo que dejaré explicado en §1. *Tercero:* al comenzar en §5 el comentario propiamente dicho del texto del RP, siempre presento primero una traducción literal de los pasajes sometidos a estudio. Permítaseme subrayar, por cierto, lo penosamente literal —a veces hasta el punto de la torpeza— que es esa traducción. Probablemente, la mayor parte de los lectores no se dedicarán al estudio del Nuevo Testamento (NT) griego y, por tanto, sin esa traducción literal, quizá no percibirían importantes variaciones en las distintas descripciones evangélicas de la misma escena. Por ejemplo, aunque mi traducción mecánica de las partículas *kai* y *de* como “y” y “pero” no hace justicia a las sutilezas de la lengua griega, permite al lector darse

cuenta de modos de elaborar las frases que los especialistas consideran importantes para las discusiones sobre fuentes. Las traducciones de los pasajes del Antiguo Testamento (AT), ya sean del hebreo o del griego, tienen un carácter muy literal (incluso en pasajes donde hubiera sido preferible disponer de mayor libertad, para respetar las sensibilidades modernas en relación con las referencias pronominales a Dios). El objeto de tal fidelidad es poner de relieve las bases que esos pasajes ofrecen para los RP. Una traducción más idiomática de los RP o del AT habría disimulado las peculiaridades y paralelos de las frases. El lector sabrá comprender que estas traducciones literales son sólo una herramienta de estudio y que, en consecuencia, no están destinadas a ser leídas en público ni juzgadas por sus méritos literarios. (Para apreciar las restricciones impuestas por la literalidad en esta obra, donde es preciso comparar exactamente cuatro versiones evangélicas de una misma escena, basta cotejar la traducción de los relatos joánicos de este libro con los ofrecidos en mi comentario a Juan [BG]).

*Cuarto:* al estudiar el texto evangélico de cada pasaje, he dividido mis observaciones en COMENTARIO y ANÁLISIS. (El sistema de notas informativas iniciales empleado en *El nacimiento del Mesías* resultaba poco práctico en la presente obra, puesto que pasajes de cuatro evangelios diferentes eran comentados en la mayor parte de las secciones. Las notas a pie de página ofrecen con no menos eficacia la oportuna información.) El comentario trata de descubrir y explicar lo que los evangelistas querían transmitir con el pasaje; es, con mucho, la parte más importante de mi trabajo y recibe una atención primordial. Después del comentario figura en cada sección (o al final de un grupo pertinente de secciones) el análisis, mucho más breve. En él se estudia la posible dependencia de un evangelio con respecto a otro, las tradiciones preevangélicas propuestas y factores relativos a la historicidad: cuestiones ineludibles, abordadas por la necesidad de teorizar, pero de ningún modo medulares en un comentario. El examen de la disposición o estructura del pasaje, que considero muy importante, puede influir en el comentario y (menos concretamente) en el análisis.

*Quinto:* la bibliografía general, que constituye §3, enumera los escritos relativos a la pasión en general o a todo el RP de un determinado evangelio. Antes de cada división principal (acto, escena) del comentario se encuentra la correspondiente BIBLIOGRAFÍA DE SECCIÓN, relativa a todas las secciones de dicha división. Para facilitar el estudio de ellas, la última de cada sección indica en qué lugar de la respectiva bibliografía de sección se encuentra la literatura pertinente. Las citas de escritos en cualquiera de las bibliografías comprenden el apellido del autor, la primera letra de su nombre y el título abreviado del escrito (generalmente la primera palabra). Si la obra citada no va a aparecer en la bibliografía (ni en ningún otro lugar porque, aun siendo oportuna para un determinado punto, toca sólo tangencial-

mente la pasión), entonces se ofrece una mención completa de ella en el momento de la cita. El ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO, el primero de los índices incluidos al término del volumen final de esta obra, permite al lector encontrar todos los escritos que han sido citados en uno u otro formato. *Sexto:* el último de esos índices ha sido concebido para que resulte útil de diferentes maneras. Con vistas al comentario, he dividido el RP en cuarenta y ocho secciones, a veces con toda una sección dedicada a un pasaje sólo existente en uno de los cuatro evangelios. Para encontrar la traducción continua de un determinado evangelio, el lector debe hacer uso del ÍNDICE DE PASAJES EVANGÉLICOS, donde el RP completo de cada evangelio aparece de forma seguida. En una columna situada junto a la traducción, indico las páginas del comentario en las que cada versículo o grupo de ellos tiene su análisis principal. Por consiguiente, quien desee información sobre una sección del RP puede encontrar muy rápidamente indicaciones por medio de este índice.

Pasando a los reconocimientos, permítaseme recordar que, sobre los RP, he impartido a lo largo de los años numerosas tandas de conferencias y retiros, así como cursos semestrales (una vez en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma y varias en el Seminario Teológico de Union); pues bien, no hubo ocasión que en que no enriqueciera mis conocimientos con las preguntas y tesis de oyentes y estudiantes. Durante dos semestres sabáticos en que, día tras día, fui a leer a la biblioteca del Instituto Bíblico, los excelentes bibliotecarios y demás personal de dicha institución, especialmente Henry Bertels SJ y la Hna. Colette Auger PM, me prestaron la más amable y valiosa ayuda en mi penoso avance entre la bibliografía. El Dr. Cecil White, el bibliotecario del Seminario de St. Patrick (Menlo Park, California), y Seth Kasten, encargado de sección de libros de consulta en el Seminario de Union, demostraron una increíble capacidad para dar con la pista de lo que yo consideraba imposible de encontrar. Eileen Tobin y Julie Galas mecanografiaron de nuevo parte mis textos, mientras yo enseñaba en Union. En una anterior encarnación como alumna mía, la profesora Jennifer Glancy, de Le Moyne College, pasó mi bibliografía, contenida en engorrosos montones de fichas, a mucho más flexibles ficheros informáticos. Angela Bauer, estudiante de postgrado en Union, revisó las referencias bíblicas del original, en beneficio de la exactitud. A todos estos amigos, que siempre hicieron más de lo que yo tenía derecho a esperar, gracias de todo corazón.

Preparando como alumno un trabajo para un seminario que yo estaba impartiendo sobre el RP, el profesor Marion Soards, del Seminario Teológico Presbiteriano de Louisville, compuso en esbozo un examen de las teorías sobre un RP premarcano; ahora, gentilmente, ha permitido que apareciese en forma plenamente desarrollada como APÉNDICE IX de la pre-

sente obra. También he aprendido mucho de su tesis doctoral sobre el RP lucano, de sus continuas contribuciones a este campo y de su consejo amistoso. El profesor David Noel Freedman, que me regaló su sabio consejo como editor literario de otros comentarios míos, ha tenido la generosidad de prestarme una vez más su ayuda, leyendo los originales y aportando, tanto en lo referente a estilo como a contenido, numerosas e importantes observaciones, que he incorporado. Grande es mi deuda con él. El profesor John Kselman, de la Escuela de Teología de Weston, rindiéndome desinteresadamente el servicio que me había prestado en muchas otras ocasiones, revisó las 2.700 hojas de mis originales mecanografiados. Gracias a su aguda percepción, ahora hay muchas más frases fluidas y muchos menos errores. Considerando este PRÓLOGO y §1 de la INTRODUCCIÓN esenciales para establecer el tono deseado, estuve trabajando en ellos hasta alcanzar el grado de familiaridad que impide ver los defectos; entonces el profesor Phyllis Tribble, de Union, supo captarlos con su mirada libre de pitañas mentales e introducir considerables mejoras. También fueron muchos los que respondieron a mis peticiones de información y referencias, incluidos los miembros de seminarios sobre la pasión habidos en las asambleas anuales de la Sociedad de Literatura Bíblica y la Sociedad de Estudios del Nuevo Testamento. Aunque no intentaré nombrar a todas las personas con quienes estoy en deuda, sería grave injusticia no mencionar a dos que me han prestado una ayuda importante: Joseph A. Fitzmyer, SJ, un amigo desde hace cuarenta años y siempre un modelo de precisión, y el profesor Burton L. Visotzky, del Seminario Bíblico Judío de Nueva York, que a lo largo de los años ha sido un verdadero maestro para mí en temas judaicos.

El *Nacimiento del Mesías* salió a la luz por primera vez en 1977. De gran estímulo me sirvieron las muchas cartas de lectores y del clero, tanto protestante como católico, quienes me decían que ese volumen les había permitido apreciar mejor el valor de los relatos de la infancia para la espiritualidad, la predicación y el entendimiento de la figura de Jesús. Me gustaría pensar que *La muerte del Mesías*, siendo una obra compañera de la anterior, resulte no menos útil. Pero cualquiera que pueda ser el juicio de otros, doy gracias a la providencia de Dios por haber permitido que emplease tantos años de mi vida en comentar los relatos bíblicos sobre el nacimiento y la muerte de Jesús. No sólo he aprendido más acerca de aquel para quien "Mesías" (*Christos*) se convirtió en un segundo nombre, sino que he llegado a estimar sobremanera la habilidad de los evangelistas, sin cuya contribución no sería conocido ese nombre en toda su profundidad. En cuanto a la aparente condición de obras antípodas de *El nacimiento del Mesías* y *La muerte del Mesías*, creo que no soy el primero en pensar que existe compatibilidad entre ambos temas. Un poema de John Donne,

"Sobre la anunciación y la pasión"<sup>1</sup>, celebró la coincidencia de que, en 1608, el 25 de marzo, festividad de la Anunciación de María, fuese también Viernes Santo, quedando así conectadas la concepción y la crucifixión del Mesías. Un perspicaz amigo de nuestra época de estudiantes en Baltimore, Marco Gnerro, que atrajo mi atención sobre dicho poema, señaló esta estrofa tan expresiva de la continuidad de los acontecimientos:

Las fiestas de este día, más todo lo intermedio,  
la vida del Señor aúnan en compendio  
(como el Este, en extremo, del mapa Oeste es):  
el *Ave* del arcángel y el *Consumatum est*.

Un sorprendente número de personas han preguntado si tengo pensado tratar sobre *La resurrección del Mesías*, para de este modo llegar a una trilogía. Tras responder con indignación fingida que ya he escrito dos libros sobre la resurrección (omitiendo a propósito que ninguno de ellos es un verdadero comentario), les digo categóricamente que no abrigó semejante proyecto. Tengo en perspectiva, sí, profundizar en esa cuestión... pero de forma "personalísima y directa".

Miércoles de Ceniza  
24 de febrero de 1993

<sup>1</sup> *The Divine Poems of John Donne*, ed. N. Gardner (Oxford: Clarendon, 1966) 29.



# INTRODUCCIÓN

*A modo de introducción se ofrece una descripción de la perspectiva interpretativa desde la que ha sido escrito este Comentario, seguida de unas consideraciones de carácter general sobre las interrelaciones de los cuatro evangelios y sus relatos de la pasión. Completa todo ello una bibliografía compuesta de obras sobre la pasión en general y sobre todo el relato de la pasión de cada uno de los evangelios.*

## Perspectiva de este Comentario

Permítaseme enunciar en una frase (sin pretensiones de elegancia estilística ni de profundidad filosófica) la finalidad principal de esta obra: *explicar detalladamente lo que los evangelistas intentaron transmitir y transmitieron a sus auditorios mediante sus relatos de la pasión y muerte de Jesús*. El examen por partes de esta declaración de objetivos nos servirá de introducción a los problemas del RP. Seguidamente, trataremos sobre el nexo de esta declaración con cuestiones de historia y teología.

### A. ¿Qué intentaron comunicar los evangelistas a sus auditorios por medio de sus relatos?

#### 1. *Los evangelistas*

El tema que nos ocupa es la pasión de Jesús. Comprensiblemente, existe el deseo de saber lo que Jesús dijo, pensó e hizo en las últimas horas de su vida. Pero él no escribió un relato de su pasión, como tampoco lo escribió ninguno de los testigos presenciales de ella. Disponemos, eso sí, de cuatro relatos *diferentes*, escritos entre treinta y setenta años después, en los evangelios de Marcos, Mateo, Lucas y Juan<sup>1</sup>, todos los cuales dependían

---

<sup>1</sup> La datación es aproximada, aunque, posiblemente, los cuatro evangelios fueron escritos en la segunda mitad del siglo I d. C. La mayoría de los especialistas datan Marcos al final de la década 60-70, antes de la destrucción del templo de Jerusalén, pero el número de los que creen que fue escrito poco después del año 70 va en aumento (Ernst, Gnllka, Pesch, Smithtals). La datación de Lucas-Hechos suscita más debate que la de Mateo, si bien en ambos casos la opinión mayoritaria la sitúa en torno al año 85. A Juan se le suele asignar la década de los noventa, con redacción final en 100-

de la tradición recibida de una (o más de una) generación intermedia<sup>2</sup>. Esa tradición no se conservó, aunque a veces es posible percibir las líneas generales de su contenido. Cuando nos ponemos a reconstruirla o, más osados todavía, a reconstruir la situación real del mismo Jesús, estamos especulando. En cambio, cuando nos atenemos a los textos de los evangelistas, nos movemos sobre un terreno mucho más firme, puesto que no hay necesidad de reconstruir sus relatos.

La visión general de la pasión presentada por cada evangelista es uno de los componentes principales de nuestro estudio. Comparando los cuatro RP advertimos una similitud entre todos ellos en el orden de los sucesos narrados pero una considerable diferencia en el contenido. Cada evangelista organizó los materiales al servicio de una diferente presentación de la pasión. Interpretar esa visión debe tener primacía sobre la especulación acerca de la tradición anterior o de la situación de Jesús. Así, por ejemplo, Marcos/Mateo, Lucas y Juan<sup>3</sup> recogen tres diferentes dichos como las últimas palabras de Jesús en la cruz. Resulta tentadora la posibilidad de especular sobre la realidad preevangélica remontándose hasta Jesús. ¿Pronunció él los tres dichos (aunque sólo uno de ellos pudo constituir sus últimas palabras), o nada más que uno? ¿O acaso no procede de Jesús ninguno de los tres, y habría que buscar el origen en la tradición intermedia? Pese a tal incertidumbre, la principal tarea del comentarista consiste en explicar cómo las últimas palabras recogidas en Marcos/Mateo, en Lucas y

110. (Hay intentos esporádicos de revisar las dataciones de los evangelios haciéndolas retroceder bastantes años, pero hasta ahora no han sido lo suficientemente convincentes para obtener un apoyo significativo entre los críticos.) Hay también referencias de la pasión en “evangelios apócrifos” como *EvPe* y el *Evangelio de Nicodemo (Hechos de Pilato)*; pero, como mantendremos en el comentario (véase APÉNDICE I para *EvPe*), tales escritos son de época más tardía y no añaden ni un solo dato histórico a lo que sabemos de la pasión por los evangelios canónicos. Sirven, eso sí, como importantes testimonios de cómo era percibida y narrada la pasión en un período posterior.

<sup>2</sup> Cualquier introducción al NT situada en la línea de lo normal señalará las razones para esta conclusión. Ningún evangelio identifica a su autor. Las habituales designaciones de los evangelios (p. ej., “El evangelio según Mateo”) proceden de finales del siglo II y representan una prudente estimación de autoría efectuada por los eruditos de la Iglesia de entonces, que estaban reuniendo tradiciones y conjeturas relativas a la atribución de los escritos. A esto hay que añadir una cautela: el antiguo concepto de autoría era menos estricto que el nuestro y a veces identificaba la autoridad en que se apoyaba la obra (aunque la relación fuera lejana), sin mencionar a quien la había escrito.

<sup>3</sup> Entre Marcos y Mateo hay menos diferencia de la que se encuentra en comparaciones entre Marcos/Mateo, Lucas y Juan; por eso, muy a menudo, veremos tres formas distintas de un mismo versículo. Sobre el uso de estos nombres, véase la explicación al final de las SIGLAS Y ABREVIATURAS.

en Juan concuerdan con la presentación de Jesús en los RP de estos evangelios.

Las propias circunstancias anteriores pudieron influir en lo que trataba de comunicar cada evangelista. Los cuatro conocían la Escritura judía, pero ¿en qué lengua? A veces, la Escritura hebrea difiere considerablemente de la antigua traducción griega de los LXX y de los targumes, o traducciones al arameo (la mayor parte de las cuales son posteriores a los LXX). Existen indicios de que Mateo y Juan podrían haber sabido arameo y/o hebreo, mientras que Marcos y Lucas sólo habrían sabido griego. Los RP mencionan lugares jerosolimitanos como el pretorio y el Gólgota. Pero, ¿cuántos de los evangelistas habían puesto alguna vez los pies en Jerusalén?<sup>4</sup> Los que habían estado allí habrían escrito con conocimiento; los que no, haciendo uso de la imaginación. Se puede ver la importancia de esta cuestión en la rasgadura del velo del santuario, mencionada en los tres evangelios. En el templo había varios velos con diferentes usos y adornos (descritos por Josefo), y se han desarrollado diversas interpretaciones del episodio, dependiendo de cuál fuese, a juicio del autor, el velo rasgado y el significado de ese velo. Pero, ¿sabían todos los evangelistas o alguno de ellos que en el templo había diferentes velos? ¿Había visto jamás alguno el edificio del templo o el velo con adornos? La rasgadura pudo ser entendida de diferentes maneras si alguno de los evangelistas había visto el velo y los otros no. Por consiguiente, en nuestro comentario de cuatro versiones de una misma escena, las similitudes no deben impedirnos ver la individualidad de cada evangelista.

## 2. *Intentaron transmitir y transmitieron*

Los evangelistas escribieron, hace aproximadamente mil novecientos años, en un mundo social y culturalmente muy distinto del nuestro. Los defensores de la interpretación literal de la Biblia parecen pensar que los textos evangélicos pueden ser leídos como si Jesús se dirigiera a un público de hoy. Pero lo cierto es que Jesús era un judío del primer tercio del siglo I, que hablaba, pensaba y actuaba como tal<sup>5</sup>. Los escritos de su época

<sup>4</sup> Entre los cuatro, Juan es el que manifiesta un conocimiento más preciso de Palestina (*BGJ* I, XLII).

<sup>5</sup> Algunos podrían ver en esta afirmación una sospechosa tesis de crítica histórica, cuando en realidad refleja el más ortodoxo concepto cristiano de la encarnación, por la que el Hijo de Dios se hizo hombre en un determinado momento de la historia y se asemejó a sus contemporáneos en todo, menos en el pecado. La ortodoxia cristiana no debería encontrar inconveniente en tal afirmación, siempre que la expresión “un

pueden proporcionarnos alguna idea sobre su posible mentalidad, pero no podemos entenderla como entendemos la de nuestros contemporáneos. Con los evangelistas encontramos un problema similar e incluso más grave, puesto que sabemos más de Jesús que de ellos. Por ejemplo, sabemos con bastantes probabilidades de certeza que estaban activos en el último tercio del siglo I, pero más difícilmente podríamos dilucidar si eran judíos o gentiles<sup>6</sup>. Pese a estas limitaciones, no constituye un misterio irresoluble lo que los evangelistas intentaron transmitir o transmitieron por medio de sus escritos. Sus palabras y frases tienen sentido, en su mayor parte, y lo que narran no es complicado. En ocasiones resulta necesario hacer conjeturas sobre razones o motivos, pero es posible conocer en gran medida lo que los que los evangelistas intentaron comunicar a su público del siglo I.

En cuanto a la importancia de ese conocimiento, hoy la mayoría de las personas se interesan por lo que los evangelios pueden significar para su vida. A lo largo de los siglos, la teología y la proclamación cristiana han tratado de traducir a nuevos tiempos y circunstancias el mensaje expresado en los evangelios, y espero que el presente Comentario contribuya a esa tarea. Idealmente, un comentario podría cumplir esa función modernizadora, no sólo aclarando el antiguo mensaje, sino también teologizando y anunciando para cubrir las necesidades actuales. Los comentaristas no pueden desentenderse, claro está, de las cuestiones contemporáneas más generales; de hecho, tales cuestiones suelen configurar las preguntas que ellos plantean a los textos (p. ej., este Comentario tendrá presente el modo en que los cristianos han culpado a los judíos de la muerte de Jesús y los han perseguido [con no menos rigor, por cierto, en nuestra misma época]). Pero los lectores de un comentario son diversos; viven en diferentes situaciones y quizá incluso en diferentes décadas de estos tiempos de cam-

judío” no vaya precedida del adverbio “sólo”. Se considera que la Biblia, como “palabra de Dios”, tiene significado para todos y en este sentido “habla a todos”. Pero las palabras históricas de Jesús fueron pronunciadas en una determinada época y lengua (el arameo), dirigidas a un determinado auditorio y puestas por escrito en tiempos posteriores y en otra lengua (el griego) para otro público, y hoy son leídas en otras lenguas y por otras gentes. Obviamente, no podemos dejar de tener en cuenta todas estas diferencias, puesto que afectan al significado.

<sup>6</sup> Estoy juzgando a los autores de los evangelios por los indicios presentes en los textos que escribieron, no por ninguna de las tradiciones sobre su identidad. No veo ninguna razón de peso para pensar que quienes escribieron Marcos, Mateo, Lucas y Juan no fueran judíos. El autor de Lucas conoce bien la Biblia griega, aunque no, al parecer, las costumbres familiares judías (en 2,22 indica que ambos padres eran purificados después del nacimiento de un hijo varón); pudo haberse convertido al judaísmo antes de alcanzar la fe en Jesús.

bios veloces. Ningún comentarista puede imaginar los intereses y necesidades de todas las personas que vayan tomar su libro sobre la pasión y muerte de Jesús. En congruencia con ello, mi objetivo primario es facilitar un sólido entendimiento del mensaje intentado transmitir y transmitido por los evangelistas en el siglo I y proporcionar así elementos para que los mismos lectores puedan efectuar una interpretación razonada de la pasión.

En ese propósito, me opongo tenazmente a la idea de que el único significado válido sea el que tiene coherencia con el mundo contemporáneo. De hecho, el sentido que los lectores actuales captan en los evangelios debe ser relacionado con el que los evangelistas intentaron transmitir y transmitieron a sus auditorios (aunque no se limita a él ni es necesariamente idéntico a él). Tal significado guarda relación a su vez con la manera de entenderse a sí mismos de los grupos religiosos que nos legaron la Escritura. Quizá la conexión con el mundo de Shakespeare no sea un factor esencial en la interpretación de las obras shakespearianas; pero, tratándose de la Biblia, su carácter teológico hace la situación muy diferente. Los judíos se ven a sí mismos en continuidad con los israelitas a los que se dirigieron Moisés y los profetas y sabios de la Escritura hebrea; en consecuencia, se sienten vinculados por la misma palabra divina. Del mismo modo, la insistencia teológica de los cristianos en el aspecto apostólico implica continuidad con la generación que proclamó el contenido de los evangelios en el siglo I (el rechazo de un evangelio totalmente distinto se remonta a un pretérito tan lejano que ya está atestiguado en Gál 1,6-9). Quienes creen que los autores bíblicos recibieron inspiración de Dios para comunicar un mensaje por escrito serán los más insistentes en afirmar que el significado para hoy debe ser relacionado con el significado que intentaron transmitir y transmitieron los autores inspirados. (De hecho, quizá sea necesario convencerlos de que puede haber un valor añadido, es decir, un significado para hoy que va más allá del pretendido en el siglo I, a causa de ciertas preguntas planteadas a la Biblia que nunca pasaron por la mente de los autores antiguos.)

Al insistir en que es tanto posible como importante conocer el antiguo mensaje, he utilizado repetidamente los verbos “intentar” y “transmitir”. Con ello he querido dejar constancia de una compleja situación. La importancia de “transmitir” es relativamente obvia. De la tradición cristiana relativa a Jesús, ciertamente conocían los evangelistas más de lo que decidieron transmitir en sus evangelios; Jn 21,25 lo afirma. Por eso debemos mantener cierta actitud de desconfianza hacia los argumentos negativos basados en el silencio, como si no escribir equivaliera a no saber. Ahora bien, la exégesis puede explicar únicamente lo que los evangelistas comunicaron por escrito. El resto es especulación.

Cuestión más delicada es la relación entre lo que las palabras escritas transmiten y lo que los evangelistas intentaron transmitir. Hay una serie de posibilidades. Según la habilidad de quien escribe, un escrito puede transmitir lo que el autor pretende, o menos, o más, o algo distinto de lo que el autor quería o tenía previsto. Como ejemplo del último caso se suele señalar lo que hemos llamado “valor añadido”: nuevas generaciones ven en el texto posibilidades que, si bien concuerdan con él, van más allá de las intenciones del autor. Aunque importantes, los valores añadidos no son uno de los aspectos principales de este Comentario. Mi preocupación se centra sobre todo en el significado que surge de postular una correspondencia general entre lo que el autor intentaba comunicar y lo que comunicó. Por vía de excepción, pues, tendré que alertar a los lectores de casos en que las palabras no parecen comunicar lo que el autor deseaba. Muy razonablemente se podrá objetar: “¿Cómo puede un intérprete moderno saber que autores antiguos pretendían comunicar algo diferente de lo que transmiten sus palabras? A veces, la única clave se encuentra en otros pasajes. Por ejemplo, a diferencia de Marcos/Mateo, Lucas no da noticia de una flagelación de Jesús por los soldados romanos; en consecuencia, el antecedente del elíptico “ellos” de 23,26 (los que llevaban a Jesús para crucificarlo), es gramaticalmente “los jefes de los sacerdotes, los dirigentes y el pueblo” de 23,13. Muchos comentaristas podrían leer este pasaje como un deliberado intento por parte de Lucas de presentar a los judíos como los agentes de la crucifixión. Sin embargo, no es nada insólito el descuido en la utilización de los antecedentes. De hecho, a veces, Lucas deja que desear como revisor de sus propios textos. Al omitir la flagelación, no tiene en cuenta la profecía de Jesús sobre sí mismo anunciando que sería azotado (18,33), por lo cual la deja incumplida. Además, acaba aclarando (23,26) que en la ejecución intervinieron soldados (romanos), y en otros lugares señala que los gentiles mataron a Jesús (18,32-33; cf. Hch 4,25-27). Vemos, pues, que el sentido gramatical de lo escrito por Lucas no se corresponde muy probablemente aquí con el significado que él intentó transmitir. El comentarista debe tener presente esta diferencia.

No obstante, sólo raramente será oportuna la interpretación que distinga entre lo escrito y lo que se pretendió escribir. Los comentaristas encuentran muy a menudo contradicciones en las narraciones evangélicas y consideran que el texto, en su estado actual, no pudo haber sido escrito por un solo autor, o bien que éste combinó diversas fuentes sin darse cuenta de que eran incompatibles. Tales conjeturas no pueden ser tachadas de absurdas, pero las probabilidades de acierto se hallan en otra dirección. Los textos, tal como ahora están, tuvieron sentido para alguien en la antigüedad, y lo que parece contradictorio a los intérpretes modernos, quizá

no lo sea realmente. Por ejemplo, algunos comentaristas sostienen que los sucesos situados por Marcos/Mateo entre el prendimiento de Jesús y la crucifixión fueron demasiados para haber ocurrido en una noche. Ahora bien, redistribuir esos acontecimientos a lo largo de un período de tiempo más prolongado, ¿no sería contrario a la intención de los evangelistas de describir todo el proceso como precipitado y pletórico de eventos porque las autoridades judías querían ejecutar a Jesús sin dar la menor oportunidad a que el pueblo reaccionara y causara disturbios (Mc 14,2; Mt 26,5)? Otros podrían encontrar una contradicción entre Mc 14,50, que dice de los discípulos “lo abandonaron y huyeron”; Mc 14,51, donde todavía un joven va siguiendo a Jesús, y Mc 14,54, que presenta a Pedro siguiéndolo a distancia. En este tipo de relato, ¿se trata de verdaderas contradicciones, o son medios acumulativos de ilustrar el fallo de los discípulos? Todos huyeron o salieron del paso negando a Jesús, incluidos los que, venciendo el impulso de huir, lo siguieron todavía.

Lo que los evangelistas intentaron “transmitir y transmitieron” constituye la clave del sentido de sus RP y, por tanto, también la preocupación primordial de este Comentario. Podemos ser optimistas sobre la posibilidad de determinar ese sentido, pero los ejemplos que he presentado eran necesarios: tenían como fin poner a los lectores sobre aviso de los escollos y ganar su comprensión para los que acaso parezcan prolijos arbitrios para evitarlos.

### 3. *A sus auditorios*

Otra parte de la descripción ofrecida al comienzo de esta sección hace referencia a los auditorios<sup>7</sup> a los que pretendían llegar los evangelistas. Aunque es difícil identificar la situación geográfica de ese público, a veces se vislumbra su origen o configuración por los supuestos de que parten los evangelistas al dirigirse a él<sup>8</sup>. En consecuencia con ello, durante mi estu-

<sup>7</sup> Puesto que los evangelios son obras escritas, podríamos pensar en “lectores”. Sin embargo, considerando que no sería muy elevado el número de ejemplares disponibles, probablemente la mayor parte de los primeros cristianos los oían leer, por cual serían “oyentes”. De hecho, durante la mayor parte de la historia cristiana, la lectura pública de los evangelios fue, seguramente, más habitual que la personal y en privado. A pesar de su etimología, empleo la palabra “auditorio” (o “audiencia”, también válida en la acepción de “concurso de oyentes”) para referirme tanto a los lectores como a los que reciben la comunicación de oído.

<sup>8</sup> Entre los lugares geográficos en que más frecuentemente son situados los auditorios de los evangelistas, figuran *Roma* o Siria para Marcos; la zona de *Antioquía*, para Mateo; *Antioquía* o *Asia Menor* o *Grecia*, para Lucas, y *Efeso* o Siria, para Juan. Los

dio me guiaré por la idea de que nuestro discernimiento del antiguo público debe desempeñar un papel al elaborar juicios interpretativos. Empleando un ejemplo ofrecido anteriormente, dudo de que el auditorio de Lucas entendiese 23,26 (“Cuando [ellos] lo llevaban para crucificarlo”) como que los judíos crucificaron a Jesús, a pesar del antecedente, situado trece versículos antes; porque creo probable que desde los primeros tiempos todos los cristianos hubiesen aprendido que Jesús fue crucificado por los romanos. En defensa de esta opinión no estoy presuponiendo que el público de Lucas tuviese al alcance el evangelio del Marcos; me limito a afirmar que la primera vez que oyeron/leyeron lo que Lucas había escrito para ellos, ya conocerían en líneas generales la pasión de Jesús. Pasajes como 1 Cor 11,23 y 15,3 muestran que cuando Pablo estuvo difundiendo la fe entre los corintios, compartió con ellos algo de la primitiva tradición sobre la muerte de Jesús, tradición que incluiría la crucifixión por mandato de las autoridades de su época (2,8). Incluso los cristianos de hoy día, al oír en la iglesia “Cuando [ellos] lo llevaban para crucificarlo”, nunca pensarían en “los judíos” como sujeto elíptico de esa frase, a no ser que les hiciera notar la cuestión del antecedente. Interpretarían tales palabras con arreglo a lo que ellos ya sabían. Dudo de que fuera diferente en la antigüedad; en consecuencia, habrá muchos casos en que la probable comprensión de los textos por parte del auditorio nos ayude a decidir qué interpretación es más verosímil.

Por poner un ejemplo más, permítaseme recordar la cuestión de los diferentes velos del templo con sus funciones y simbolismos. Ya he advertido de la necesidad de preguntarse si determinado evangelista conocía esa pluralidad. Pues bien, asimismo es necesario preguntarse si el público del evangelista tenía noticia de ello. En el caso de Marcos, seguramente no, habida cuenta de que tenía que explicar a su audiencia

---

topónimos en cursiva representan mis preferencias, pero nada en este comentario depende de la elección de un lugar u otro. Sin embargo, no parece disparatada la idea de que Marcos, con su recalcar el fallo de los discípulos en la prueba representada por la pasión, podría expresarse mirando hacia Roma, donde, como es sabido, hubo una gran persecución de cristianos antes del año 70, en la que algunos de ellos traicionaron a otros (cf. R. H. Smith, “Darkness”, 325-27). Es importante preguntarse ahora, recordando que Lucas se dirige a Teófilo en Hch 1,1, cómo sonaría el RP del tercer evangelista a un público helenizado y culto en el mundo grecorromano. (cf. Kany, “Lukanische”, para la conjetura de que Lucas era leído en Éfeso hacia el 160 d. C.). En crítica literaria se distingue entre lectores “implícitos” (aquellos para los que está pensado el texto) y el público real o histórico. Si los evangelistas sabían algo de aquellos a quienes se dirigían, habrían escrito en cierto grado de cara a una síntesis de ese público potencialmente diverso. No obstante, en casi todos los casos, encuentro discernible el auditorio por el texto.

costumbres judías muy conocidas (7,3-4). Me parece dudoso, por tanto, que en ese evangelio se pueda interpretar la rasgadura del velo del santuario con una carga semántica mayor que la que tiene para cualquiera que haya puesto alguna vez los pies en un templo, es decir, que un velo que separaba el lugar sagrado del templo de Jerusalén se rasgó de arriba abajo, privando así a ese espacio de aquello que lo convertía en santuario de Dios, segregado de las otras partes del templo. Así pues, una vez más, la probable comprensión del texto por parte del auditorio incide en su exégesis.

Hay un particular debate sobre cómo y en qué medida entendía el público de cada evangelista “Escrituras” —es decir, los escritos sagrados judíos de época anterior a Jesús—, término tan utilizado por los autores evangélicos. ¿Captarían esos auditorios una sutil alusión? Ante la cita de un pasaje, ¿serían conscientes del contexto veterotestamentario y les acudiría a la mente algo más de la perícopa que el versículo citado? El vocabulario empleado por un evangelista al citar un pasaje de la Escritura, ¿evocaría en las mentes de los lectores otros pasajes de ellas que contuvieran las mismas palabras, como algunos eruditos suponen en sus comentarios? ¿Conocería el público algo de la tradición viva que había ampliado el significado de un texto bíblico? (Véase, por ejemplo, el APÉNDICE VI y el aspecto expiatorio o redentor del tema de la *Aqedah*, que reinterpretaría el sacrificio de Isaac.) No es posible limitarse a contestar afirmativamente; aparte de que las respuestas pueden variar de un evangelio a otro, puesto que los primeros auditorios cristianos no eran uniformes. Sin embargo, los autores de las epístolas neotestamentarias suelen escribir como si esperasen que su público, formado por cristianos gentiles, poseyese un amplio conocimiento de la Escritura. De manera análoga, las interpretaciones de los RP basados en el conocimiento por el auditorio del trasfondo escriturístico merecen consideración. En general, pues, escrutar el evangelio para descubrir la posible mentalidad de su público no es una tarea fácil (y, en una cuestión particular, puede revelarse como una tarea imposible); pero hay que intentarlo para frenar la tendencia de ciertos comentaristas eruditos a dar por supuesto que lo que ellos han llegado a saber sobre el judaísmo de la época neotestamentaria era conocido por el auditorio al que originalmente iba dirigido cada evangelio.

---

<sup>9</sup> La mayor parte de esos escritos forman lo que ahora conocemos como Antiguo Testamento, siempre que el término abarque los libros deuterocanónicos de los católicos o los apócrifos de los protestantes; aunque, a veces, se quiere incluir también obras del período intertestamentario que son consideradas apócrifas tanto por los cristianos como por los judíos.

#### 4. *Mediante sus relatos de la pasión y muerte de Jesús*

Los lectores de este Comentario se encontrarán reiteradamente con el recordatorio de que estamos estudiando unos relatos. Al dividir el Comentario en actos y escenas he intentado subrayar mi idea de que los relatos de la pasión son verdaderamente dramáticos. Lunn, en su subsección “Christ’s”, asegura que los RP encajan en la categoría dramática de “tragedia”. De hecho, a veces, Juan ofrece elementos escenográficos; por ejemplo, la distribución “interior-exterior” del juicio ante Pilato. La pasión “desde Getsemaní hasta el sepulcro” como he alertado a los lectores ya en el mismo comienzo de este libro, es la acción seguida más extensa contada acerca de Jesús, muy diferente de la serie de viñetas que constituyen el ministerio<sup>10</sup>. Esta condición no debe ser pasada por alto en nuestros juicios interpretativos. Por ejemplo, un notable número de sucesos ocurren ternariamente. En Marcos/Mateo, Jesús primero llega con su grupo de discípulos y les habla; en segundo lugar, se aparta con Pedro, Santiago y Juan y les habla; por último, se retira él solo y habla a Dios; además, tras haber orado, tres veces vuelve al lado de los discípulos, y tres veces los encuentra dormidos. En todos los evangelios, Pedro niega tres veces a Jesús. La escena marcana de la crucifixión señala como momentos principales las horas tercia, sexta y nona. En los sinópticos, tres veces se hace burla de Jesús mientras pende de la cruz; e incluso en Juan tres grupos de personas se suceden junto a Jesús crucificado. Los detalles ternarios son una frecuente característica del cuento e incluso del chiste (tipo inglés-irlandés-escocés; cura-pastor-rabino; etc.). Con razón los exegetas juzgan improbable que todo sucediera tan apañadamente por ternas, lo cual los lleva intentar reconstruir el relato preevangélico. Según el relato lucano, en el monte de los Olivos vuelve Jesús una sola vez al lado de sus discípulos dormidos. ¿Era éste el episodio original, y las tres veces de Marcos/Mateo representan una adaptación al modelo del cuento? ¿O abrevió Lucas la escena para no presentar a los discípulos con una imagen tan desfavorable? Al buscar la respuesta es preciso considerar el factor de si este episodio circuló alguna vez en forma distinta del relato. ¿Es plausible que los primeros predicadores cristianos se limitasen a señalar que los discípulos dormían? ¿Qué función evangelizadora podía tener tal dato? ¿O fue la más primitiva referencia a él

<sup>10</sup> Ocasionalmente, un evangelista sinóptico conecta con un tema varios episodios; Marcos, p. ej., utiliza relatos de milagros como un medio de poner de relieve lo difícil que resulta a los discípulos comprender. Sin embargo, no hay interrelación de los protagonistas de las narraciones ni desarrollo de sus caracteres. Los episodios largos de Juan (la samaritana, el ciego de nacimiento, la resurrección de Lázaro) se aproximan más al relato breve.

en forma narrativa la que subrayó la incapacidad humana para aceptar la cruz? De ser cierto lo último, nunca habría circulado una versión que no estuviese ya influida por la regla de tres que gobierna los relatos. Este tipo de respuesta —conviene advertirlo— no resuelve la cuestión de la historicidad; determina cuál es la forma preevangélica más antigua a que es posible llegar.

Si no se tiene en cuenta la forma narrativa de la pasión<sup>11</sup>, se pueden plantear preguntas que están fuera de lugar; por ejemplo, ¿cómo pudo saber el evangelista lo que el Jesús sinóptico había expresado orando en Getsemaní cuando los discípulos estaban dormidos? Los que formulan esta clase de preguntas (a veces con una sonrisita) no entienden el carácter literario de lo que es referido. En la mayor parte de los relatos, el omnisciente narrador cuenta a los lectores cosas sobre los personajes sin explicar nunca de dónde obtuvo la información. La pregunta adecuada sería sobre el nexo de la oración en Getsemaní con más amplias corrientes de tradición acerca del modo de orar de Jesús, puesto que, siguiendo las convenciones de la narrativa, la memoria de lo que Jesús clamó a Dios al afrontar la muerte (Heb 5,7) podría haber sido completada en gran medida con recuerdos del estilo de oración de Jesús. Por poner otro ejemplo, en Marcos/Mateo, Pilato inquiere a Jesús en el instante de tenerlo ante sí: “¿Eres tú el rey de los judíos?” ¿Cómo es posible que hiciera esta pregunta? Presumiblemente, nunca había visto a Jesús antes, y en ningún lugar se nos dice que las autoridades judías le hubieran informado sobre él. Pero ¿cons-

<sup>11</sup> Aunque voy a subrayar el aspecto narrativo, no pretendo emplear en mi estudio las sutilezas técnicas de la crítica estructural o literaria. He leído obras sobre la pasión debidas a expertos en dichos campos y, la verdad, no me parecen impresionantes los resultados obtenidos por algunos. Para vergüenza mía, la jerga de los especialistas en hermenéutica me deja a veces *in albis*. En su “Elements”, Bucher fustiga a la exégesis tradicional por no tener en cuenta la interacción de elementos significativos dentro del contexto global del RP, tras lo cual procede a explicar (p. 836) lo que haría su análisis estructural: “El análisis conduciría, pues, a la construcción de varios niveles homogéneos de significado, que se corresponderían en altura, en ciertos casos, con varios estratos parcialmente autónomos de relatos. Según el método de Greimas sería necesario, además, describir las relaciones paradigmáticas existentes en cada nivel, o, en otras palabras, localizar la presencia estructurante o disyuntiva de los términos positivos y negativos de las categorías sémicas que podría identificar ese análisis. La existencia de estratos de narración parcialmente independientes tendría su principal verificación en el hallazgo de lugares de transformación diacrónica. Esos lugares de transformación hacen posible que una narración genere un antes y un después. El segundo paso consistiría, pues, en la dilucidación de los lugares recíprocos y la función de esas transformaciones diacrónicas. El complejo narrativo concreto hallaría entonces, finalmente, su representación como un sistema abstracto de niveles interrelacionados”. Pese a mi profundo interés por la narrativa y su estructura, ni por lo más remoto logro saber si mi trabajo cumple los requerimientos señalados mediante tales palabras.



tituye esto una objeción relevante con respecto a un relato, que en su velez discurrir, prescinda de elaboradas explicaciones? ¿Acaso no se espera que el público (como ha venido haciendo a lo largo de los siglos) dé por supuesto que los dirigentes judíos habían proporcionado a Pilato material contra Jesús (algo que Lucas y Juan indican de diferentes maneras)? Estos ejemplos dan paso a la subsección siguiente, puesto que la falta de entendimiento de lo narrado suele ser debida a una idea poco clara del papel de la historia en el RP.

## B. El papel de la historia

Muchas veces se califica al cristianismo de religión histórica, en el sentido de que no está basada en mitos sobre dioses que nunca existieron, sino en la historia de alguien que vivió en un tiempo y un lugar determinados y entre personas de carne y hueso<sup>12</sup>. (Con respecto a la pasión se puede considerar como sólida base histórica que Jesús de Nazaret fue crucificado en Jerusalén al final del primer tercio del siglo I d. C., siendo gobernador Poncio Pilato.) Pero, muy a menudo, esta verdad ha inducido a pensar que es histórico todo lo relacionado con Jesús en el NT. Y el problema aumenta cuando se da por supuesto que los evangelios, los escritos neotestamentarios centrados en su vida, son biografías históricas, no obstante el hecho de que dos de ellos no contienen datos sobre el nacimiento de Jesús y apenas dicen nada sobre sus familiares<sup>13</sup>, y pese a que ninguno de los cuatro habla de los muchos años de la vida anterior al comienzo del ministerio. En este Comentario trabajaré desde la idea de que los evangelios *están constituidos por extractos de anteriores predicaciones y enseñanzas* acerca de Jesús<sup>14</sup>. Cada evangelista organizó lo que había tomado del acer-

<sup>12</sup> Un sentido atestiguado en el credo ecuménico más antiguo, donde se describe al Hijo de Dios como alguien que nació de la Virgen María y padeció bajo el poder de Poncio Pilato.

<sup>13</sup> Marcos nunca ofrece el nombre del padre de Jesús, y Juan no menciona en ningún lugar el de la madre. Reconozco que Lucas-Hechos tiene algo de la forma y el estilo de las antiguas biografías e historias; pero esa estructura no significa que Lucas se hubiera propuesto elaborar un escrito genuinamente biográfico o histórico a la manera en que hoy son entendidos tales conceptos en literatura. Mientras que la estructura es conforme a la intención expresada en 1,3 de escribir una relación ordenada, esta misma declaración de intenciones indica que Lucas tenía que habérselas con la misma clase de tradición de que disponían otros autores y que su finalidad era evangélica (1,2-4).

<sup>14</sup> En Juan es perceptible un factor adicional. Durante las disputas con los jefes de las sinagogas y los procesos que condujeron a la expulsión de los cristianos joánicos de la sinagoga local (9,22; 16,2), la tradición de Jesús fue organizada como respuestas de testigos a un interrogatorio (cf. p. ej., 1,19-27, 5,16-47).

vo tradicional, con objeto de comunicar a su audiencia una interpretación de Jesús capaz de nutrir la fe y, con ella, la vida (como Jn 20,31 pone de manifiesto explícitamente).

### 1. *¿Hay historia subyacente a los relatos evangélicos de la pasión?*

Si es cierto el señalado origen, ¿qué relación tiene lo referido en los evangelios con lo verdaderamente sucedido en la vida de Jesús? Se puede centrar la cuestión preguntando por las implicaciones históricas de insistir en la forma narrativa de la pasión. Los extremos opuestos del espectro de actuales actitudes cristianas con respecto a la Biblia suelen coincidir en que hablar de “narración” (o de “relato”) hace que lo realmente acontecido se vuelva irrelevante. Por eso los ultraconservadores tienden a desconfiar del énfasis en la narración, y los ultraliberales a recalcarlo aún más. Yo no veo que la forma narrativa de la pasión sea incompatible con el respeto de los aspectos históricos.

Ya he manifestado que no concibo a los autores de los evangelios como testigos directos de la pasión, como tampoco creo que los recuerdos de los testigos directos llegaran a los evangelistas sin haber sido considerablemente reelaborados y desarrollados por el camino. Sin embargo, cuando nos remontamos desde los relatos evangélicos al mismo Jesús, acaban apareciendo testigos presenciales o bien personas que, de oídas, se hallaron en condiciones de conocer la pasión siquiera en líneas generales. Jesús estuvo acompañado en su ministerio por un grupo de discípulos, llamados los Doce<sup>15</sup>, y no hay ninguna razón para dudar de que el prendimiento fuese la causa por la que Jesús se separó de ellos. Resulta inconcebible que no mostrasen preocupación por lo que hubiera podido suceder a su maestro después del arresto. Ciertamente, no hay noticia cristiana de que estuvieran presentes en los procesos –judío o romano– contra él, pero es absurdo pensar que no contasen con alguna información de las razones por las que Jesús fue colgado de una cruz. Después de todo, la crucifixión tenía como único fin pregonar que ciertos delitos serían severamente castigados (en este sentido incluyo los testigos “de oídas”: quienes oyeron lo que se dijo públicamente sobre la condena de Jesús). La misma crucifixión era pública, y nada indica que se diera sepultura en secreto. Por eso, desde los primeros días, el material histórico en bruto disponible pudo haber sido de-

<sup>15</sup> Su existencia en el momento de la resurrección está establecida en una tradición que Pablo recibió muy probablemente en los años treinta del siglo I (1 Cor 15,5).

sarrollado como un RP que abarcase desde el prendimiento hasta la sepultura, cualquiera que fuera la forma que recibiese en el curso de su utilización evangelizadora<sup>16</sup> y cómo hubiera sido embellecido y ampliado por la imaginación cristiana.

Algunos estudiosos insisten, sin embargo, en que la empresa evangelizadora presupone falta de interés de los cristianos por el material histórico en bruto, estuviera o no a su disposición. En una serie de importantes trabajos, Dibelius prestó principal atención a la función formativa de los escritos veterotestamentarios en el desarrollo de los RP. Esa función resulta perfectamente lógica, habida cuenta de que los seguidores de Jesús estaban interesados en el significado de lo sucedido: ¿de qué modo tenía sentido la muerte de Jesús en la cruz en los planes divinos para el pueblo de Dios? El único lenguaje en que podía responderse a esta pregunta era escriturístico: las descripciones del sufrimiento del justo en los salmos y en los profetas. Muy a menudo tendemos a hablar de “recurso a la Escritura” por parte de los primeros cristianos, dando a entender que acudían a la Biblia en busca de pasajes conectados con determinados temas, como hacemos nosotros<sup>17</sup>. Sucedió más bien que tenían la mente saturada de imágenes y frases bíblicas, de modo que los motivos escriturísticos orientaban con toda naturalidad sus intereses y entendimiento. Los primeros seguidores de Jesús conocerían muchas cosas sobre la crucifixión en general y —casi podemos asegurarlo— ciertos datos sobre la de Jesús; por ejemplo, qué clase de cruz se utilizó. Sin embargo, los detalles conservados en el relato han sido más bien los que constituyen alusiones a la Escritura (reparto de los vestidos, ofrecimiento de vino agrio, palabras finales de Jesús).

<sup>16</sup> Consideremos un caso en que posiblemente se dio forma al material. En Marcos se advierte un claro paralelismo entre el proceso judío y el proceso romano: cada uno tiene un personaje principal que interroga y una pregunta clave (“¿Eres tú...?”), acompañada al final por una burla. Para un sector de especialistas, los contenidos de ambos pasajes serían pura creación marcana; otro grupo de estudiosos considera el juicio judío como una creación marcana basada en el modelo del proceso romano, que incluiría tradición anterior; y un tercer grupo (con el que estoy de acuerdo) para el que ambos procesos serían composiciones cristianas (marcanas o premarcanas), basadas en una tradición relativamente simple que implicaba en la muerte de Jesús tanto a los sumos sacerdotes como a Pilato y daba a conocer, *parafraseadas*, las cuestiones esenciales que preocupaban a ambos polos de poder (Mesías en lo relativo a Dios, y Mesías equivalente a rey).

<sup>17</sup> En realidad, dentro de algunos círculos y a veces en una etapa posterior del NT, parece haber habido un estudio sistemático de la Escritura, como es perceptible en las citas formularias de Mateo y Juan: “Todo esto sucedió para que se cumplieran las palabras del profeta [y sigue la cita]”. Cuando sucede que en una sección —p. ej., en el relato mateano de la infancia— esas citas varían entre los LXX y el TM (y quizá un desconocido texto popular), el estudio ha tenido que ver con ello.

La cuestión de los orígenes escriturísticos deviene más discutible en las teorías de Koester y J. D. Crossan, quienes han ido más lejos que Dibelius. Mientras que éste admite la existencia de tradición, los dos primeros niegan que el RP tenga base alguna en la memoria cristiana. Koester<sup>18</sup> declara sin vacilación que en un principio existía sólo la creencia de que la pasión y resurrección habían acontecido según lo anunciado en la Escritura, de modo que “los más remotos narradores del sufrimiento y la muerte de Jesús no se habrían esforzado en absoluto por recordar lo que sucedió verdaderamente”. Crossan (*Cross*, 405) es aún más radical: “A mi entender, lo más probable es que el círculo con mayor proximidad a Jesús no supiera apenas nada sobre los detalles del evento. Sólo sabían que Jesús había sido crucificado en las afueras de Jerusalén, en tiempo de Pascua, y probablemente por alguna conjunción de potestad imperial y sacerdotal”. Pero no explica por qué entiende que es “lo más probable”, frente a la bien fundada tradición de que los más allegados a Jesús lo habían seguido durante un largo tiempo, día y noche. ¿Cabe imaginar que perdieran de repente todo interés, hasta el punto de no tomarse siquiera la molestia de indagar acerca del momento seguramente más traumático de sus vidas?

Con frecuencia se ha recurrido a Pablo en 1 Cor 15,3-5: “Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados según la Escritura; que fue sepultado y resucitó al tercer día según la Escritura; que se apareció a Cefas y luego a los Doce...”. Pues bien, ¿cómo apoya este pasaje la tesis de que los más tempranos seguidores de Jesús estaban totalmente desinformados o despreocupados de lo acontecido y crearon todo el relato en conformidad con la Escritura? Dos de los cuatro sucesos fundamentales mencionados en el pasaje (sepultura, apariciones) no llevan la especificación “según la Escritura”, de modo que sí eran recordados eventos sin apoyo escriturístico. Cabe suponer que la lista seguidamente ofrecida por Pablo de los favorecidos con una aparición de Jesús estaba basada total o parcialmente basada en los testimonios de esas personas, y, por tanto, quedaron recogidos recuerdos de testigos directos. En cuanto al hecho de que Jesús “murió por nuestros pecados según la Escritura”, quienes defienden la idea de una invención orientada escriturísticamente no pueden afirmar en serio que la muerte de Jesús en la cruz fue inventada. ¿No es posible, entonces, que lo interpretado a través de la Escritura sea el aspecto salvífico de muerte: una muerte horrible que, paradójicamente, formaba parte del plan de Dios?<sup>19</sup> Por otro lado, ¿no es la circunstancia “al tercer día” de la

<sup>18</sup> “Apocryphal”, 127; cf. también Denker, *Theologiegeschichtliche*, 58-77.

<sup>19</sup> Véase Bartsch, “Bedeutung”, 88-90. Insiste este autor en que 1 Cor 15,3-5 permite saber sobre la pasión, dado que la fórmula paulina está dirigida a identificar al resucitado con el *crucificado*.

resurrección, más que el hecho subyacente, la causa de la referencia a la Escritura? En otras palabras, la fórmula paulina no contiene indicios de que la reflexión escriturística llevase a inventar los incidentes básicos de la pasión; mucho más probablemente condujo a la selección e interpretación de ciertos rasgos en un boceto sobre muerte, sepultura, resurrección y apariciones elaborado a partir de la más antigua memoria cristiana de lo sucedido<sup>20</sup>. Conviene advertir, además, que en las apelaciones a 1 Cor 15 se suele pasar por alto el pasaje paulino paralelo que se encuentra en 11,23ss: “Por lo que a mí toca, recibí del Señor la tradición que os he transmitido: que Jesús, el Señor, la noche en que iba a ser entregado, tomó pan y, después de dar gracias, lo partió...”. Este texto no contiene ninguna referencia a la Escritura; sin embargo, encierra una tradición sobre una comida eucarística habida la misma noche en que iba a ser entregado Jesús, es decir, las líneas básicas de la última cena y del prendimiento. Los primeros cristianos, podían por tanto, no sólo recordar la serie de acontecimientos básicos de la muerte de Jesús, sino que los rememoraban.

## 2. Dificultades para el hallazgo del dato histórico

Con todo, debemos reconocer que, cuando tratamos de descubrir datos sobre cómo sucedió realmente la muerte de Jesús, surgen dificultades provenientes tanto de las limitaciones de nuestra metodología como del tema tratado.

*Métodos de detección del material histórico subyacente a los evangelios.* Se han ideado ciertos criterios para discernir lo que procede del ministerio de

<sup>20</sup> Al estudiar la utilización de la Escritura por los evangelios, siempre acaba surgiendo la cuestión de “¿Qué fue primero, el huevo o la gallina?” ¿Crearon los narradores ciertos incidentes para introducir en lo narrado un poco de sabor escriturístico, o entre los incidentes ocurridos seleccionaron y dramatizaron los que les parecieron capaces de evocar la Escritura? Posiblemente, hubo casos de ambas maneras de proceder, pero varios factores indican que la segunda fue la práctica más habitual. En los *pesharim* o comentarios de los manuscritos del mar Muerto, que representan el procedimiento judío de la época, acontecimientos reales de la historia y vida de la comunidad del mar Muerto (comprobables por otras obras suyas, así como por fuentes externas) son vistos como hechos que dan cumplimiento a la Escritura. En lo tocante a los sinópticos, las comparaciones entre ellos permiten descubrir casos en que los hechos han sido dramatizados mediante la adición de referencias escriturísticas. Por ejemplo, pocos críticos rechazarán como no histórica la tradición de que Jesús inició un ministerio de proclamación del reino de Dios en Galilea, en la zona de Cafarnaún cercana al lago (Mc 1,14.16.21). Mateo (4,13-16) considera que con ello se cumple el pasaje de Isaías sobre la Galilea de los gentiles (Is 4,13-16). Como resulta perceptible, el evangelista no utilizó la Escritura para inventar el evento, sino para glosarlo y explicarlo.

Jesús, frente a desarrollos de la imagen de ese ministerio atribuibles a predicaciones y escritos de los primeros tiempos del cristianismo. Algunos de esos criterios son utilizables en el estudio de la pasión, siempre que se tengan presentes sus limitaciones. Seguramente, los RP de los evangelios encierran más datos históricos que los susceptibles de comprobación con nuestros métodos; en particular, los métodos dejan de funcionar allí donde el contenido es sustancialmente histórico pero la expresión de los contenidos ha sufrido luego una adaptación en el curso de la predicación a nuevas generaciones.

1) *El testimonio múltiple.* El criterio al que recurriré con mayor frecuencia<sup>21</sup> es la aparición de un evento o dicho en varios de los testimonios independientes sobre la pasión. Este criterio tiene, empero, sus limitaciones. Si aparte de los escritos neotestamentarios hubiera que incluir bajo la rúbrica de los testimonios independientes los escritos judíos y romanos (cf. *infra*, 18§), difícilmente podríamos valernos de él, ya que, salvo la crucifixión, apenas se encuentra un aspecto de la pasión que esté atestiguado por unos y por otros<sup>22</sup>. Así, ni Pablo ni TalBab *Sanhedrin* 43a, mencionan implicación alguna de Pilato en la ejecución<sup>23</sup>, y Tácito (*Anales* 15.44) y 1 Tim 6,13 no sugieren implicación de los judíos. La aplicación de este criterio tropieza además con el obstáculo de que no resulta fácil decidir qué testimonios de la pasión son verdaderamente independientes. En lo tocante a los evangelios, en §2, *infra*, explicaré por qué acepto la tesis de que Mateo y Lucas dependen de Marcos y no así Juan. Marcos y Juan narran frecuentemente un mismo suceso, pero con una significativa diferencia difícil de explicar como un cambio efectuado deliberadamente por los evangelistas; por eso la coincidencia entre ambos podría ser indicio de una tradición primitiva que se hubiera desarrollado ya en diferentes direcciones por la época en que fueron escritos los evangelios. Pero algunos críticos piensan que Juan bebió en Marcos y, por tanto, no creen que los puntos de coincidencia entre ambos satisfagan las exigencias del criterio de testimonio múltiple.

<sup>21</sup> Por el momento, permítaseme hablar de criterios que apuntan hacia el período preevangélico, sin especificar si indican tradición primitiva o incluso historia. Más adelante haré hincapié en que hay diferentes etapas, de modo que tradición preevangélica primitiva no equivale necesariamente a historia.

<sup>22</sup> Al aceptar esta realidad hay que recordar, no obstante, que el silencio no significa necesariamente negación o desconocimiento.

<sup>23</sup> La importancia de este silencio podría ser limitada. El pasaje postpaulino de 1 Tim 6,13 sí que menciona a Pilato (quizá como indicación de que la anterior tradición paulina no desconocía el papel de este personaje), y cabe dudar de que TalBab *Sanhedrin* 43a sea en realidad independiente de los evangelios.

2) *La coherencia.* A veces, un determinado incidente referido en un evangelio carece de testimonio múltiple, pero es coherente con otro elemento que sí lo tiene. A mi juicio, este criterio debe utilizarse con extremo cuidado, puesto que la coherencia podría explicar por qué el incidente fue creado haciendo uso de la imaginación. Por ejemplo, en el episodio del prendimiento, sólo Juan identifica como Simón Pedro a la persona que corta la oreja al sirviente. El arranque en solitario de Pedro resulta coherente con su manera de hablar y actuar en muchas ocasiones, como atestiguan todos los evangelios, y esa coherencia da verosimilitud<sup>24</sup> a su identificación con el hombre que tira de espada: es una clase de reacción no sorprendente en Pedro. Esto significa simplemente que, puestos a adivinar quién fue el anónimo autor del corte de la oreja, cabría pensar en Pedro; pero no constituye un verdadero argumento de que, en efecto, Pedro fuera el agresor. Hay ocasiones, sin embargo, en que la coherencia y el testimonio múltiple pueden combinarse provechosamente. Por ejemplo, de muy diferentes maneras Marcos/Mateo, Lucas, Juan y Hechos coinciden en relacionar la muerte de Jesús con su actitud poco favorable hacia el templo. Esto es coherente con sólidos indicios históricos de que, en el período anterior al año 70 d. C., las disputas sobre el templo constituían el más frecuente motivo aislado de violencia religiosa entre los judíos.

3) *La dificultad o embarazo.* Si algo de lo dicho acerca de Jesús en los evangelios resultaba embarazoso para la Iglesia primitiva, es lógico suponer que no lo inventaron los primeros predicadores ni los evangelistas. Que Judas, uno de los Doce, entregase a Jesús a sus enemigos, que (la mayor parte de) los discípulos no estuvieran al lado de Jesús durante la pasión y que Pedro le negase eran tres motivos de embarazo para los primeros cristianos. Se argumenta, en consecuencia, que esos datos, favorecidos además con un testimonio múltiple, cuentan con bastantes probabilidades de ser históricos. Aunque tal razonamiento pueda responder a la verdad, siempre hay que dejar margen a la posibilidad de que una u otra escena de traición o fallo hubiera sido convenientemente desarrollada a modo de ilustración teológica. Ciertamente parece embarazosa la descripción de un Jesús que, ante la perspectiva de la muerte, pide que se le dispense del cáliz de esa hora<sup>25</sup>; pero uno de los fines de tal descripción pudo haber sido

<sup>24</sup> El atento lector se dará cuenta de que no empleo el término “verosimilitud” como equivalente a “probabilidad histórica”.

<sup>25</sup> Determinar qué era embarazoso en los RP se vuelve menos subjetivo si empezamos por las cuestiones que judíos y paganos utilizaban como armas arrojadas al polemizar contra la fiabilidad del cristianismo. La huida de los discípulos, las negaciones de Pedro, la traición de Judas y la plegaria de Jesús para librarse del mal trance servían todas ellas de descalificaciones.

enseñar a los cristianos que ver de cerca la muerte es una situación capaz de poner a prueba incluso el compromiso más firme.

4) *La discontinuidad o disimilitud.* Si un dato relativo a Jesús no tiene paralelo en el judaísmo ni el pensamiento cristiano primitivo, la historia es su origen más plausible. Éste es un criterio que dudo en emplear, puesto que debe tener en cuenta los posibles casos de creatividad. En la literatura no evangélica del NT hay pocos indicios de que los primeros cristianos proclamasen su fe en Jesús como el Hijo del hombre, o de que en ese título se centrasen cuajadas esperanzas judías. En consecuencia con ello, algunos podrían argüir que la mejor explicación para la presencia de “Hijo del hombre” en labios de Jesús dentro de Marcos, Q y Juan es que él se sirvió realmente de ese título. Sin embargo, no hay modo de saber si tal uso no fue luego ampliado con el desarrollo de las tradiciones evangélicas, dando así al título en los evangelios escritos una frecuencia y unas aplicaciones que no son históricas. Este criterio presenta un problema aún mayor: inaplicabilidad a un porcentaje muy elevado de material que bien podría ser histórico. Considerando que Jesús era un judío del primer tercio del siglo I, resultaría inconcebible que buena parte de su lenguaje y simbología no tuviera paralelos en el judaísmo de su época. Y habida cuenta de que quienes lo habían acompañado se dedicaron luego a proclamar su doctrina, configurando así en gran medida el pensamiento cristiano primitivo, cabe esperar que hubiera mucho en común entre las palabras y actitudes del Jesús histórico y las de los primeros cristianos. Por eso, al quedar excluido ese material común de nuestro debate sobre el Jesús histórico, los resultados tienen que sufrir cierta distorsión aun cuando se ponga un cuidado extremo. Un problema concreto está relacionado con el uso de la Escritura. Tanto los judíos que no creían en Jesús como los primeros cristianos que creían en él recurrían a la Escritura para interpretar acontecimientos señalados. Si empleásemos el criterio de discontinuidad, entonces ocurriría que ningún uso de la Escritura relacionado con los relatos evangélicos de la pasión podría ser atribuido con certeza a Jesús. Ahora bien, me parece inconcebible que la Escritura no proporcionase históricamente bases y vocabulario a Jesús para la interpretación de sí mismo. Por consiguiente, cuando un determinado tema escriturístico –p. ej., el justo despreciado y escarnecido– se encuentra atestiguado de manera amplia y múltiple en los escritos del NT, hay razón para pensar que puede ser continuo con la manera de entenderse a sí mismo del Jesús histórico. Quizá no sea posible alcanzar la seguridad sobre ello, lo admito; pero, en cuestiones de historicidad, la probabilidad o posibilidad es un factor importante, que protege la imagen de Jesús de distorsiones y absurdos producidos por una búsqueda excesivamente rigurosa de certeza.

*Limitaciones en los conocimientos sobre los usos, costumbres, etc., de la época en que murió Jesús.* Naturalmente, sólo hasta cierto punto se dispone de información detallada sobre la Palestina de hace dos mil años; pero al estudiar la pasión encontramos una serie de problemas particulares. He procurado tratar esos problemas del mejor modo posible, aun admitiendo la imposibilidad de ser experto en todos. A modo de ilustración voy a referirme a tres áreas clave.

1) Sin duda, las leyes romanas desempeñaron un papel cuando Jesús fue juzgado y mandado ejecutar por un prefecto romano de Judea. Aunque juristas del imperio ofrecen en tiempos posteriores amplia información sobre el procedimiento legal en casos graves, prácticamente toda esa documentación entra en la categoría de “derecho común”, relativa al tratamiento de los ciudadanos romanos, sobre todo en Italia o en provincias senatoriales en las que Roma estaba bien asentada. Pero Jesús no era ciudadano romano, y Judea era una provincia imperial de reciente creación. Las normas por las que se guiaban las acciones del gobernador romano estarían expresadas en los edictos imperiales de erección de la provincia de Judea (acontecimiento ocurrido en vida de Jesús), pero no se ha conservado copia alguna de tales edictos. Por ello, incluso una cuestión tan esencial como “¿Quién tenía en Judea potestad para ejecutar, y por qué crímenes?” está sujeta a debate. De Josefo se saca la impresión de que, al tratar con los judíos, los gobernadores romanos hacían lo que consideraban necesario para preservar el orden y la autoridad romana y eran corregidos sólo después, si el emperador consideraba que habían utilizado de forma abusiva su autoridad. “Derecho especial” (nunca codificado) es el término que suele abarcar los procedimientos jurídicos que esos gobernadores adoptaban. Al analizar las actuaciones de la autoridad Romana contra Jesús debemos guiarnos no tanto por el derecho romano codificado<sup>26</sup> como por casos análogos del siglo I d. C., que ilustran sobre el modo de proceder de los gobernadores.

2) La Ley judía desempeñó un papel en la ejecución de Jesús (cf. Jn 19,7: “Nosotros tenemos una Ley”). La Misná (codificada ca. 200 d. C.) ofrece información detallada acerca de cuestiones muy pertinentes en un

<sup>26</sup> Donde sea oportuno citaremos el *Digesto* de Justiniano (*DJ*), pero con precaución. Hay casos poco afortunados de expertos en derecho romano que han leído las referencias evangélicas del proceso de Jesús y las han juzgado históricas basándose en opiniones muy posteriores recogidas en el *DJ*. Aparte del peligro inherente de hallar paralelos entre situaciones separadas por siglos, no se tiene suficientemente en cuenta el género evangélico ni la posibilidad de que, al volver a narrar los sucesos, la imagen del proceso de Jesús ante Pilato sea adaptada a procedimientos ordinarios del derecho común.

debate centrado en la pasión; por ejemplo, al tratar sobre la comida pasual o sobre el procedimiento legal en caso de delitos graves. Pero, de momento, el recurso a la Misná está dificultado por una importante controversia entre los eruditos judíos sobre si es aplicable la Ley misnaica al período anterior a 70 d. C.<sup>27</sup> De hecho se discute casi todo aspecto de la forma de gobierno de la sociedad judía en tiempos de Jesús. ¿Constituían los fariseos un importante grupo de poder? ¿Qué relación podían tener los fariseos con los rabinos que más tarde produjeron la Misná? ¿Hasta qué punto estaban influidos los campesinos galileos por las autoridades religiosas de Jerusalén? ¿En qué medida era fijo como organismo el sanedrín y cuál era su composición? ¿Desde que perspectiva, farisea o saducea, juzgaba? ¿Representaba otro organismo oficial judío el Beth Din o Boulē, consistente en eruditos y, por tanto, más cercano en su composición al sanedrín descrito en la Misná? ¿Cuánta es la fiabilidad histórica de Josefo en cuestiones en que trataba de influir sobre el poder romano? ¿Son accidentales, o tienen carácter deliberado las diferencias entre la *Guerra* y las *Antigüedades* (escrita por este autor unos veinticinco años después de la primera)? ¿En qué grado estaba Filón escribiendo propaganda cuando criticaba a Pilato? Los especialistas cristianos se han pasado siglo y medio investigando sobre las tendencias y fiabilidad de los documentos cristianos. La redacción del presente Comentario coincide con el momento en que el examen crítico judío de los documentos judíos ha llegado a su apogeo.

3) La importancia del contexto social y político ha pasado a ser una cuestión principal en el estudio de los RP evangélicos. Especialmente el estudio del aspecto social ha alcanzado un nivel muy científico, y se ocupa de los hechos sociales (información procedente de la arqueología y varias clases de investigación histórica), de la historia social (combinando los hechos con la historia de la comunidad) y del análisis social (discerniendo las fuerzas que configuraron la historia social). Aunque tan alto enfoque científico queda fuera de las posibilidades de este Comentario, trataré de tener en cuenta algunos de los resultados aplicables a los RP. La cuestión es de bastante entidad, porque libros basados en estudios sobre el contexto social palestino en tiempos de Jesús han sido objeto de acalorado debate incluso en la prensa popular, sobre todo cuando de esos estudios emerge una imagen de Jesús atractiva para ciertos movimientos de nuestra época; por

<sup>27</sup> Aparte de la Misná, algunos comentaristas elaboran argumentos a partir de todas las etapas del desarrollo de la Ley y las tradiciones judías, sacando al debate ejemplos de mil años después de la muerte de Jesús, con el argumento de que son frecuentes los casos de documentos tardíos que reflejan situaciones anteriores. Es mi propósito alertar al lector sobre la probable inaplicabilidad de esos “paralelos” posteriores.

ejemplo, Jesús el revolucionario ejecutado por un régimen opresor a causa del fermento producido entre las masas por lo que social y políticamente él preconizaba para los pobres. Sin embargo, el análisis del contexto social y político en tiempos de Jesús constituye una labor compleja, y algunos de los libros aludidos son, a mi juicio, poco fiables en sus generalizaciones. No dejaré de recordar al lector que hubo dos períodos en que Roma gobernó directamente sobre Jerusalén: la prefectura de Judea (6-41 d. C.) y la prefectura de toda Palestina (44-66 d. C.), separadas por los cuatro años de reinado del rey judío Herodes Agripa I. La atmósfera política fue muy diferente entre las dos prefecturas, y no está justificado introducir en la primera (durante la que Jesús vivió murió) grupos políticos y movimientos revolucionarios cuya existencia sólo está atestiguada en la segunda. Al juzgar el gobierno romano de Judea en el primer período, no se deben mezclar hechos llevados a cabo por los príncipes herodianos fuera de Judea con hechos realizados por el prefecto romano (fenómeno frecuente en el debate), para luego, sobre esa base falsa, determinar la actitud de los súbditos judíos hacia los romanos. Sin embargo, manejados los datos como es debido, la atmósfera social y política resultante para el año 30 ó 33 d. C. puede hacer inteligible lo sucedido a Jesús. El trato recibido estuvo ciertamente motivado por cuestiones religiosas; pero también intervinieron factores como la desconfianza de las autoridades de Jerusalén hacia las figuras religiosas del área rural, la dependencia económica del templo por parte de una buena porción de la población jerosolimitana, las relaciones del pasado entre los reyes herodianos de la zona de Palestina y el prefecto romano de Judea, así como la interacción entre los fariseos y los saduceos.

### 3. *Historia y tradición preevangélica en la interpretación de los relatos de la pasión*

He admitido la probable existencia de historia y tradición detrás de unos textos cargados de pensamiento escriturístico, con orientación kerigmática y organizados teológicamente como son los RP evangélicos; pero he reconocido también que graves dificultades, derivadas del método y del asunto, limitan nuestra capacidad de adquirir certeza sobre qué hay de historia en tales narraciones. Dada esta realidad, ¿qué postura adoptar como idónea en un comentario, por lo que respecta a la búsqueda de historia y de tradición preevangélica? Permítaseme señalar algunos puntos.

*Primero:* debemos tener presente con toda claridad que hay una diferencia entre historia y tradición. Lo que refiere Pablo en 1 Cor 11,23ss sobre la conexión entre la última cena y la entrega de Jesús es una tradición;

pero no todas las tradiciones acerca de lo que sucedió son históricas. La razonable suposición de que Pablo recibió esa tradición pronto y de personas conocedoras del asunto hace probable su historicidad; pero este mismo juicio indica mayor seguridad sobre la existencia de la tradición que sobre la historia en que pueda sustentarse. Los lectores del presente Comentario no deben apresurarse a sacar conclusiones sobre historicidad cuando yo exprese mi juicio de que hay tradición preevangélica subyacente a algún detalle mencionado en el relato. Ese juicio podría retrotraernos al período de finales de los años treinta o cincuenta del siglo I, pero no necesariamente a la Jerusalén del año 30 ó 33.

*Segundo:* nuestros juicios sobre la historicidad variarán según la siguiente gama: cierto, muy probable, probable, posible, no imposible. "Cierto" no tiene nada que ver con la certeza de las matemáticas o de la física; se refiere a la certeza que, en la experiencia ordinaria, alcanzamos sobre las cosas que encontramos o que nos son comunicadas oralmente o por escrito. Cuando se trata de documentos escritos hace unos mil novecientos años por testigos no presenciales sobre una muerte ocurrida entre treinta y setenta años antes, la certeza sobre la historicidad de los detalles es, comprensiblemente, poco habitual. Por eso, el hecho de que haya alguna certeza y un buen grado de probabilidad no deja de resultar notable y alentador<sup>28</sup>.

*Tercero:* la preocupación principal de un comentario consiste en hallar el sentido de lo que los autores bíblicos legaron, no en reconstruir tradiciones preevangélicas ni en averiguar qué es histórico. Sin embargo, puesto que es necesario realizar comparaciones entre los evangelios, la cuestión de las tradiciones preevangélicas se aproxima en mayor medida a la finalidad del Comentario que el más problemático asunto de la historicidad. Como quedará subrayado en la próxima sección, no disponemos de los instrumentos para reconstruir *detalladamente* tradiciones preevangélicas; por eso, ni siquiera en los casos en que parezca perceptible la existencia de tradición evangélica me esforzaré prácticamente nada por determinar con precisión sus palabras. (Véase el APÉNDICE IX, en relación con los muchos intentos de discernir los contenidos de un RP premarcano hasta el medio

<sup>28</sup> Reconozco que este juicio positivo puede parecer inadecuado e incluso escéptico a quienes dan por supuesto que todo en los evangelios es históricamente cierto: una suposición no apoyada por los hechos ni —incluso para los más ortodoxos entre los cristianos—, teológicamente necesaria. Se puede creer que la Escritura es la palabra de Dios, sin pensar que Dios se haya servido sólo de referencias históricas para comunicarla. Creaciones imaginativas como la poesía, las parábolas y la ficción histórica de carácter didáctico son otras posibilidades.

versículo; las enormes variaciones de un exegeta a otro indican ya lo ilusorio de la empresa, pues ninguna teoría gozará nunca de aceptación amplia y permanente. En esta idea, no tengo intención de añadir mis opiniones a la lista.) Podemos aprender mucho sobre la reflexión de los primeros cristianos en torno a la pasión si, dejando a un lado incluso tradiciones preevangélicas esbozadas en líneas generales, dirigimos nuestra atención a las referencias existentes en los evangelios.

*Cuarto:* el enfoque aquí adoptado mostrará mucha cautela en lo tocante a la armonización de los RP. La tendencia a armonizar viene de tan antiguo que ya se encuentra en Taciano, a mediados del siglo II. En cuanto a autores de nuestros tiempos, Bornhäuser no cesa en sus intentos de igualar todo lo dispar en los textos de la pasión, en tanto que Benoit armoniza por lo menos las diferencias mayores. Parte de la justificación para ese modo de abordar los evangelios es la tesis de que cada evangelista ha recogido recuerdos de hechos históricos, y que, en consecuencia, la conjunción de todas esas memorias produciría una imagen más completa y cercana a lo sucedido históricamente<sup>29</sup>. Es mi opinión, por el contrario, que, si bien los distintos evangelios conservan bastantes recuerdos de lo realmente sucedido, los cambios y adaptaciones producidos durante años de predicar y escribir sobre la pasión dieron como resultado unos textos que no son totalmente históricos, y cuya armonización puede dar lugar a desvirtuaciones. Por ejemplo, después del prendimiento, Juan presenta un interrogatorio efectuado solamente por el sumo sacerdote Anás, mientras que en Marcos/Mateo se encuentra un proceso ante todo el sanedrín por la noche (con Caifás en Mateo), y Lucas describe un proceso/interrogatorio en el sanedrín por la mañana, sin que ninguno de ellos muestre tener conocimiento de las otras dos versiones. Los armonizadores se esfuerzan en lograr que concuerden las tres (o al menos dos), por lo general postulando que al interrogatorio por Anás siguió un juicio nocturno en el sanedrín, que se reanudó/repitió por la mañana. Con arreglo al criterio de testimonio múltiple, advierto la coincidencia de los cuatro evangelios en que Jesús fue sometido a un proceso de investigación judío (con intervención de sacerdotes del templo) después de su prendimiento y antes de ser lleva-

<sup>29</sup> A veces, a la tendencia a armonizar subyace una teoría de la inspiración en que Dios garantiza la historicidad de todo lo referido en los evangelios. Lógicamente, es peligroso invocar la inspiración en apoyo de la armonización: si la intención divina hubiera sido que hubiese un relato de la pasión armonizado, Dios habría inspirado uno solo en lugar de los cuatro distintos que existen. Además, puesto que el canon de la Escritura tiene que ver con el reconocimiento de la inspiración, conviene recordar que la gran Iglesia no aceptó públicamente el *Diatessaron* de Taciano, y que la Iglesia siria sí lo hizo, pero acabó claudicando en favor de los cuatro evangelios.

do ante Pilato. Los cuatro coinciden también en relacionar una reunión del sanedrín con la muerte de Jesús, aunque Juan la sitúa muchos días antes de que Jesús fuera arrestado. Por consiguiente, debemos admitir la posibilidad de que los evangelios sinópticos (con Marcos como tronco) hayan concentrado en una escena las más relevantes acciones legales judías contra Jesús, incluidas acusaciones a partir de recuerdos de críticas formuladas durante el ministerio público. Estaríamos, pues, ante una imagen simplificada, idónea para la predicación, pero no ante una referencia histórica que unir a la presentación teologizada del breve interrogatorio de Jesús después del prendimiento.

*Quinto:* sé que alguien que consulte este Comentario estará más interesado en la historicidad que en lo transmitido por el evangelista o en las tradiciones preevangélicas. Aunque siento un profundo respeto por la investigación histórica, considero que la obsesión con el aspecto histórico representa un obstáculo de no menores dimensiones que el dar alegremente por supuesto que los cristianos estaban completamente ignorantes de lo que había pasado. No constituye una tautología afirmar que los evangelios tienen ante todo una función evangelizadora; querer hacer de ellos principalmente un cúmulo de referencias históricas es tergiversar<sup>30</sup>. Lejos de mis intenciones evitar la reflexión sobre la historicidad; pero tampoco quiero ofrecer terreno abonado a esa tergiversación. (Contra el estudio de la historia de la pasión no tengo nada que objetar; me parece mal, en cambio, que se confunda ese estudio con el descubrimiento del sentido de los RP evangélicos, que es la función del Comentario.) Al elaborar mi comentario a los relatos de la infancia (*BBM*) creía haber dado con la solución: situar los estudios sobre historicidad en los apéndices. ¡Vana esperanza! Acabé descubriendo que algunos críticos no habían leído más que los apéndices y habían analizado mi comentario sólo desde el mencionado aspecto<sup>31</sup>. En vista de ello, he decidido situar las cuestiones de historia en las

<sup>30</sup> En su "Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios" (1964, sección X) la Pontificia Comisión Bíblica hace esta observación: "La doctrina y la vida de Jesús fueron recogidas [en los evangelios] no sólo con el propósito de recordarlas, sino también de 'predicarlas', para que así pudiera la Iglesia disponer de un instrumento para el desarrollo de la fe y de la moral".

<sup>31</sup> Es amargamente cómica la persistencia de esta percepción deformada. Cada año, poco antes de Navidad, recibo llamadas de periodistas que tienen la original idea de escribir una columna navideña sobre los relatos del nacimiento de Jesús y que han sabido que yo publiqué un extenso comentario al respecto. Casi indefectiblemente, me dicen que el artículo se centrará exclusivamente en el tema "¿Qué sucedió en realidad?" y, a modo de explicación, añaden que sería muy oportuno fomentar en Navidad la comprensión de los relatos del nacimiento. Con escaso éxito, me afano en convencerlos de que más fomentarían esa comprensión centrándose en el mensaje de los



breves secciones llamadas ANÁLISIS, subsiguientes a los mucho más extensos COMENTARIOS de las distintas secciones de los RP. Esto hará más difícil la caza obsesiva del dato histórico y dejará en claro que tales cuestiones, aun formando parte de un legítimo análisis, no representan un comentario sobre el texto.

### C. El papel de la teología

En lo que narran y a través de ello, los RP evangélicos presentan puntos de vista teológicos sobre el sufrimiento y la muerte de Jesús; de ahí el deber de explicar en el Comentario la teología relacionada con estos relatos. Habrá quien no esté de acuerdo con el término “teología” y prefiera “cristología”, puesto que los RP ofrecen descripciones de Jesús. Sin embargo, en lo acontecido a Jesús durante la pasión y la correspondiente reacción suya se revela el Dios cuya presencia él ha proclamado, por lo cual es adecuado el término “teología”. Conviene tener claro, no obstante, el aspecto específico de la teología de la pasión del que nos ocupamos: cómo entendieron *los evangelistas* la muerte de Jesús, no cómo entendió Jesús su propia muerte o cómo su muerte fue entendida por una parte considerable de los primeros cristianos. Puesto que no siempre se hacen tales distinciones, empezaré por aludir brevemente a esos otros temas de la teología de la pasión antes de abordar la perspectiva teológica de cada evangelista, lo cual constituirá el eje de este Comentario.

#### 1. Teología de Jesús y teologías generales neotestamentarias de la pasión

Hay una considerable cantidad de trabajos dedicados al tema de cómo entendió Jesús su propia muerte<sup>32</sup>, que intentan determinar especialmen-

relatos y no en una cuestión que estaba muy lejos de ser principal para la perceptible mentalidad de los evangelistas. Ese esfuerzo mío suele dejar persuadidos a los periodistas de haber sido erróneamente dirigidos a un predicador santurrón que no sabe nada de las cuestiones importantes.

<sup>32</sup> Véase A. George, “Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort?”, *LumVie* 20 (101; 1971) 34-59; H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod* (Friburgo: Herder, 21975), esp. 16-65; G. O’Collings, “Jesus’ Concept of His own Death”, *Way* 18 (1978) 212-23; X. Léon Dufour, *Face à la mort. Jésus et Paul* (París: Seuil, 1979), esp. 53-167; J. P. Galvin, “Jesus’ Approach to Death: An Examination of Some Recent Studies”, *TS* 41 (1980) 713-44; G. Segalla, “Gesù e la sua morte: Rassegna bibliografica”, *RivB* 30 (1982) 145-46. Un área especial de investigación ha sido el modo de entender Jesús su muerte mostrado en la última cena: R. Pesch, “The Last Supper and Jesus’ Un-

te si la entendió de modo salvífico, es decir, en la conciencia de que daba su vida por otros o por los pecados de otros. El APÉNDICE VIII se ocupará de una cuestión algo distinta: ¿sabía Jesús de antemano que iba a morir de muerte violenta? Allí enumeraré las predicciones realizadas por Jesús en los evangelios acerca de su muerte y señalaré lo escasas que son las frases salvíficas contenidas en ellas; por ejemplo, Mc 10,45 (= Mt 20,28); Jn 10,15. Pero no hay que limitar la discusión sobre cómo entendió Jesús su muerte a si estuvo o no en sus labios el lenguaje salvífico del NT. Otros interrogantes serían si previó su muerte como un profeta mártir, y, en caso afirmativo, si lo hizo con un tono salvífico (así Gnllka, *Jesu*; cf. APÉNDICE VIII). Cabe preguntarse también si interpretó su muerte como un paso esencial en la venida del reino. De ser así, el lenguaje neotestamentario de “murió por nosotros” podría representar una reformulación de esa idea, puesto que la venida del reino de Dios traía ante todo la salvación.

No falta literatura sobre las diferentes maneras en que la muerte de Jesús fue entendida por los cristianos del siglo I<sup>33</sup>: acontecimiento apocalíptico, “dolores de parto” mesiánicos, expiación, justificación, redención, sacrificio, salvación, sufrimiento vicario, muerte por los pecados, muerte por todos, muerte de mártir, muerte de rey, muerte de sacerdote, muerte de profeta, muerte de siervo. Un autor neotestamentario podía conocer varios de estos modos de ver esa muerte, pero no los restantes; los estratos posteriores del NT podían contener interpretaciones no presentes en los estratos más antiguos<sup>34</sup>. Posiblemente había en las tradiciones preevangélicas

derstanding of His Death”, *Biblehasyam* 3 (1977) 58-76, y *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (QD 80; Friburgo: Herder, 1980); F. Hahn, “Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis”, *Theologische Revue* 76 (1980) 256-72; R. J. Daly, “The Eucharist and Redemption: The Last Supper and Jesus’ Understanding of His Death”, *BTB* 11 (1981) 21-27.

<sup>33</sup> Por ejemplo, E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht: Untersuchungen zur christlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955); H. Conzelmann (ed.), *Zur Bedeutung des Todes Jesu: Exegetische Beiträge* (Gütersloh: Mohn, 1967); W. Schrage, “Das Verständnis des Todes Jesu Christi im Neuen Testament”, en *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heiles* (Gütersloh: Mohn, 1967) 49-90; K. Kertelge (ed.), *Der Tod Jesu: Deutungen im Neuen Testament* (QD 74; Friburgo: Herder, 1976); K. Grayston, *Dying, We Live: A New Enquiry into the Death of Christ in the New Testament* (Oxford Univ., 1990).

<sup>34</sup> Cf. G. Dellling, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung* (Gotinga: Vandenkoek & Ruprecht, 1972); J. Roloff, “Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk. x45 und Lk. xxii.27)”, *NTS* 19 (1972-73) 38-64; M.-L. Gubler, *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu* (Friburgo: Universitätsverlag, 1977). Bartsch, en “Bedeutung”, estudia los más antiguos énfasis presinópticos en la muerte. De Jonge, con su “Jesus”, reflexiona sobre la relación de la primitiva concepción de la muerte de Jesús por los demás con la muerte de los mártires macabeos.

visiones de la pasión que no adquirieron relevancia en los evangelios; y aunque a veces los evangelistas tienen percepciones de la pasión presentes en otros escritos del NT, no siempre es posible extrapolar.

## 2. *La teología de la pasión de los evangelistas*

En lo concerniente a los RP de los evangelios propiamente dichos, aunque el Comentario estudiará horizontalmente las distintas versiones (i. e., comparando los cuatro evangelios escena por escena), haré un gran esfuerzo para realizar un cotejo vertical (del pensamiento en su paso consecutivo de una escena a otra dentro del mismo evangelio<sup>35</sup>). Cada RP está recorrido por una perspectiva teológica discernible. En mi deseo de orientar al lector sobre cuestiones teológicas pertinentes a este Comentario, voy a ofrecer aquí una breve indicación previa de esas perspectivas; es decir, un escantillón o plantilla que el lector deberá llenar y enriquecer a medida que el Comentario avance de episodio en episodio.

*Marcos y Mateo.* Estos dos evangelios presentan un Jesús que es abandonado por sus seguidores y tiene que afrontar su hora solo, soportando así la cruz de un modo particularmente doloroso. Ambos están muy próximos a la teología de Heb 5,8: “Y aunque era Hijo, aprendió sufriendo lo que cuesta obedecer”. Ambos asimismo presentan un proceso judío y un proceso romano de Jesús. Valiéndose de un falso testimonio, las autoridades tratan de condenar a Jesús por planear la destrucción del templo. Y cuando él responde reconociendo que es el Mesías, el Hijo de Dios (Marcos: del Bendito), lo acusan de blasfemo, para luego maltratarlo y ridiculizarlo como un falso profeta. Sin embargo, en ese mismo momento se estaban mostrando verdaderas sus varias profecías acerca sus seguidores, especialmente sobre Pedro (y Judas en Mateo). El proceso romano gira en torno a Jesús como rey de los judíos. Pilato sabe que el hombre que comparece ante él le ha sido entregado por envidia (y, en Mateo, que se trata de un justo); pero deja en libertad a un criminal y entrega a Jesús para que sea crucificado, permitiendo que soldados romanos lo azoten y luego lo sometan a diversos malos tratos y burlas como rey de los judíos. Así pues, ninguna autoridad, ni judía ni romana, hace a justicia a Jesús, quien de ambas partes sufre maltrato físico. Ningún amigo o seguidor se encuentra

<sup>35</sup> Recuerdo al lector que los distintos RP aparecen escritos consecutivamente, uno por uno, en el ÍNDICE DE PASAJES al final de esta obra. En la BIBLIOGRAFÍA GENERAL (§3) hay una sección sobre el RP de cada evangelio, y muchos de los escritos allí citados pertenecen a la teología de la pasión de los respectivos evangelistas.

junto a la cruz; antes al contrario, los tres grupos que aparecen cerca de Jesús (incluidas las personas que pasaban por allí y que supuestamente no tenían nada contra él) lo escarnecen en relación con las acusaciones del proceso judío (pretensión de destruir el templo y de ser el Mesías [el Hijo de Dios]) y también con una del proceso romano, ésta en forma de inscripción: “El rey de los judíos”.

Tan doloroso camino de Jesús cobra adicional dramatismo mediante dos oraciones con las que Marcos/Mateo han flanqueado la pasión. Al comienzo, en Getsemaní, Jesús ruega en arameo y en griego a su Padre que haga pasar de él ese cáliz, plegaria que no obtiene perceptible respuesta. Más tarde, ya en el Gólgota, ruega por segunda vez en arameo y griego, pero ahora el vocativo es simplemente “Dios mío” (caso único en los evangelios), seguido de la pregunta “¿Por qué me has abandonado?”. Incluso esta exclamación patética es recibida con burlas. Finalmente, lanzando un grito similar a aquellos con los que obligaba a los demonios a salir de los posesos, Jesús expira, aparentemente vencido por sus enemigos. Pero es entonces cuando actúa el Padre de Jesús, el Dios que parecía no escuchar sus plegarias y haberlo abandonado; es entonces también cuando comprendemos que de ningún modo Dios había estado ausente. Dios hace que prevalezca el Hijo muerto en la cruz, dando cumplimiento a las palabras por las que las autoridades judías lo habían escarnecido como falso profeta. En el proceso judío se le acusó y en la cruz se le ridiculizó por haber hablado de destruir el templo; a su muerte, el velo del santuario se rasga de arriba abajo. También en el proceso judío se le acusó de presentarse como el Mesías, el Hijo del Dios Bendito, y en la cruz se le ridiculizó por ello; a su muerte, dice un centurión romano: “Verdaderamente, este hombre era el Hijo de Dios”.

Un tema principal, recogido en un lugar anterior de Marcos y de Mateo, es la doble necesidad de que el Hijo del hombre sufra y de que sus discípulos tomen la cruz y lo sigan. Si Jesús proclama el reino o gobierno de Dios, tanto en vida como con su muerte manifiesta a Dios, cuyo mismo ser no es adquisitivo sino autodonante<sup>36</sup>. En sus RP, Marcos y Mateo ponen dramáticamente de relieve lo difícil que resulta a Jesús soportar la crucifixión y lo claramente que él es relacionado con Dios después de haber apurado el cáliz del sufrimiento. Con ello, ambos evangelistas hacen una advertencia gráfica a sus lectores, a la par que les envían un mensaje de consuelo. Si el maestro encontró difícil pasar por ese trance, si los discí-

<sup>36</sup> D. A. Lee-Pollard, “Powerlessness as Power: A Key Emphasis in the Gospel of Mark”, *SJT* 40 (1987) 173-88, subraya que el poder esencial de Dios es el poder de renunciar al poder.

pulos más cercanos no fueron capaces de seguir a Jesús cargando como él con la cruz, también los lectores de Marcos y Mateo lo encontrarán difícil y huirán. Pero el Dios que hizo prevalecer a Jesús, aunque a veces parezca haberlos abandonado, igualmente les dará a ellos el triunfo final cuando, llegada su última hora, vean ante sí su propio Gólgota si, como él en Getsemaní, se ponen en pie y tienen el valor de decir: “Vamos”.

He examinado juntos Marcos y Mateo; sus RP se asemejan en buena medida, por lo cual, inevitablemente, su significado teológico es también bastante similar. Pero no deja de haber entre ellos disparidades notables, ya que difieren en el contexto amplio. Echemos una rápida ojeada a los rasgos distintivos, primero de Marcos y luego de Mateo. En el relativamente breve evangelio de Marcos, aunque los demonios saben reconocer quién es Jesús, antes de su muerte en la cruz, no hay ningún humano capaz de comprender que es Hijo de Dios. Más que cualquier otro evangelio, Marcos insiste durante el ministerio en que los discípulos no pueden entender a Jesús, porque tampoco han entendido la necesidad de que él padezca. Así, el RP marcano, donde desde la salida del lugar de la cena hasta el momento de la muerte Jesús está aparentemente desasistido, por su misma crudeza concuerda con una persistente visión de lo que hay que pasar en el seguimiento de Jesús antes de llegar a la fe. Marcos es el evangelio que describe más gráficamente la angustia de Jesús en Getsemaní y el fallo de los discípulos, que culmina en la huida del joven desnudo. Al final, las mujeres que solían seguirlo en Galilea y que han observado a distancia su muerte fallan también (cf. 16,8). Tengo la intensa sospecha de que entre el público de Marcos debían de figurar cristianos que habían sufrido y fallado: una comunidad a la que este evangelio ofrece esperanza señalando que el mismo Jesús no quería beber el cáliz y que ni siquiera los discípulos más allegados mantuvieron la fidelidad debida. Puesto que la teología evangélica está dirigida a obtener una respuesta espiritual, éste es un RP que debió de tener un significado especial para quienes trataban de seguir a Cristo pero encontraban insoportable la cruz con que les pedía que cargasen en la vida, es decir, “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”

La crudeza de la imagen marcana queda parcialmente atenuada en Mateo cuando consideramos el RP de este evangelio en continuidad con su relato del ministerio. Digo “parcialmente” porque, por un lado, los contrastes son aún más fuertes que en Marcos. Ya la circunstancia de que en Mateo (14,33) todos los discípulos hayan confesado que Jesús es el Hijo de Dios hace su desbandada en Getsemaní aún más reprochable. Igualmente, la anterior presentación de Pedro, la piedra angular de la fe, en su personal confesión de Jesús como “el Mesías, el Hijo de Dios vivo” (16,16-18) acentúa la ironía de su negación de Jesús en el momento en que el

sumo sacerdote está conjurando a Jesús por “el Dios vivo” a que diga si es “el Mesías, el Hijo de Dios”. En Mateo, cuando el centurión (acompañado por otros soldados de guardia) declara después de la muerte de Jesús que “verdaderamente éste era el Hijo de Dios”, no es ya el primer ser humano en hacer tal confesión, sino el primero entre los gentiles, convertido en continuador de la fe de los discípulos como es expresada en su ministerio. Por otro lado, en comparación con la imagen marcana, el Getsemaní mateano presenta de manera atenuada la angustia de Jesús y el fallo de los discípulos; allí, Jesús muestra con más claridad tener conocimiento de lo que va a sucederle, con lo cual queda resaltada su soberanía, y Pedro no es singularizado en lo referente a no haber sabido velar junto con el maestro.

Pero la mayor diferencia entre los dos RP es la obsesiva presencia en Mateo del tema de la responsabilidad, gráficamente descrito con el lenguaje veterotestamentario de la culpabilidad con respecto a la sangre del inocente que es injustamente condenado a muerte. En escenas peculiarmente mateanas, Judas, después de haber entregado a Jesús, trata de sacudir la responsabilidad devolviendo las treinta monedas de plata; los jefes de los sacerdotes no quieren mancharse con el dinero pagado por la sangre y compran con las treinta monedas el terreno llamado en adelante “Campo de Sangre”; la mujer de Pilato, movida por un sueño, aconseja a su marido que no haga nada contra el justo que comparece ante él, y por eso, lavándose las manos, Pilato declara su inocencia de la sangre de ese hombre. Aunque no tiene éxito ninguno de estos intentos de librarse de culpa, y todos los personajes implicados están marcados por su participación en la muerte del justo, Mateo deja clara la idea de que el castigo divino cae principalmente sobre “todo el pueblo”, el único que, por paradoja, no rehúye la responsabilidad: “Su sangre, sobre nosotros y nuestros hijos”. Josefo nos explicará luego que la destrucción del templo en el año 70 provocó mucha autocritica entre el pueblo de Dios, en el sentido de que lo que habían hecho podía ser la causa de ese castigo del Señor<sup>37</sup>. Escribiendo después del 70 (§2, *infra*), Mateo se hace eco de un juicio causal surgido entre los judíos creyentes en Jesús, esto es, que el factor que contribuyó decisivamente a la catástrofe fue la entrega del Hijo de Dios, siendo inocente, para su crucifixión por los romanos. (En pp. 110, 469-85, 632, *infra*, se ofre-

<sup>37</sup> En el comentario señalaré que una respuesta basada en realidades puramente políticas, v. gr., “Cometimos un error táctico al rebelarnos; los ejércitos romanos eran más fuertes que nosotros, y el templo fue destruido” no habría sido propia de judíos, imbuidos como estaban de que un Dios justo guiaba su historia. Tampoco el cronista de la historia de Israel en lo correspondiente a la caída del primer templo (2 Cr 36,11-21) ofrece una respuesta política de ese tipo.

cerá una necesaria evaluación de tales juicios antijudíos; pero no se gana nada negando que Mateo y otros cristianos los hicieron<sup>38</sup>.) En otras palabras, el RP de Mateo, compuesto después que el de Marcos, responde a las preocupaciones teológicas (y apologéticas) de una época posterior. Tal respuesta aflora también en la referencia peculiarmente mateana de la guardia ante el sepulcro, que sirve para refutar una falsa versión que “ha corrido entre los judíos hasta hoy” (28,15).

Un ulterior elemento que caracteriza la teología de la pasión de Mateo es cierta correspondencia con su relato de la infancia. Allí, el notable fenómeno de la aparición de una nueva estrella ha proclamado el nacimiento del rey de los judíos y conducido a la fe a unos magos gentiles, mientras los aviesos planes de Herodes, los jefes de los sacerdotes y los escribas eran frustrados por la divina providencia. Pues bien, asimismo la muerte del rey de los judíos está acompañada por notables fenómenos (temblores de tierra, resquebrajamiento de piedras, apertura de sepulcros, resurrección de muertos) que llevan a la fe a unos gentiles (el centurión y los que están con él), en tanto que los aviesos planes de Pilato, los jefes de los sacerdotes y los fariseos para impedir la resurrección (27,62-66) son frustrados por la divina providencia. Dios es coherente desde el principio hasta el fin al planear el itinerario del Hijo.

*Lucas.* En su mayor parte, los principales episodios de la pasión lucana tienen paralelo en Marcos, con estas notables excepciones: Jesús ante Pilato, las mujeres de camino hacia el lugar de la crucifixión, y el “buen ladrón”. Sin embargo, tanto en la estructura como en el tono, Lucas diverge mucho más de Marcos que de Mateo. He recordado anteriormente que Marcos y Mateo se caracterizan (en grado diverso) por la soledad de Jesús y el fallo de los discípulos. No así Lucas. En su episodio del monte de los Olivos no es presentado Jesús, como en el Getsemaní marcano, con una congoja y una tristeza de muerte; de hecho, su oración al Padre obtiene una respuesta angélica y confortadora. Los lectores reciben la impresión de que Jesús está en comunión con su Padre hasta el final; por eso, muy adecuadamente, las últimas palabras del crucificado no son el angustiado grito dirigido a su Dios por alguien que se siente abandonado, sino un tranquilo “Padre, en tus manos pongo mi espíritu”. En cuanto a sus se-

<sup>38</sup> El texto en cuestión, Mt 27,25, será discutido en el comentario; pero a quienes precipitadamente puedan juzgar que nuestro descuido, puesto que en la escena no dice Mateo nada sobre la destrucción de Jerusalén cuarenta años después de la crucifixión, les recomiendo que se fijen en el cuidado con que el texto extiende a la generación siguiente la responsabilidad por la muerte de Jesús. Véase cómo también Lc 23,28 incluye a la generación siguiente en el castigo que Dios enviará.

guidores, Jesús asegura a Pedro que ha rogado por él para que su fe no decaiga; y cuando Pedro niega a Jesús, el maestro se vuelve para recordárselo con una mirada. Los discípulos, en conjunto, son elogiados y premiados por haber permanecido con Jesús en sus pruebas (22,28-30); sólo un discreto silencio acerca de ellos después del prendimiento indica que Lucas sabe que huyeron.

Estas diferencias significan que la presentación lucana de la pasión tiene menos aspectos negativos. Si en Marcos/Mateo la persecución y la defección dominan una pasión donde el repentino cambio por obra de Dios no se produce hasta después de la muerte de Jesús, en Lucas ya está activo antes de ella el poder divino de sanar y perdonar. El Jesús que realizó curaciones a lo largo de su ministerio, ahora, mientras se encamina a la muerte, cura la oreja herida de uno de los que han ido a prenderlo, así como el antagonismo que existía entre sus jueces (Pilato y Herodes). El Jesús que perdonó a lo largo de su ministerio, ahora, mientras se encamina a la muerte, perdona a los que lo crucifican sin saber lo que hacen y recompensa con la promesa del paraíso a un malhechor compañero de crucifixión que le ha pedido que se acuerde de él. Similarmente, la pasión lucana ve de un modo menos negativo a los judíos que en ella participan. Los cuatro evangelios, al narrar el ministerio, encuentran entre los judíos unos que aceptan a Jesús y otros que lo rechazan; para los RP de Marcos/Mateo, en cambio, todos, exceptuados los seguidores de Jesús, son hostiles, ya se trate de autoridades o del pueblo llano. En Lucas, una multitud sigue a Jesús al lugar de la ejecución, no toma parte en ninguna burla y vuelve golpeándose el pecho. Las mujeres de Jerusalén también se golpean y se lamentan por él. Así pues, al final del evangelio hay judíos bien dispuestos hacia Jesús, en correspondencia con los que al principio mostraron simpatía por Jesús niño. El relato de la infancia de Lucas ofreció una visión más positiva de los judíos y lo mismo ocurre con su RP. Nada se dice en éste sobre la destrucción del templo judío (aunque Jesús avisa a las mujeres jerosolimitanas del castigo venidero, que tendrá consecuencias para ellas y sus hijos), porque este evangelio, que empezó con alabanza a Dios en el templo de Jerusalén, concluirá en el mismo versículo final (24,53) también con alabanza a Dios.

A la hora de discernir el mensaje que Lucas intenta transmitir a su público mediante esta perspectiva de la pasión, encontramos ayuda en Hechos. Allí Lucas se esfuerza en presentar los procesos de Esteban y Pablo como paralelos a los de Jesús (de hecho, la comparecencia de Jesús ante Herodes y ante Pilato, peculiar de Lucas, se corresponde con la comparecencia de Pablo ante un rey herodiano y un gobernador romano). Esteban muere perdonando a sus enemigos y encomendando su espíritu al Señor Jesús, del mismo modo que Jesús perdonó a sus enemigos y encomendó

su espíritu al Padre. En otras palabras, los cristianos serían perseguidos como Jesús fue perseguido; y si son verdaderos seguidores suyos deben manifestar capacidad de perdón y un sentimiento de unión inquebrantable con Dios y Jesús. Su sufrimiento y muerte resultan, por tanto, beneficiosos (para ellos mismos y para otros) como lo fueron los de Jesús. El éxito del mensaje de Lucas se percibe en lo que la mayor parte de las personas entienden por una “muerte cristiana”: morir perdonando a otros y en paz consigo mismo, como hizo el Jesús lucano.

Este RP presenta a Jesús también como profeta y mártir. Más que en Marcos, Jesús habla y actúa como profeta a lo largo de Lucas (4,24-27; 7,16; 9,8.19; 24,19), asemejándose frecuentemente a Elías y Eliseo<sup>39</sup>. Esa actuación profética sirve a modo de presagio, porque los antepasados de la presente generación persiguieron y mataron a los profetas (6,23; Hch 7,52). Y Jesús va a Jerusalén porque no puede morir sino en la ciudad que mata a los profetas (Lc 13,33-34). De hecho, en el modo de asumir Jesús su muerte (que termina con su ascensión en 24,5) hay reminiscencias de Elías (9,51). El martirio es contemplado en 12,49-53; y con el reiterado énfasis de su RP en la inocencia de Jesús, Lucas indica que fue a la muerte por la causa de Dios como el justo doliente y el santo (cf. también Hch 7,52; 13,35)<sup>40</sup>. Aliados contra él estaban no sólo reyes y magistrados (Hch 4,25-27), sino también Satanás, que había vuelto en ese momento oportuno (*kairós*), encarnando el poder de las tinieblas (Lc 4,13; 22,3.31.53). Aunque Jesús, a diferencia de algunos mártires judíos aproximadamente contemporáneos suyos, no grita contra sus perseguidores ni clama venganza de Dios sobre ellos<sup>41</sup>, su muerte tiene el efecto de hacer que los presentes, gentiles y judíos, reconozcan la justicia de su causa. Que la imagen

<sup>39</sup> Sobre la función profética pone el acento A. Hastings, *Prophet and Witness in Jerusalem: A Study of the Teaching of Saint Luke* (Baltimore: Helicon, 1958). Véase también Fitzmyer, *Luke* 1.213-15.

<sup>40</sup> Dibelius subraya la presentación lucana de la muerte de Jesús como martirio; buenos estudios del tema se encuentran en Beck, “Imitatio”; Stöger, “Eigenart”; Talbert, *Reading*, 212-20, y una crítica equilibrada en Green, “Jesus”, 39-41. Algunos autores reaccionan contra el enfoque martirial, porque frecuentemente se afirma que la muerte de Jesús como mártir constituye el sucedáneo lucano de su muerte expiatoria; pero tal implicación no es necesaria. En 4 Mac 6,27-30; 17,21-22 queda de manifiesto que cabe una combinación de las dos ideas. De un modo más amplio, Bartsch (“Bedeutung”, 93) rechaza una teología preevangélica del martirio de Jesús si fue entendido como garantía de gloria; pero tampoco en este caso es esencial ni necesaria tal implicación. El mártir es ante todo alguien que, aceptando la muerte, da testimonio de la supremacía de Dios, y esto concordaría con un Jesús que proclamó el reinado o reino de Dios.

<sup>41</sup> Si Jesús habla del inevitable castigo divino que sobrevendrá a Jerusalén, lo hace a su pesar y con tristeza.

de mártir es intencional queda de manifiesto en los paralelos trazados por Lucas entre la muerte de Jesús y la de Esteban.

Un considerable debate ha girado en torno a otro aspecto teológico de la pasión según Lucas. El Jesús lucano sana y perdona mientras sufre y muere (Lc 22,51; 23,12.34a.43); pero ¿entendía Lucas la muerte de Jesús como reparación o expiación por los pecados? F. C. Baur y la escuela de Tübinga afirmaban que Lucas había vaciado la cruz de su valor salvífico y convertido a Jesús en un simple modelo parenético de perdón. Cuando Schneider sostenía aun la tesis de que había un RP lucano especial, escribió: “La más antigua referencia de la crucifixión, primera etapa en la tradición de la pasión, no entendía la muerte de Jesús en la cruz con el significado de ofrenda reparadora o muerte expiatoria” (*Passion*, 26)<sup>42</sup>. Un factor clave para los defensores de esta idea es que Lucas no copia Mc 10,45b, donde se dice que el Hijo del hombre ha venido a dar su vida en rescate por muchos. Tampoco en sus referencias al cuarto canto del siervo doliente de Isaías (52,13-53,12) cita nunca Lucas (22,37; Hch 3,13; 8,32-33) el texto de 53,5: “Con sus magulladuras fuimos curados”. No obstante, hay muchos especialistas en Lucas que encuentran la idea de la expiación en el RP lucano, aunque esa idea no aparezca muy subrayada ni formulada en el lenguaje a que Pablo nos tiene acostumbrados<sup>43</sup>. Desde el comienzo de su vida, Jesús ha estado “puesto para elevación [*anastasis*] de muchos en Israel” (2,34); el mismo Jesús lucano habla de “mi sangre, que

<sup>42</sup> Entre quienes sostienen que la expiación está ausente de la imagen lucana de la muerte de Jesús (lo que también es designado como una ausencia de la *theologia crucis*) figuran, con variaciones, Conzelmann, Creed, Dodd (para éste, la ausencia es de los sermones de Hechos), Haenchen, Käsemann, Kümmel, Marxsen, Rese, Vielhauer, Voss y Wilkens.

<sup>43</sup> Véase Feldkämper, *Betende*; Fitzmyer, *Luke* 1.22-23, 27-29; Fusco, “Valore”; George, “Sens”; Zehnle, “Salvific”. Hay también puntos de vista intermedios. D. A. S. Ravens, *ExpTim* 97 (1985-86) 291-94, sostiene que la muerte del Jesús lucano no era sacrificialmente expiatoria (porque Lucas recelaba de tales conceptos religiosos judíos), pero que Dios, mediante el papel desempeñado por Jesús, llevó a cabo la expiación requerida. Pilgrim (*Death*, esp. 374ss.) admite que Lucas no entiende la pasión como expiatoria o directamente salvífica, ni la muerte como de carácter vicario, pero afirma que Lucas considera la pasión y muerte como parte del plan de Dios para la salvación del mundo. M. Hengel, *BjRL* 62 (1980) 454-75, distingue el sacrificio expiatorio de Cristo de las ideas de expiación del mundo antiguo; fue un acto escatológico para la reconciliación de la creación caída. Véanse también las ideas actualizadas de Hengel en *The Atonement* (Filadelfia: Fortress, 1981). Criticando la concentración en la expiación como si fuera el único modelo para interpretar la muerte de Jesús, Garret (“Meaning”) afirma que Lucas retrató a Jesús en su muerte de “profeta como Moisés”, conduciendo un éxodo desde la esclavitud a Satanás, y como el segundo Adán que eliminó la maldición de muerte que pesaba sobre los descendientes del primer Adán.

es derramada por vosotros” (22,20), mientras que el Pablo lucano se refiere a “la Iglesia de Dios, que Él adquirió con la sangre de su propio Hijo” (Hch 20,28). Asimismo hay valor salvífico implícito en el anuncio de la pasión de que “el hijo del hombre debe *sufrir*” mucho, morir y resucitar (Lc 9,22)<sup>44</sup>. Pero no pienso entrar a fondo, de ningún modo, en este debate. Es una discusión teológica cuyo origen no se encuentra directamente en el RP lucano, sino en una comparación de Lucas con Pablo. Sospecho que si hubiera sido considerado Lucas prescindiendo de Pablo, para muchos no habría existido tal cuestión.

*Juan.* En cuanto al contenido, el RP<sup>45</sup> joánico difiere notablemente del RP joánico: alrededor del cincuenta por ciento del material del primero no es equiparable al del segundo. Sin embargo, generalmente en secciones anteriores del evangelio, Juan suma otro cincuenta por ciento de similitudes con Marcos. Esto parece sugerir, quizá más insistentemente que en cualquier otro evangelio, la necesidad de que la teología del RP joánico sea interpretada en relación con anteriores episodios de hostilidad hacia Jesús. Las autoridades de Jerusalén han tratado de echar mano o matar a Jesús varias veces. Frente a tal hostilidad, el Jesús del cuarto evangelio adopta la actitud soberana que influirá en el intento definitivo de llevarlo a la muerte: “Yo soy mi vida... nadie tiene poder para quitármela; soy yo quien la doy por mi propia voluntad” (Jn 10,17-18). Después de la resurrección de Lázaro y antes del RP hay una reunión del sanedrín, donde, a instancias del sumo sacerdote, se llega a la decisión de matar a Jesús (11,47-53). Jesús ha dado vida; los enemigos de la luz responderán dándole muerte. Él y el Padre son uno, por lo cual no puede, como en los sinópticos, pedir que pase de él la hora del cáliz de la pasión; antes al contrario, su deseo es que llegue esa hora y beber tan amarga copa, para que el nombre de Dios sea glorificado y se cumplan las Escrituras (12,27; 18,11). Con pleno control de todo lo que va a suceder, Jesús ordena a Judas que lo que va a hacer lo haga cuanto antes, y luego estará esperando la llegada de este discípulo con el grupo encargado del prendimiento (13,27; 18,4). En el

<sup>44</sup> Para Schweizer (*Luke*, 338-39), la mayor parte de estos textos no aludirían realmente a la expiación; pero más adelante (p. 366) reconoce en cierto modo que, por expresarse Lucas a través del evangelio, resulta difícil el análisis de su pensamiento en este punto: “En este sentido él [Jesús] es crucificado ‘por’ tal delito. Cabe preguntarse si un relato puede dejar clara la cuestión. Si no fuera por la reserva de Marcos y la explicación didáctica de Pablo, esto quedaría demasiado vago”.

<sup>45</sup> Al igual que para los otros evangelios, empleo el término “relato de la pasión” para el cuarto, aun teniendo la sospecha de que Juan no veía esta sección como un relato de sufrimiento (pasión). Para él sería el relato de la ascensión del Hijo del hombre en victorioso regreso al Padre.

huerto, al otro lado del Cedrón, el Jesús joánico no se arrodilla ni se postra rostro en tierra como el Jesús sinóptico; por el contrario, cuando Jesús dice “yo soy”, los que han ido a prenderlo, soldados romanos mandados por un tribuno de la cohorte, y sirvientes de los jefes de los sacerdotes y de los fariseos, son los que caen por tierra, impotentes.

El Jesús joánico es el Hijo del hombre bajado del cielo, a quien el Padre ha otorgado todo poder de juzgar y que no puede ser juzgado por hombres. Cuando es interrogado por el sumo sacerdote Anás, le devuelve la pregunta: “¿Por qué me preguntas a mí?”. Más tarde, ante Pilato, pone en tela de juicio su poder sobre él, y Pilato siente miedo al oír que Jesús dice ser el Hijo de Dios. De hecho, la escena tiene más de interrogatorio de Pilato por Jesús que a la inversa. Todo el que pertenece a la verdad escucha la voz de Jesús; la única duda es si Pilato la escuchará. Mientras va y viene entre “los judíos” que están fuera del pretorio y Jesús que está dentro, Pilato trata de evitar una decisión en favor de la verdad, por lo cual acaba decidiendo en favor de la mentira. Pero “los judíos” no han vencido, porque Pilato no condena a Jesús hasta que ellos niegan su esperanza mesiánica: “Nuestro único rey es el César”. Y condenando a Jesús al mediodía, la hora en que empezaban a ser sacrificados los corderos en las proximidades del templo, Pilato cumple al final del evangelio las palabras sobre Jesús con que al principio Juan Bautista lo identificó como el cordero de Dios que iba a quitar los pecados del mundo.

Mientras que en Marcos/Mateo vemos un Jesús escarnecido en la cruz, y en Lucas un Jesús que perdona, el de Juan es un Jesús triunfante. De hecho, ésta es la muerte prevista por él: el Hijo del hombre elevado de regreso al Padre. El título que Pilato ordena fijar en la cruz deviene una proclamación trilingüe de la realeza de Jesús. Los soldados cumplen la palabra de la Escritura, repartiéndose los vestidos tal como el salmista había anunciado. Jesús no muere solo: reunidos junto a la cruz hay seguidores suyos, incluidos su madre y el discípulo amado. Los vincula con lazos familiares, dejando así detrás una comunidad de creyentes. Luego, consciente de su pleno cumplimiento de la Escritura y de todo lo dispuesto por el Padre con respecto a él, dice Jesús: “Todo está cumplido”, y entrega su espíritu a esos creyentes, dando así su vida como dijo que lo haría. Y todavía después de su muerte permanece activo. Paradójicamente, la petición de sus enemigos judíos de que le quebrasen las piernas lleva a un soldado romano a darle una lanzada en el costado, del que sale sangre y agua. Esto cumple el anuncio de Jesús de que de su costado saldrían ríos de agua viva, así como la palabra de la Escritura de que ningún hueso del cordero sería roto. Jesús había dicho también que cuando el Hijo del hombre fuera levantado, empezaría a atraer a todos hacia sí; y ahora adeptos anteriormente tímidos, como José de Arimatea y Nicodemo salen a la luz y dan al crucificado una

magnífica sepultura. El Jesús sinóptico es sepultado apresuradamente; el Jesús joánico, en cambio, de manera digna de un rey que ha reinado desde la cruz. Se ha dicho que, hasta el momento de su muerte, el Jesús marcano es un vencedor sólo a los ojos de Dios, y el Jesús lucano un vencedor a los ojos de sus seguidores creyentes, mientras que el Jesús joánico es un vencedor a los ojos de todos.

Habrán lectores que, habiéndose identificado con los otros retratos evangélicos de Jesús en su pasión, encuentren difícil identificarse con el Jesús triunfante cuyo poder procedente de Dios anula todo lo que sus enemigos puedan hacer contra él. Quizá a algunos les parezca poco humano su modo de morir. Pero éste es el relato que ha dado su grandeza al Viernes Santo. Un relato para todos los que en el curso de la historia han sufrido persecución por parte de los poderosos, pero cuyo sentimiento de tener a Dios de su lado les ha permitido comprender cuán escaso es realmente el poder de cualquier autoridad de humana. Los que creen en Jesús alcanzan vida eterna y pueden decir como él: "Nadie tiene poder para quitármela". Se trata de una pasión vista tan absolutamente con los ojos de la fe que la víctima ha pasado a ser el vencedor. Una elocuente frase de 1 Jn 5,4 ha recogido el mensaje teológico que el cuarto evangelista quería enviar a sus lectores mediante la elevación del Hijo de Dios en la cruz: "Todo el que ha nacido de Dios vence al mundo, y la fuerza misteriosa que ha vencido al mundo es nuestra fe".

*(La bibliografía para esta sección de la INTRODUCCIÓN se encuentra en §3.)*

## §2

### Temas generales evangélicos relacionados con los relatos de la pasión

En la sección precedente examinamos los RP en lo tocante a la perspectiva hermenéutica, la historia y la teología. Sin embargo, antes de empezar el comentario propiamente dicho, se hace necesaria otra sección introductoria dedicada a los evangelios, para tratar sobre diversas cuestiones; a saber: ¿Cuál es la extensión de cada RP, y cómo encaja en el plan general del correspondiente evangelio? ¿Cómo están interrelacionados los tres evangelios sinópticos? ¿Hubo una pasión premarcana, y cuáles fueron las fuentes de Marcos? Pese a la dependencia de Mateo con respecto a Marcos, ¿cómo ha influido en el RP de Mateo el material especial añadido a él por este mismo evangelista? ¿Tuvo Lucas como fuente otro RP distinto del marcano? ¿Cómo están relacionados los RP de Juan y Marcos? Voy a considerar aquí estas cuestiones, aunque sólo de modo general, exponiendo de paso las posiciones que adoptaré más tarde sobre ellas. Quiero servirme de unos cuantos ejemplos para aclarar mi línea de pensamiento, pero las pruebas detalladas que sirven de base a tales posiciones las veremos después en el comentario. Soy consciente de que procediendo así podría dar la impresión de que he tomado posiciones a priori y adaptaré a ellas las conclusiones posteriores; por eso, permítaseme asegurar que, aunque esta sección aparece impresa en la parte introductoria y normalmente será leída antes que el comentario, en un principio constituía el último capítulo. Sólo después de haber estudiado y comentado los RP versículo por versículo, reuní mis conclusiones sobre las cuestiones examinadas aquí. De hecho, en varios casos, mis posiciones a posteriori diferían de las sostenidas al comienzo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Al escribir el segundo volumen de mi comentario a Juan (publicado en 1970), tuve que adoptar ciertas posturas sobre la génesis de los RP sinópticos. Allí *BGJ* II,



## A. Extensión y contexto de los relatos de la pasión

Como objeto del presente Comentario he elegido la parte del evangelio que empieza en Getsemaní<sup>2</sup> (el lugar del prendimiento de Jesús) y termina en la sepultura (i. e., al ser depositado el cuerpo de Jesús en el sepulcro), delimitación que comprende los textos siguientes: Mc 14,26-15,47; Mt 26,30-27,66; Lc 22,39-23,56; Jn 18,1-19;42. Postulen o no un RP más extenso, prácticamente todos los críticos aceptarían los mencionados textos como pertenecientes a la pasión. Pero al optar por tal delimitación no he atendido al consenso de los estudiosos, sino a razones prácticas. Situar el inicio algo antes en el evangelio habría requerido un estudio de la última cena; situar el final algo después habría requerido un estudio de la resurrección. Y como cada una de ambas secciones exige para su tratamiento todo un libro, la tarea habría quedado fuera de mis posibilidades. En mi decisión de poner tales límites al RP han influido consideraciones de utilidad. Por lo general, quienes desean reflexionar, estudiar o predicar sobre la pasión no piensan en la última cena ni en la resurrección como partes de ella: "pasión" significa sufrimiento, y la angustia de Jesús en el huerto marca el comienzo de su sufrir que conducirá finalmente a su muerte y sepultura. Otro argumento para comenzar el RP en Getsemaní se basa en el desarrollo de la narración evangélica: a lo largo del ministerio, incluida la última cena, Jesús ha llevado la iniciativa y proclamado el reino de Dios como y cuando ha juzgado oportuno; pero ahora, al menos en la dimensión perceptible, la iniciativa es de otros, porque el Hijo del hombre ha sido puesto en sus manos<sup>3</sup>. A pesar de lo justificable de delimitar la parte de los evangelios que va a ser comentada en la presente obra, prevengo al lector de que los evangelistas pudieron tener una idea diferente de lo que constituye la pasión. Esto se percibe hasta cierto punto por el modo en que la pasión encaja en la estructura de cada evangelio, como ahora veremos.

787-90) acepté la tesis compartida por Bultmann, Taylor y Jeremias de que el RP de Marcos representaba una amalgama de dos fuentes o tradiciones premarcanas que podían ser reconstruidas. También creía yo probable que Lucas hubiera utilizado (aparte de Marcos), un RP lucano consecutivo. Ahora, tras un decenio de intenso trabajo con todos los RP, opino que ninguna de ambas tesis ofrece la explicación más plausible de los fenómenos observados.

<sup>2</sup> Marcos y Mateo utilizan este nombre, Lucas habla del monte de los Olivos, y Juan de un huerto al otro lado del Cedrón; pero todos se refieren al mismo lugar, el del prendimiento de Jesús.

<sup>3</sup> No es casual que dos de las tres predicciones detalladas de la pasión recogidas en los sinópticos (véase APÉNDICE VIII, A2) comiencen con la entrega del Hijo del hombre, hecha realidad en el prendimiento.

*Juan* es, entre todos, el que anda más cerca de presentar como una unidad distinta la secuencia comprendida entre el arresto y la sepultura<sup>4</sup>. La mayor parte de los intérpretes reconocen que la segunda parte de este evangelio empieza en 13,1 y termina en 20,31, es decir, el sector de Juan donde se narra la larga hora en que Jesús mostró su amor por los suyos mientras pasaba de este mundo al Padre. Dentro de 13,1-20,31 hay tres subdivisiones: los caps. 13-17 describen la cena de Jesús con el círculo íntimo de sus seguidores mientras él pronuncia los discursos de despedida; los caps. 18-19 se inician con el prendimiento de Jesús en el huerto al otro lado del Cedrón y finalizan con su sepultura en el sepulcro del huerto; el cap. 20 recoge diferentes reacciones de fe en Jesús resucitado por parte quienes encuentran el sepulcro vacío y por los que reciben su visita en la habitación cerrada. Así pues, están relativamente claras las líneas de demarcación de cada lado de lo que llamo la pasión (caps. 18-19), distinguiéndola de la última cena y de la resurrección. Una claridad que, como vamos a ver, no se da en los evangelios sinópticos.

*Marcos*. Las discusiones sobre la extensión del RP marcano (que yo estudio como 14,26-15,47) sufren la complicación añadida de teorías sobre un RP premarcano susceptible de ser reconstruido (cf. subsección C, *infra*). Pesch, por ejemplo, postulando para ambos prácticamente la misma extensión, de manera muy peculiar empieza la pasión en 8,27 (cuando Jesús parte para Cesarea de Filipo a realizar su primera predicción del sufrimiento y muerte del Hijo del hombre), para luego fijar su término en la marcha de las mujeres del sepulcro vacío tras haber sido avisadas de la resurrección del Señor. Aceptando el mismo límite para el final, cierto número de especialistas prefieren ver el inicio del RP en 11,1, cuando Jesús se acerca por primera vez a Jerusalén, la ciudad donde va a morir<sup>5</sup>. La mayoría, sin embargo, empiezan la pasión con Mc 14,1, un versículo donde se refiere que, cercana la Pascua, los jefes de los sacerdotes y los escribas buscaban la manera de prender a Jesús y darle muerte<sup>6</sup>. Al hacer retroceder el RP hasta ese punto del evangelio, la última cena (14,17-25) queda incluida en la pasión. Ciertamente hay una continuidad entre la última cena y el episodio de Getsemaní; de hecho, más adelante (§5) pongo de

<sup>4</sup> La clásica división del evangelio en capítulos no sirve de guía definitiva con respecto a la estructura; sólo en Juan la secuencia narrativa constituye capítulos completos (18-19).

<sup>5</sup> Por ejemplo, M. Black ("Arrest", 19) considera Mc 10,46-16,8 como una unidad comprimida.

<sup>6</sup> D. A. Priebe, "The Woman who Anoints Jesus with Oil in Mark's Passion Narrative", SBLA 1989, p. 26, §17, opina que 14,3-9 abre el RP de Marcos proporcionando el contexto para una interpretación soteriológica de la muerte de Jesús.

relieve esta realidad, denominando “episodio de transición” la sección inicial objeto del comentario (14,26-31), relativa al momento en que Jesús sale del lugar de la cena y se dirige al monte de los Olivos. En cuanto al final del RP marcano, coincido con la mayoría de los autores en situarlo al final del cap. 15. Algunos prefieren extenderlo para que incluya el episodio de las mujeres y el sepulcro vacío (16,1-8), tratando los versículos sobre la sepultura de Jesús (15,42-57) simplemente como un nexo con la proclamación de la resurrección en el cap. 16. La primera parte de la referencia sobre la sepultura (15,42-46), donde se describe cómo José de Arimatea se hace cargo del cuerpo de Jesús y lo deposita en un sepulcro, es ante todo la conclusión de la pasión y muerte precedentes. La noticia de 15,47 de que María Magdalena y María la de José estaban viendo dónde ponían a Jesús, y la alusión al descanso sabático por parte de ellas, son realmente una transición al subsiguiente anuncio de la resurrección, ya que, una vez transcurrido el sábado, esas mujeres vuelven al sepulcro y lo encuentran vacío (16,1ss). Pero yo trataría este episodio del sepulcro como una nueva subdivisión que, a pesar de su brevedad, apunta hacia la aparición de Jesús en Galilea (16,7).

*Mateo.* En cuanto a la delimitación del RP mateano, voy a fijarla para mi estudio en 26,30-27,66. Aunque existen diversas teorías sobre cómo dividir Mateo, la mayor parte de ellas reconocen que los caps. 26-28 están unidos en cuanto acción dramática después del largo discurso de los caps. 24-25<sup>7</sup>. Puesto que Mt 26,1-2 es un paralelo de Mc 14,1, al situar ahí el inicio del RP se incluye en éste una vez más la última cena<sup>8</sup>. Más difícil es discernir dónde está en Mateo la línea divisoria entre la pasión y la resurrección. El cap. 28 es más extenso que Mc 16,1-8 y más claramente susceptible de figurar como una subdivisión aparte, por lo cual muchos tratan los caps. 26-27 como la pasión, de manera análoga a lo que sucede con Mc 14-15. Aunque (por razones prácticas, como he explicado) concluiré mi comentario en 27,66, que pone fin al capítulo e incluye así en la pasión el episodio en que Jesús recibe sepultura, dudo que Mateo viera de esta manera la relación estructural de la pasión con la sepultura y la resurrección. En el Cuadro 9 (§48) mostraré cómo ese modelo de cinco epi-

<sup>7</sup> Pero Kingsbury, *Matthew*, en su división tripartita del evangelio de Mateo, inicia en 16,21 la sección sobre el sufrimiento, muerte y resurrección de Jesús el Mesías. Un enfoque similar al de Pesch con respecto al RP marcano.

<sup>8</sup> Conviene advertir que 26,1-2 establece una estrecha conexión entre la pasión inminente y lo sucedido antes. Sólo cuando ha pronunciado todos los discursos del ministerio público anuncia Jesús que dentro de dos días el Hijo del hombre será entregado para su crucifixión.

sodios alternos constituye una inclusión<sup>9</sup> entre el relato de la infancia, ofrecido al inicio (1,18-2,23) y el de la sepultura-resurrección, narrado al final (27,57-28,20). Insertando el episodio del sepulcro custodiado (material exclusivamente suyo), Mateo ha vinculado el entierro a la resurrección de un modo que va más allá de Marcos; por eso se puede pensar en 26,1-27,56 como la unidad de la pasión acorde con la estructura del evangelio concebida por Mateo, y en la sepultura de Jesús (27,57ss) como arranque de la resurrección.

*Lucas.* En mi estudio trataré Lc 22,39-23,56 como el RP lucano. La gran cantidad de material no marcano que Lucas ofrece en la segunda parte de su evangelio obliga a los intérpretes a ir más allá del paralelismo sinóptico para determinar la concepción lucana de dónde empieza la pasión. En 9,51 Jesús toma la decisión de ir a Jerusalén porque se acerca el día de su ascensión. En cierto sentido, el movimiento hacia la pasión comienza con ese viaje, como, mediado el evangelio (13,33), Jesús recordará a sus discípulos, declarando que ningún profeta debe morir fuera de Jerusalén. El final de sus discursos pronunciados durante el viaje (19,27), da inicio a días de enseñanza en Jerusalén (19,28-21,38) cargados de controversias y predicciones de desastres (de ahí que Blevins, en su trabajo “Passion”, empiece el RP lucano con 19,28). A pesar de todos esos preliminares, la mayor parte de los autores consideran que el RP lucano propiamente dicho está constituido por los caps. 22-23, con 22,1-2 como el paralelo de Mc 14,1, concerniente a la cercanía de la Pascua y al deseo de los jefes de los sacerdotes y escribas de acabar con Jesús. Así, una vez más, la última cena queda incluida en la pasión, aunque la división entre la cena y el episodio del monte de los Olivos es en Lucas más claro que en Marcos/Mateo<sup>10</sup>. En el otro extremo, Lc 24, que gira en torno al Jesús resucitado, es un capítulo muy extenso que más claramente que la resurrección en Marcos/Mateo constituye una unidad autónoma (similar en esto a Jn 20) y por eso es distinguible del RP.

<sup>9</sup> Se entiende por “inclusión” (del lat. *includo*, “encerrar”) una técnica literaria mediante la cual partes o secciones enteras de una obra quedan como delimitadas por tener al principio y al final temas o estructuras que guardan correspondencia entre sí.

<sup>10</sup> De las tres predicciones negativas de Jesús sobre el destino que aguarda a quienes le han seguido (i. e., el destino de Judas, de los discípulos en general y de Pedro), Marcos sitúa la primera en la última cena y las otras dos en la transición desde la cena hasta el monte de los Olivos (5§ *infra*). En Lucas, las tres predicciones (menos negativas) se encuentran todas en la última cena, y no hay un diálogo de transición durante el camino hacia el monte de los Olivos. En Juan, igualmente están todas en la última cena.

Después de estas consideraciones tan generales sobre las diversos esquemas de los RP y, por tanto, de los diversos modos en que ha tratado cada evangelista las unidades o subunidades relativas a la pasión, estamos en condiciones de abordar las espinosas cuestiones de las relaciones interevangélicas, comenzando por el problema sinóptico.

## B. Interdependencia entre los evangelios sinópticos

Ésta es una cuestión muy compleja y debatida. Hay argumentaciones basadas en indicios procedentes de comparar los evangelios en su totalidad (v. gr., los respectivos órdenes de los episodios), por lo cual conviene que el lector consulte alguna de las introducciones al NT<sup>11</sup> acreditadas. Aquí me interesa sólo el modo en que la discusión del problema sinóptico afecta a los RP. Además, como advertí al comienzo de la sección, voy a realizar un estudio *general* de las teorías que me han parecido más plausibles; ya dentro del comentario propiamente dicho expondré en detalle por qué he rechazado unas y encontrado más satisfactorias otras. En esta subsección voy a concentrarme particularmente en pasajes del NT *compartidos* por los sinópticos, puesto que el material privativo de Mateo o de Lucas será discutido seguidamente, en otras en subsecciones. En el material compartido hay tantas coincidencias de expresión entre los sinópticos que no puedo menos de postular una relación considerablemente basada en el conocimiento, por parte de un autor, de la obra de otro en su forma escrita. Entiéndase, pues, que cuando pase a hablar de dependencia me estaré refiriendo a dependencia escrita, a menos que especifique otra cosa.

Entre la miríada de teorías sobre la interdependencia sinóptica, destacan por su importancia las siguientes a la hora de considerar los RP:

- La prioridad marcana<sup>12</sup>. De los evangelios sinópticos, Marcos es el más antiguo y el único escrito con independencia de los otros. Para sus RP, Mateo y Lucas tomaron las líneas generales, la sustancia y mucho del vocabulario de Marcos, hicieron con todo ello adaptaciones (gramaticales, estilísticas, teológicas) y, finalmente, añadieron algo de material especial. Ésta es claramente la opinión más habitual entre los especialistas.

<sup>11</sup> Un breve examen de ellas con bibliografía hasta 1987 se encuentra en Neiryneck, *NJBC* §40.

<sup>12</sup> Aplicada al conjunto de los evangelios, suele ser conocida como "teoría de las dos fuentes". Tratando de explicar la gran cantidad de dichos compartidos por Mateo y Lucas pero ausentes de Marcos, se ha concluido que los dos primeros utilizaron independientemente una segunda fuente (Q) además de Marcos.

- Hipótesis de Griesbach (modificada)<sup>13</sup>. Mateo es el más antiguo de los evangelios sinópticos; Lucas escribió con dependencia de Mateo, y Marcos lo hizo con dependencia de ambos, combinándolos y omitiendo frecuentemente pasajes en que los otros dos evangelistas mostraban divergencia. Prominentes valedores contemporáneos de esta hipótesis son W. R. Farmer, B. Orchard y D. L. Dungan<sup>14</sup>.
- Teorías sobre protoevangelios. La suposición de que existieron formas anteriores, no conservadas, de los evangelios canónicos y utilizadas junto con éstos por los evangelistas tiene muchas variantes, de las que voy a mencionar cuatro. Primera: L. Vanagay postula un *proto-Mateo*<sup>15</sup> o los "*logia*", de que se sirvió Marcos. Segunda: Mientras B. H. Streeter declara que Mateo y Lucas dependen de Marcos, sostiene que Lucas escribió primero el *proto-Lucas* (combinando Q y material lucano especial) y que años después añadió pasajes con influencia marcana (de ahí ciertas diferencias en los usos mateano y lucano de Marcos)<sup>16</sup>. Tercera: la teoría de C. Lachmann y H. J. Holtzmann de que Mateo y Lucas se sirvieron de un *proto-Marcos* (*Unmarkus*) y no del Marcos canónico; opinión que todavía tiene seguidores. Cuarta: las teorías de X. Léon-Dufour y M.-É. Boismard, por las cuales se aprecia hasta qué punto pueden volverse complicadas las tesis basadas en vislumbres de versiones primitivas de los evangelios<sup>17</sup>.
- Influencia de la tradición oral. La más antigua referencia a la composición de los evangelios (Papías en *HE* 3.39.4) parece indicar que, hasta bien entrado el siglo II, coexistió junto con los evangelios escritos tradición oral sobre Jesús. Como he señalado, la abundancia de paralelismo virtualmente idéntico entre los sinópticos nos fuerza a pensar en una interdependencia escrita; pero algunas teorías añaden como factor modificador la influencia de recuerdos transmitidos oralmente. Los estudiosos discrepan sobre cuán-

<sup>13</sup> J. Griesbach propuso esta teoría en 1789, pero no veía claro (como tampoco quienes actualmente la mantienen) que Lucas dependiese de Mateo.

<sup>14</sup> Para evaluaciones críticas, véase C. M. Tuckett, *The Revival of the Griesbach Hypothesis* (SNTSMS 44; Cambridge Univ., 1982); S. E. Johnson, *The Griesbach Hypothesis and Redaction Criticism* (Atlanta: Scholars, 1990). Defiende esta hipótesis H. Riley, *The Making of Mark* (Macon: Mercer, 1989).

<sup>15</sup> Como apoyo de esta suposición se suele señalar la declaración de Papías (*HE* 3.39.16) de que Mateo recopiló los *logia* ("dichos") del Señor en lengua hebrea (¿aramea?). Generalmente, sin embargo, se cree que el proto-Mateo era una traducción de esa obra recopilatoria.

<sup>16</sup> La tesis de que hubo diferentes fases en la composición de Lucas goza de mayor aceptación que la hipótesis del proto-Lucas: i. e., la idea de que los capítulos 1-2 del relato de la infancia fueron antepuestos en la última etapa de la composición del evangelio lucano (*BBM*, 239-40) o de que Lucas añadió posteriormente los cánticos (*Benedictus*, *Magnificat*, etc.) al relato de la infancia (*BBM*, 349).

<sup>17</sup> Para un ejemplo del enfoque de Boismard (en conjunción con P. Benoit) aplicado al RP, véase p. 665 *infra*. Para un análisis de la teoría de Léon-Dufour, cf. *NEv* I, 724-28. Más tarde, Léon-Dufour se adhirió a la teoría de A. Gaboury, *La structure des évangiles synoptiques* (NovTSup 22; Leiden: Brill, 1970), examinada en *NEv* I, 691-723.

to de ese material era memorizado (al modo rabínico), en vez de simplemente repetido en la transmisión oral, y sobre si la escritura de los evangelios constituía un intento (aunque fuera inconsciente) de controlar los caprichos de la tradición oral o respondía a un simple deseo de conservación. De diferentes maneras, los nombres de B. Gerhardsson y W. Kelber han sido asociados con el énfasis en la oralidad<sup>18</sup>.

De la redacción del presente Comentario he llegado a las siguientes conclusiones generales sobre la interrelación de los RP sinópticos:

1ª) Al abordar el problema sinóptico nos preguntamos cómo hace mil novecientos años unos autores desconocidos compusieron los evangelios. Las únicas referencias sobre tal composición, a menudo indirectas, corresponden a un período posterior y quizá no sean aptas para responder a esa pregunta concreta. No se sabe con seguridad cómo escribieron los evangelistas (redacción, al dictado), qué autoridad atribuyeron a sus fuentes (cuestión vinculada a la de cuál fue la utilización precisa que hicieron de ellas), ni cuántos ejemplares de su obra circularon en el siglo I, ni cómo lo hicieron. Se puede especular sobre la tradición oral, pero de sus contenidos no hay más que vagos indicios. Por experiencia personal, en lo tocante a fuentes leídas, comentadas y recordadas y a cambios introducidos, difícilmente puedo recordar cómo fue compuesto un libro mío publicado hace treinta años. En consecuencia, yo, por lo menos, no abrigó esperanzas de reconstruir con gran exactitud la interrelación de los evangelios sinópticos<sup>19</sup>.

2ª) Tal razón me lleva a desconfiar de teorías muy complejas sobre los sinópticos, que postulan una nueva fuente o etapa de redacción para solucionar cada problema. Con toda probabilidad, no fue fácil la composición de estos escritos del siglo I; incluso pudo haber sido más complicada que la más complicada de nuestras teorías. Pero me parecen tan escasas las posibilidades de determinar exactamente el enmarañado proceso de composición original que considero preferible adoptar un enfoque general más simple, susceptible de resolver la mayor parte de las dificultades, aun dejando entre interrogantes algunas de menor entidad. En lo tocante a las relaciones entre los evangelios, he procurado atenerme en el Comentario a “lo que funciona mejor y casi siempre”, y la prioridad marcana concuerda con esta norma.

<sup>18</sup> Sobre debates entre ambos, véase B. Gerhardsson, *The Gospel Tradition* (ConNT 15; Lund: Gleerup, 1986). Sobre oralidad, cf. H. Wansbrough (ed.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (Sheffield: Academic Press, 1991).

<sup>19</sup> Este juicio está expresado en primera persona del singular, porque hay quienes se creen capaces de reconstruir las relaciones de modo muy preciso. Boismard, por ejemplo, lo hace a veces hasta el medio versículo.

3ª) Algunos defensores de la hipótesis de Griesbach se han quejado agriamente de que no se escuchan sus voces, porque quienes propugnan la teoría de la prioridad marcana, atrincherados en sus posiciones, procuran tapar con una conspiración de silencio cuanto hay en ella de inverosímil. Por tal razón, y atendiendo también a mi conveniencia, tanto al enseñar el RP como al preparar el Comentario intenté repetidamente ver si podía explicar mejor la interrelación sinóptica partiendo de las premisas (modificadas) de Griesbach, es decir, que Lucas se sirvió de Mateo, mientras que Marcos utilizó Mateo y Lucas. Ello me ha servido para llegar a la firme convicción de que esta hipótesis aporta más problemas de los que resuelve. Por lo que respecta a la supuesta inspiración de Lucas en Mateo, mis trabajos sobre los relatos de la infancia me han llevado a la conclusión de que se necesita una inmensa imaginación, forzada hasta lo inverosímil, para afirmar que Lucas escribió conociendo el relato de la infancia mateana. Las dificultades son menos obvias en el RP; pero el hecho de que Lucas no reproduzca *nada* del expresivo material especial mateano (el episodio en que Judas arroja en el templo las monedas; el sueño de la mujer de Pilato, con el lavatorio de manos por parte del marido; la frase “su sangre, sobre nosotros y nuestros hijos”; el temblor de tierra, acompañado de la apertura de sepulcros y la resurrección de los santos; la guardia ante el sepulcro de Jesús), combinado con la descripción en Hechos de una muerte de Judas con detalles que contradicen la versión mateana, constituye un poderoso argumento contra la dependencia de Lucas con respecto a Mateo. En cuanto a la idea de que Marcos depende de Mateo y Lucas, sus propugnadores sostienen que, habiendo leído en estos dos evangelios un pasaje escrito en griego y en un orden que facilitaba su entendimiento, Marcos procedió a reelaborarlo de un modo menos cuidado gramaticalmente, enrevesado e incluso oscuro, en múltiples versículos individuales. Después de haber corregido tantos trabajos de alumnos que en relación con sus fuentes mostraban esta misma tendencia hasta el enésimo grado, no puedo descartar tal posibilidad. Sin embargo, sigo convencido de que es mucho más probable la hipótesis contraria: Mateo y Lucas leyeron los desaliñados pasajes de Marcos y los copiaron, mejorándolos de paso. También encuentro poco sólida la explicación de que, aunque Marcos había leído Mateo y Lucas y conocía todo el material de la pasión *privativo de cada uno*, decidió prescindir de él precisamente porque no aparecía en ambos evangelios. ¿Por qué, entonces, recoge detalles que no se encuentran en Mateo ni en Lucas, como la huida del joven desnudo, los nombres de los hijos de Simón el Cirineo o la extrañeza de Pilato de que Jesús hubiera muerto tan pronto? Hace años, en mi estudio sobre los relatos de la infancia (*BBM*), no pude explicar por qué Marcos, si conocía los evangelios de Mateo y Lucas, no había ofrecido al comienzo del suyo al menos esos importantes datos relativos a la infancia de Jesús en que ambos coinci-

den: v. gr., la anunciación angélica de su nacimiento, su concepción virginal y su venida al mundo en Belén, mientras que presentaba una visión de los familiares de Jesús prácticamente incompatible con tales referencias. En cuanto a los RP, aunque no hay episodios importantes ni detalles informativos de menor entidad compartidos por Mateo y Lucas que no hayan sido recogidos en Marcos, existen entre los dos primeros “coincidencias menores” de palabras o locuciones que están ausentes del RP marcano. De haber servido Mateo y Lucas de principal guía a Marcos, ¿por qué éste habría cambiado palabras y omitido frases utilizadas por los otros dos sinópticos?

4<sup>a</sup>) A los expertos en este campo quizá les haya divertido (o encrespado) mi utilización de las “coincidencias menores” de Mateo y Lucas frente a Marcos como argumento en contra de la hipótesis de Griesbach, puesto que los defensores de ella suelen ver en tales coincidencias su más sólido punto de apoyo para negar la prioridad marcana. Si Mateo y Lucas, *independientemente el uno del otro*, hubiesen utilizado Marcos, ¿cómo es posible que coincidieran negativamente, omitiendo algo referido en Marcos, o positivamente, empleando palabras y expresiones diferentes de las que Marcos recoge? Éste es un punto clave, y mi norma de atenerme a “lo que funciona mejor y casi siempre” me fuerza a interpretar de manera diferente estos dos tipos de coincidencia de Mateo y Lucas frente a Marcos.

En ciertos aspectos, las coincidencias *negativas* en omitir material marcano son más fáciles de explicar, sobre todo cuando lo omitido era incompatible con la perspectiva general de Mateo y Lucas. En el prendimiento de Jesús, por ejemplo, Mateo y Lucas omiten el episodio marcano relativo a la huida, en desnudez, de un joven que habría seguido a Jesús hasta entonces. A lo largo de sus evangelios, Mateo y Lucas muestran siempre más comprensión hacia los discípulos de Jesús que Marcos, e independientemente ambos habrían rechazado esta escena por demasiado escandalosa. En el Comentario serán tratados otros casos en que es menos evidente la supuesta causa de la omisión por Mateo y Lucas y se propondrán posibles explicaciones<sup>20</sup>. Esas explicaciones son ciertamente menos convincentes que las ofrecidas por los griesbachianos sobre por qué Marcos habría incluido temas no presentes en Mateo y Lucas (cf. apartado 3, *supra*).

5<sup>a</sup>) Más importancia revisten las coincidencias *positivas* de Mateo y Lucas frente a Marcos. Unas cuantas pueden ser explicadas con relativa facilidad. Por ejemplo, Mateo y Lucas podrían haber llegado independien-

<sup>20</sup> Entre los detalles de Marcos omitidos por Mateo y Lucas se cuentan el gallo que canta *dos veces* en las negaciones de Pedro; los nombres de los hijos de Simón el Cirineo, y la extrañeza por parte de Pilato sobre que Jesús haya muerto tan pronto.

temente a la decisión de sustituir un mismo término de Marcos que ellos hubiesen encontrado inconveniente o poco común. Así, al describir cómo José de Arimatea dio sepultura al cuerpo de Jesús, Mc 15,46 utiliza *eneilein* (“atar”), un *hapax legomenon*\* en el NT; tanto Mt 27,59 como Lc 23,53 sustituyen esa palabra por *entylissein* (“envolver”), quizá considerando ambos este verbo más habitual y reverente (puesto que, para ellos, José era más inequívocamente bueno que para Marcos). Pero la coincidencia tiene un poder de atracción limitado como explicación de muchas de las “coincidencias menores” entre Mateo y Lucas.

No es posible entender en cada caso las motivaciones de autores antiguos (cf. apartado 1, *supra*); pero, a mi juicio, algunas de las coincidencias positivas de Mateo y Lucas frente a Marcos nos fuerzan a modificar la tesis de la prioridad marcana mediante la introducción de la oralidad. Neiryck, un ardiente y destacado defensor de esa prioridad, que ha estudiado con minuciosidad las “coincidencias menores”<sup>21</sup>, desconfía sobremedida, como su discípulo Senior<sup>22</sup> en relación con los RP, de que se introduzca dependencia oral en las explicaciones del fenómeno. Sin embargo, aunque coincido con los dos en rechazar la hipótesis de Griesbach y el recurso a protoevangelios de reconstrucción dudosa, sostengo frente a ambos que, tanto desde un punto de vista general como con respecto a pasajes particulares de la pasión, no se puede excluir el elemento oral. Desde la perspectiva general, cuesta imaginar que Mateo y Lucas se sirvieran para sus evangelios sólo de escritos (Marcos, Q, acaso el material especial), muy a la manera en que un estudioso moderno trabaja con ejemplares de Marcos, Mateo y Lucas. ¿Es realmente concebible que Mateo y Lucas no supieran nada de la pasión antes de leer a Marcos, y que no mezclasen (siquiera de modo inconsciente) lo sabido de antes con lo leído?<sup>23</sup> Aislar a los evangelistas limitando su dependencia a escritos está en contradicción con el carácter del material

\* Término griego (pl. *hapax legomena*) con valor de “lo dicho una vez” y empleado para designar palabras o expresiones que aparecen una sola vez a lo largo de un documento. (*N. del T.*)

<sup>21</sup> *The Minor Agreements of Matthew and Luke* (BETL 37; Louvain Univ., 1974); *NEU*, esp. I, 769-810; II, 3-18. Pero R. Stein, “The Matthew-Luke Agreements Against Mark: Insight from John”, *CBQ* 54 (1992) 482-502, esp. 501, atribuye las coincidencias de Juan con los sinópticos no a una utilización directa de ellos, sino al conocimiento de tradiciones orales comunes empleadas independientemente por los evangelistas.

<sup>22</sup> Véase su “Matthew’s Special Material”. Como veremos, Mateo suscita de manera candente la cuestión de la tradición oral.

<sup>23</sup> Similarmente, en §1 A3 he expresado mi convicción de que los respectivos públicos de los evangelistas tenían noticia de la pasión antes de leer los evangelios y de que ese conocimiento previo influiría en su manera de entender los pasajes evangélicos.

evangélico llegado hasta ellos. Por un lado, no concuerda ni con su origen –un Jesús cuyo mensaje era oral y que no dejó ni una sola palabra por escrito–, ni con su forma de transmisión durante décadas –predicación–, que produjo repertorios de tradiciones sobre Jesús. Y por otro lado contrasta con la naturaleza kerigmática de la labor de los evangelistas: a través de la palabra escrita, ellos estaban predicando a distintas comunidades, y, como veremos, sus escritos aún llevan la marca de la oralidad. En lo tocante a pasajes particulares, ya mostraré en el Comentario que un recurso a la influencia oral tiene más sentido que una hipótesis *ad hoc* sobre fuentes escritas. Por ejemplo, en el escarnio de Jesús por parte de los judíos, Mateo (26,68) y Lucas (22,64) recogen el sarcasmo “¡Adivina quién te ha pegado!”, que no figura en Marcos. Para explicar esto, Neiryck y Senior han dado en suponer que, después de añadir Lucas esa exclamación sarcástica a lo que había tomado de Marcos, copistas posteriores, influidos por el texto lucano, la agregaron a Mateo que, como Marcos, no la incluía originalmente. De esta historia *ad hoc* sobre intervenciones de copistas, nada es necesario<sup>24</sup>. Sabemos que el juego de la gallina ciega existía ya en la Grecia antigua; y, según el relato marciano, Jesús estaba siendo sometido a una variante ruda de ese juego –en su caso, más bien brutal–, conocida en los patios de recreo como “Adivina quién te dio”, pregunta fija que parece corresponder a la empleada en tiempos de Jesús. Independientemente, sin ninguna influencia de documentos escritos, sino influidos por el ambiente oral, los dos evangelistas podrían haber introducido instintivamente esa pregunta al reconocer el juego, o para facilitar su reconocimiento al lector, o bien por ambas razones. Obviamente, esto es algo que no puedo demostrar; pero entiendo que, en esquema, tal solución se encuentra más cerca del probable contexto vital donde fueron producidos los evangelios que las explicaciones excesivamente rebuscadas con que se acaba atribuyendo todo al trabajo de los copistas. Sobre la cuestión de la oralidad de los evangelios, veremos más en el comentario y al examinar *EvPe* en el APÉNDICE I. Por ahora me limito a afirmar que esta nueva dimensión hace más defendible en conjunto la postura de la prioridad marciana<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Lo forzado de este enfoque se percibe todavía más cuando, en relación con el versículo anterior (Mt 26,67), para explicar la ausencia en Mateo de la acción de tapar la cara a Jesús recogida en Marcos, Senior tiene que recurrir a otra extravagante historia de reproducción de textos: el evangelio marciano original, que Mateo había leído, no contenía el detalle en cuestión, sino que copistas posteriores lo añadieron a Marcos para hacer la descripción más inteligible (!). Más adelante, en el comentario, se ofrece un estudio completo de estos versículos.

<sup>25</sup> Soards (*Passion*) considera que puede explicar inteligiblemente el RP lucano como procedente en su mayor parte de Marcos (con composición y elementos de material especial de Lucas) admitiendo la influencia de la tradición oral.

## C. Marcos como evangelio, y la cuestión de un relato de la pasión premarcano

En el estudio de los RP desempeña Marcos un papel especial no sólo por su condición de primero entre los sinópticos (para quienes apoyamos la prioridad marciana), sino también por ser el evangelio más frecuentemente comparado con Juan. De ahí la relevancia de los dos asuntos que pasamos a examinar ahora: el carácter esencial de Marcos como evangelio y la cuestión de un RP premarcano.

### 1. Marcos como evangelio

Inevitablemente, en la interpretación de un RP evangélico influye de modo considerable la idea global que se tiene del evangelio en cuestión. Esto representa un problema sobre todo en Marcos, donde no se encuentra una declaración de propósitos como en Lucas y Juan y donde, a diferencia de la situación de Mateo y Lucas en su utilización de Marcos, no es posible ver los cambios efectuados por el evangelista al copiar de una fuente escrita anterior, y cuyo sentido permitiría obtener cierta orientación. La ignorancia de lo que precedió a la narración marciana ha dado lugar a numerosas y divergentes visiones de Marcos (evangelista o evangelio). Marcos como un cambio radical en comparación con lo todo lo anterior, por su condición de iniciador del género evangélico y, por tanto, de primero en reunir en una obra las referencias de dichos y hechos de Jesús, así como de su pasión (“escuela de Perrin” y autores varios); Marcos como el primer evangelio *escrito* y, en consecuencia, una ruptura con la anterior oralidad del mensaje (W. Kelber); Marcos como creador del contenido (ficticio) de la historia de Jesús y el inventor del mito del redentor, frente a un original “movimiento de Jesús” sobre el que se sabe muy poco o nada (B. Mack); Marcos como escrito antiapostólico (al describir a los Doce en su incapacidad de cargar con la cruz y, en definitiva, ya sin fe en Jesús), cuya finalidad era contrarrestar una presentación triunfalista de Cristo y de la Iglesia predicada por los que invocaban la autoridad de los apóstoles (T. J. Weeden; W. Kelber); Marcos como una composición posterior basada en el *Evangelio secreto de Marcos* (cf. p. 372, *infra*) o una forma primitiva de este apócrifo, y que constituye la versión expurgada del original –más irrespetuoso y de carácter gnóstico más acentuado–, tras la omisión de pasajes escandalosos relativos a Jesús (H. Koester; M. Smith). Frente a estas teorías, Marcos es visto también en considerable continuidad con lo anterior a él (i. e., una tradición de Jesús predicada por quienes lo habían conocido y por otros, ya configurada como evangelio oral o escrito), en una evolución que en parte concorda-

ba con la tradición precedente, teniendo a la vez su propia orientación correctiva<sup>26</sup>.

No parece razonable que un comentario a los RP se dilate en el examen de todas estas teorías sobre Marcos; aun así, permítaseme explicar por qué un enfoque desde la perspectiva de la evolución es preferible a la tesis de una innovación radical y por qué tal preferencia importa a la hora de interpretar la pasión. Las teorías sobre la renovación radical subrayan en exceso la originalidad del evangelio como género. Pero, a juzgar por Marcos, el esquema de un evangelio consiste en la narración de una sucesión de acontecimientos en que Jesús predica el reino (o reinado) de Dios, obra milagros, sufre violencia de quienes rechazan su predicación y resulta desagraviado y triunfante al ser resucitado por Dios. Prescindiendo tan sólo del tema peculiarmente cristiano de la resurrección, se pueden encontrar antecedentes de tal esquema en los libros del AT y en el género intertestamentario de las “vidas de los profetas”. Por lo que respecta a los profetas del AT, hay recopiladas proclamaciones de la palabra de Dios, ciclos de hechos milagrosos (Elías y Eliseo, con curaciones, multiplicación de panes y resurrección de muertos) y un relato de pasión donde Jeremías sufre violencia de los que se oponen a su enseñanza (cf. p. 484, *infra*). El apócrifo *Vidas de los Profetas*<sup>27</sup> incluye a muchos profetas en el paradigma del sufrimiento y muerte martirial. Puesto que desde una etapa temprana Jesús fue equiparado a los profetas, no habría hecho falta un espíritu muy innovador para pensar que su predicación, milagros y sufrimiento formaban un todo.

La idea de que Marcos fue el primer evangelio compuesto procede, en parte, de la tesis de que Mateo y Lucas lo utilizaron independientemente (algo que, en opinión de algunos, también hizo Juan). ¿Por qué fue Marcos tan importante e influyente sino por haber sido el primero en agrupar las palabras y los hechos de Jesús? Ya la antigüedad de su lenguaje figurado explicaba de por sí la importancia de Marcos: Papías (*HE* 3.39.15) describe a Marcos como el intérprete de la proclamación petrina de lo hecho y dicho por el Señor. Pocos aceptarían hoy esta explicación en su sentido literal; pero, tratándose de tradiciones antiguas, a veces hay que descender

<sup>26</sup> Una buena apreciación del debate, sobre todo en lo tocante a Kelber y Mack, es la que ofrece L. Hurtado, “The Gospel of Mark: Evolutionary or Revolutionary Document?”, *JSNT* 40 (1990) 15-32. Hurtado niega que el evangelio de Marcos sea revolucionario y, sin minimizar sus peculiaridades, lo ve como una evolución de lo que hubo antes.

<sup>27</sup> Difícil de datar, si bien algunos lo consideran del siglo I d. C. y de origen judío; cf. *OTP* II; 379-99.

de las palabras a implicaciones más profundas. Dada la tendencia en la última parte del siglo I a presentar a Pedro como el portavoz de los Doce, la explicación de Papías podría ser un modo sumamente simplificado de reconocer el evangelio de Marcos como una síntesis preeminente del modo en que Jesús era proclamado en la predicación apostólica o, al menos, tradicional<sup>28</sup>. Pablo (1 Cor 15,11) nos indica que había una forma común de predicación apostólica sobre Jesús. Después de hablar de Jesús siguiendo el orden tradicional (muerte, sepultura, resurrección, aparición), haciendo mención de Cefas (Pedro), los Doce, Santiago (el hermano del Señor) y de “todos los apóstoles”, dice Pablo: “En cualquier caso, tanto ellos como yo, esto es lo que anunciamos [*kēryssein*] y esto es lo que habéis creído”. Aunque Pablo no cita palabras de Jesús ni refiere ninguno de sus hechos aislados, muchos han creído encontrar ecos de la tradición de Jesús en la argumentación paulina, y, según Hays, se puede percibir en ella un esquema narrativo básico similar al de los evangelios canónicos<sup>29</sup>. La tesis, más antigua, de que Marcos (particularmente con su énfasis en la crucifixión) refleja teología paulina puede ser un modo inexacto de reconocer que Marcos refleja los aspectos destacados de la predicación común (“tanto ellos como yo”) a la que Pablo aludía en relación con la muerte, sepultura y resurrección de Jesús<sup>30</sup>. Que en el último tercio del siglo I, escribiendo en diferentes lugares, Mateo y Lucas hubiesen utilizado independientemente Marcos como guía, resulta perfectamente explicable si este evangelio reflejaba el de la gran Iglesia<sup>31</sup>, es decir, la Iglesia que se consideraba evangeli-

<sup>28</sup> Como indiqué en §1, doy por supuesto que el proceso de formación de los evangelios implicó décadas de predicación y enseñanza, durante las cuales se fueron configurando unidades y colecciones de relatos de milagros, dichos, parábolas, etc. En consecuencia, al hablar de “predicación apostólica o tradicional” me refiero a ese complejo pero importante proceso que fue asociado con destacadas figuras apostólicas de las que hablan Pablo, los evangelios y Hechos.

<sup>29</sup> *The Faith of Jesus Christ* (SBLD 56; Chico, CA: Scholars, 1983) 256-58.

<sup>30</sup> C. H. Dodd (*ExpTim* 43 [1931-32] 396-400) relaciona las líneas generales del evangelio de Marcos con la síntesis kerigmática del ministerio de Jesús, ofrecida en Hch 10,37-39 y atribuida Pedro. Probablemente, este punto de vista invierte la dependencia: Lucas, que conocía el evangelio marciano, pudo haber empleado en el discurso de Hechos un esquema derivado de Marcos. Pero incluso en esta última explicación notamos que la asociación por Lucas de las líneas generales de Marcos con la predicación apostólica podría constituir un temprano indicio del modo en que era apreciado Marcos.

<sup>31</sup> Aun siendo un hecho susceptible de diferentes interpretaciones, no deja de resultar extraño y curioso que en ninguno de ambos evangelios posteriores se haya osado copiar las palabras iniciales de Marcos: “Comienzo del evangelio [*euaggelion*] de Jesús Mesías”. (Lucas no emplea nunca *euaggelion*; Mt 24,14; 26,13, con la expresión “este evangelio” podría aludir a la proclamación de Jesús tal como Mateo intentaba darla a conocer.) Si alguien utilizaba la expresión “el evangelio de Jesús Mesías (o Cris-



zada por los que ya eran conocidos como “los apóstoles”. Para los fines de nuestro estudio, el elemento clave de este enfoque de Marcos no reside en la precisión del adjetivo “apostólico”, sino en la insistencia en que el evangelio marcano venía a dar cuerpo a un esquema tradicional o ampliamente aceptado; en otras palabras, que en *Marcos se hallaba bien compendiada, en líneas generales, la tradición de Jesús familiar a las principales comunidades procedente de predicación anterior*<sup>32</sup>.

¿Es defendible esa tesis a la luz de los indicios aportados por Weeden, Kelber y otros (con variaciones) de que Marcos era muy crítico con los doce apóstoles e intentaba desacreditar la invocación de su memoria? Indiscutiblemente, de Marcos están ausentes algunos significativos pasajes enaltecedores de la fe y constancia de los discípulos, que se encuentran en los sinópticos posteriores (v. gr., Mt 16,17; Lc 22,28). Según la teoría de la prioridad marcana, los evangelios posteriores habrían introducido esos pasajes para contrarrestar los episodios que describen el fallo de los Doce. Pero tales pasajes concuerdan con el comportamiento positivo que mostraron después de la resurrección los que habían seguido a Jesús durante el ministerio, y una de las características que distinguen a Marcos de Mateo y Lucas es su atmósfera menos claramente postresurreccional. Al no incluir esos toques favorecedores, ¿estaba negando Marcos la posterior trayectoria positiva de los Doce<sup>33</sup>, con vistas a que los lectores tuvieran de los apóstoles la imagen de unos perfectos fracasados que abandonaron a Jesús definitivamente? Ésta es una interpretación sumamente exagerada, porque prescinde de un elemento esencial de la presentación marcana de Jesús. Lo primero que hace Jesús en el evangelio de Marcos al iniciar el ministerio es elegir a Simón, Andrés, Santiago y Juan para convertirlos en pescadores de hombres (1,16-20). Se supone, por tanto, que hay un deseo de mostrar su presencia y actividad como una contribución importante a los logros de Jesús. Esto se confirma en 3,13, donde, con la incorporación de otros al grupo, y bajo la rúbrica “llamó a los que él quiso”, Jesús instituye los Doce.

to)” en asociación con un documento escrito (aunque no se entendiera como “evangelio” el contenido; véase H. Koester, *NTS* 85 [1989] 361-81), ¿era relacionada con la presentación de Marcos? Apoyándome en 1 Jn 1,5, he sugerido que el nombre técnico del evangelio de Juan dentro de la comunidad joánica pudo haber sido *aggelia* en vez de *euaggelion* (*BEJ*, 193).

<sup>32</sup> La tradición asocia a Marcos con Roma; Mateo, que escribió por la parte de Antioquía, conocía Marcos; Lucas, residente en una zona donde la herencia paulina era respetada, también conocía el evangelio marcano. Véase n. 8 en §1.

<sup>33</sup> Sin duda, cuando Marcos escribe sobre los discípulos, tiene puesto el pensamiento en un discipulado más amplio que el del ministerio de Jesús, formado por cristianos; pero, fiel al flujo narrativo, hace esto describiendo a los Doce como discípulos.

Y poco después, en 3,34, son designados como la familia de Jesús constituida para cumplir la voluntad de Dios.

Cierto es que, al narrar el prendimiento y la pasión de Jesús, Marcos muestra con brutal claridad cómo los Doce no están a la altura de las circunstancias, presentándolos en desbandada y poco firmes en su fe (14,27-29.50-52), con el agravante de la negación de Pedro. Pero elevar estas referencias decepcionantes a retrato definitivo no entra en la lógica de lo sucedido anteriormente: de lo contrario, la intención de Jesús al elegirse compañeros habría quedado malograda de una vez por todas, y ya no tendría sentido pensar en más llamadas suyas a otros “que él quisiera”. Uno de los Doce, Judas, sí falló definitivamente, y en este caso el mismo Jesús se encarga de señalarlo en 14,21: “¡Ay de aquel que entrega al Hijo del hombre! ¡Más le valdría a ese hombre no haber nacido!”. Qué diferente, sin embargo, es la actitud de Jesús con respecto al futuro de los otros discípulos, anunciado en el preciso momento en que su fallo resulta más predecible. Les asegura que después de la pasión, ya resucitado, irá delante de ellos a Galilea (14,28). Al comienzo de su ministerio, Jesús los llamó a reunirse en torno a él, y luego, tras la inminente dispersión, los reunirá de nuevo. Y como Pedro ha fallado en particular, el (angélico) joven que las mujeres encuentran en el sepulcro recuerda a las recién llegadas la promesa, especificando que deben comunicársela a los discípulos “y a Pedro” (16,7)<sup>34</sup>. Marcos desea mostrar a sus lectores que, por no haberse beneficiado aún del fortalecimiento hecho posible a través de la victoria de Jesús sobre la muerte en la crucifixión, incluso los más cercanos a él fallaron; sin embargo, con la resurrección serán rehabilitados<sup>35</sup>. Si falsos misioneros habían anunciado a la comunidad marcana un Cristo sin la cruz (los adversarios atacados por Marcos en la hipótesis en discusión) y para este otro “evangelio” habían invocado la autoridad de los apóstoles, que tuviesen muy presente que, sin la cruz, los apóstoles no servían para nada. Pero lo que hace de Marcos un verdadero evangelio (buena noticia), es la indicación de que, tras el paso de Jesús por la cruz y con el fortalecimiento ob-

<sup>34</sup> Muchos autores piensan que Marcos añadió a un material más antiguo los dos versículos que contienen la promesa de que Jesús irá por delante de los discípulos a Galilea, donde lo verán. Este enfoque concede a los versículos aún mayor importancia para discernir el pensamiento de Marcos. Una visión equilibrada del discipulado en Marcos se puede encontrar en Best, *Following*, esp. 199-203 sobre estos versículos.

<sup>35</sup> Marcos concluye en 16,8 sin referir explícitamente si los discípulos llegaron a ir a Galilea y ver a Jesús resucitado; pero se trata de un típico final en suspenso, pensado para que los lectores completen la narración valiéndose de las indicaciones ofrecidas en el texto. Así, sin llegar a narrarla, Marcos nos dice que, en efecto, se produjo la reunión de Jesús con sus discípulos tras la resurrección. Véase Magness, *Sense*.



tenido al trocar Dios la muerte en vida, los Doce volvían a estar capacitados para ser discípulos y servir de pescadores de hombres, según el deseo de Jesús. Prescindir del positivo papel postresurreccional prometido y otorgado a los Doce (menos Judas) equivale a reescribir Marcos como una jeremiada y presentar al Jesús marcano como fracasado en un proyecto primario de proclamación del reino<sup>36</sup>.

Entender Marcos como la presentación normalizada de la tradición de Jesús procedente de una cadena de predicación con inicio en los primeros días de la misión cristiana es incompatible con la tesis formulada por Kelber de que Marcos, como primer evangelio escrito, marca una profunda línea divisoria entre oralidad y textualidad. En un loable esfuerzo por recordar a los estudiosos el influjo de la oralidad en la formación de los evangelios, Kelber describe una comunicación oral muy flexible y diversificada acerca de Jesús, que se redujo drásticamente al poner Marcos el evangelio por escrito. Conviene advertir, no obstante, que varía la relación de la textualidad con la oralidad. Los modelos kelberianos de oralidad han sido tomados de una sociedad aún no alfabetizada, mientras que Jesús y sus proclamadores vivían en un judaísmo donde el paradigma para conservar la palabra de Dios era la Escritura, y por tanto, se trataba en este otro caso de un contexto religioso, en el que se combinaba la oralidad con la textualidad<sup>37</sup>. Además, al atribuir una gran flexibilidad a la comunicación en la etapa oral, Kelber no valora en toda su importancia el control que ejercían las normas atestiguadas por Pablo en 1 Cor 15,11: "En cualquier caso, tanto ellos como yo, esto es lo que anunciamos y esto es lo que habéis creído"<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> La importancia de los Doce en el evangelio marcano constituye una razón para pensar que Marcos está relacionado de alguna manera con la predicación apostólica (en contraste con Juan, que sabe de los Doce pero nunca refiere que fueran llamados ni alude a ellos como "apóstoles"). Al dar a los Doce aún mayor importancia, insertando versículos favorables a ellos y suprimiendo otros de carácter negativo, Mateo y Lucas habrían reconocido la tendencia general del evangelio utilizado por ambos, y añadido una atmósfera más reverencial. Ciertamente, esto es más creíble que la idea de que ellos hubiesen utilizado Marcos como su principal fuente, ya sin entender sus intenciones antiapostólicas, ya con el propósito de corregirlas. El hecho de que Mateo y Lucas conservasen tan buena porción de Marcos y con notable fidelidad parece negar la existencia de una actitud enfrentada en esta cuestión clave.

<sup>37</sup> Hurtado, "Gospel" (n. 26, *supra*) 11, señala modelos de oralidad y textualidad combinadas en el mundo grecorromano; véase también P. J. Achtemeier, *JBL* 109 (1990) 3-27; R. Scholes / R. Kellogg, *The Nature of Narrative* (Nueva York: Oxford, 1966), esp. 1-56; y (como posición contraria a la de Kelber) Boomershine, "Peter's", 61.

<sup>38</sup> Probablemente, a juzgar también por su rechazo de cualquier otro evangelio (aunque no hay modo de demostrarlo mediante los pasajes correspondientes: Gál 1,8; 2 Cor 11,4), probablemente Pablo veía su propio evangelio desde la perspectiva de la secuencia aludida en la predicación de 1 Cor 15,11.

Ciertamente tuvo que haber un surtido de relatos sobre la pasión de Jesús, y más adelante sostendré que un tipo de RP popular e imaginativo logró introducirse en Mateo; pero Pablo nos señala la existencia, dentro de la pasión, de una secuencia tradicional, normalizada que servía de guía para la predicación, y yo tiendo a ver a Pablo en continuidad con esa línea. No se puede afirmar rotundamente que Marcos sea el primer evangelio escrito, y la mayor parte de los especialistas están convencidos de que al menos existían unidades de tradición de Jesús en forma escrita antes de la composición de Marcos. De ser así, Marcos habría estado en continuidad con el escrito premarcano en lo tocante a la textualidad. La continuidad debió de existir también en el aspecto oral, ya que son evidentes los indicios de oralidad en los escritos de Marcos, como ha señalado con convicción J. Dewey<sup>39</sup>. Esto viene a apoyar la observación que hice en §1, n. 7, de que debemos pensar en un *auditorio* marcano, i. e., un público compuesto no sólo de lectores, sino también de oyentes, puesto que la oralidad se manifiesta en lo que Marcos tomó y en el modo como lo presenta.

Un factor en esta oralidad pudieron ser las celebraciones litúrgicas. Sin aceptar la rebuscada tesis de P. Carrington de que Marcos consiste en una serie de lecciones utilizadas en la Iglesia con arreglo a un calendario litúrgico cristiano, autores como Bertram, Schille y Trocmé perciben en el RP marcano indicios de recitación litúrgica, quizá durante la eucaristía. Comienza con una última cena que contiene las palabras eucarísticas. La enumeración por Jesús de lo que va a suceder abre el camino hacia el monte de los Olivos con una alusión a himnos (14,26). De particular interés es un marco temporal de un solo día (de jueves noche a viernes noche), que desde el comienzo de la cena hasta la sepultura de Jesús aparece dividido en períodos de unas tres horas (14,17.72; 15,1.25.33.34.42). ¿No podrían ser vestigios de horas de oración cristiana correspondientes a un día consagrado a recordar la muerte del Señor? Y ¿no podría ser el contexto de una lectura efectuada ese día concreto, durante la eucaristía, donde la sucesión de acontecimientos recordada empezó a convertirse en RP?

La apreciación de la influencia de la oralidad en Marcos es muy importante para matizar la historicidad de este evangelio, porque, si bien es el más antiguo de los que se han conservado, a veces su RP no puede considerarse histórico en un sentido exacto o estricto. En §1 B he declarado que hay historia subyacente a los RP: la mayor parte de los cristianos se in-

<sup>39</sup> *Interpretation* 43 (1989) 32-44; *CBQ* 53 (1991) 221-36. La misma opinión es defendida por T. P. Haverly en su tesis doctoral, "Oral Traditional Narrative and the Composition of Mark's Gospel" (Edinburgh Univ., 1983).

teresaban por lo realmente sucedido al final de la vida de Jesús; los RP no fueron compuestos tan solo a base de Escritura, sino que había un núcleo de memoria que regía el modo como era configurada la tradición, y vestigios de tal memoria se encuentran en las fórmulas kerigmáticas del período preevangélico. Al mismo tiempo, he intentado ser franco en cuanto a las dificultades para detectar el componente histórico. En el RP de Marcos (y en los de Mateo y Lucas, influidos por Marcos), lo heredado de la proclamación oral y el objetivo de proseguir la comunicación oral incluso después de haber sido escrito el evangelio han afinado y simplificado drásticamente la forma de narrar la pasión.

Permítaseme ilustrar lo anterior razonando desde el contexto amplio del ministerio público de Jesús hasta el contexto, más restringido, de su pasión. Por lo que respecta al ministerio en general, la imagen joánica de un Jesús que va y viene entre Galilea y Jerusalén y tiene múltiples conflictos con las autoridades jerosolimitanas puede estar más impregnada de historia que la descripción marcana de un ministerio ejercido siempre en el norte, con un solo viaje a Jerusalén (situado al final de su vida) y un solo conflicto importante con aquellas autoridades, que comienza en el momento de la llegada de Jesús. La mayor simplicidad del esbozo trazado por Marcos del ministerio lo haría adecuado para su predicación, como queda atestiguado en Hch 10,37-40, mientras que la relación joánica de la actividad de Jesús en el mismo período no sería fácil de utilizar con ese fin; por tanto, a mi juicio, el evangelio de Juan no fue compuesto con el objetivo primario de predicarlo<sup>40</sup>. Centrándome ahora en la parte del evangelio relativa a la pasión, al subrayar su componente narrativo (§1 A4, *supra*) he señalado la presencia de características propias del género dramático, así como del cuento (v. gr., los temas ternarios, mucho más abundantes en Marcos que en Juan). Esos rasgos, que sólo ocasionalmente serían históricos, facilitaban la transmisión oral y fueron continuados en la comunicación escrita que conservaba cierta orientación oral. Por ejemplo, parece bastante improbable que, históricamente, el proceso judío y el proceso romano fueran tan simétricos como los presenta Marcos: cada uno centrado en una pregunta de enorme trascendencia (“¿Eres tú el Mesías?”, en el primero, y “¿Eres tú el rey de los judíos?” en el se-

<sup>40</sup> En las primeras etapas de la tradición joánica, la predicación pudo haber desempeñado algún papel; pero la necesidad de disponer el material de manera adecuada para dar testimonio en las discusiones de las sinagogas tuvo, en las últimas etapas, mayor influencia en la composición del evangelio. Además, como dejan ver 20,30-31; 21,25, Juan es perfectamente consciente de estar escribiendo un documento que será leído, e incluye numerosas expresiones de engarce que suponen el recuerdo por los lectores de lo narrado en capítulos antes.

gundo) y cada uno concluido con una burla a costa de Jesús (el primero sobre una cuestión religiosa, el segundo sobre una cuestión política). No pretendo sugerir que lo artificioso de la presentación marcana señale como no histórico todo su contenido. Antes al contrario, se puede elaborar un aceptable argumento en pro de la historicidad sobre la base de un antagonismo centrado en cuestiones tales como la mesianidad y la realeza de Jesús o en la verosimilitud de que él fuera objeto de burlas. Pero el modo en que el material ha sido preparado para una comunicación oral eficaz debe servir de aviso para no tomar sin más como histórica su disposición en Marcos. Por lo que respecta a Juan, a lo largo de su evangelio va informando de objeciones planteadas por “los judíos” sobre la condición de rey, Mesías e Hijo de Dios atribuida a Jesús; y aunque, naturalmente, Juan ha acoplado esas cuestiones y disputas a un evangelio estructurado de acuerdo con su propia teología, esa dispersión podría ser más histórica que la concentración observada en Marcos<sup>41</sup>. Sin embargo, de ser leído Juan en voz alta, resultaría difícil a los oyentes recordar esas disputas diseminadas.

Ítem más, antes de que Jesús sea por fin prendido, Juan refiere varias reuniones del sanedrín en las que se estudia cómo atraparlo y una donde se decide darle muerte. Esta presentación, que podría estar más próxima que la marcana a los hechos reales, carece de la brillante sencillez con que Marcos narra su único proceso judío, situado en la noche anterior a la muerte de Jesús, y en el que concentra la multiplicidad de temas cristológicos. La carta a los Hebreos expresa en 5,7 una tradición según la cual, llegada la hora de afrontar la muerte, Jesús rezó a Aquel que tenía el poder para salvarlo. Juan ha distribuido por diversos capítulos los motivos relativos a la oración de Jesús ante la perspectiva de su muerte, la angustia de su alma, la hora inminente, la copa que el Padre le da a beber, el próximo fallo y la dispersión de sus discípulos. Marcos los ha dramatizado en una sola escena. De hecho, ha dividido en dos la oración de Jesús —plegaria a su Padre y plegaria a su Dios— y utilizado las formas resultantes como límites de la pasión, situando una forma al principio (14,36: *Abba, ho patēr*); y la otra al final (15,34: *Elōi ... ho theos mou*), ambas en arameo transliterado y en griego. Un paso esencial, pues, para apreciar el significado de Marcos es reconocer los efectos de la selección, condensación, esquematización, intensificación y dramatización, procesos iniciados en la comunicación oral y conservados en una narración escrita para quienes tendrían que comprender el evangelio marcano leído en voz alta.

<sup>41</sup> Véase Brown, “Incidents”, un anterior artículo mío acerca de este fenómeno.

## 2. *Un relato premarcano de la pasión*

Ya he juzgado como muy posible que Marcos fuera continuador de una tradición predicada sobre la muerte de Jesús y he indicado elementos de continuidad con esa tradición; por ejemplo, de 1 Cor 11,23; 15,3-5, que la pronunciación de las palabras eucarísticas tuvo lugar la misma noche del prendimiento (= última cena seguida de la entrega de Jesús a sus enemigos) y que Jesús murió (en la cruz), fue sepultado, resucitó y se apareció. En 1 Tes 2,14-15 se dice que los judíos mataron a Jesús, y algunas referencias a la muerte por crucifixión (1 Cor 1,23 y *pássim*) sugieren implicación romana. Así pues, Pablo menciona una sucesión de acontecimientos y unos participantes similares a los que constituyen los principales elementos de Mc 14-16<sup>42</sup>. Pero, antes de que escribiera Marcos, ¿cómo estaba de llena esa sucesión o secuencia? Para dar una respuesta es preciso reconocer la obviedad de que en la pasión, a diferencia del ministerio, era inevitable cierto orden lógico: la entrega tuvo que preceder al prendimiento; el prendimiento, al proceso; el proceso, a la sentencia; la sentencia, a la ejecución (crucifixión), etc. Habría habido, por tanto, una tendencia a completar las líneas generales de la secuencia, es decir, su esquema<sup>43</sup>. Además, algunos de los episodios que amplían la secuencia en Marcos no podrían haber circulado independientemente, sin conexión alguna con la pasión. El episodio del maltrato físico a Jesús exigía como contexto que él estuviera arrestado; el elemento del canto del gallo obliga a situar las negaciones de Pedro a altas horas de la noche en que Jesús fue entregado; los episodios relativos a Simón de Cirene y José de Arimatea requerían un lugar de inserción acorde con las respectivas acciones de dichos hombres.

La última cuestión nos lleva al meollo del problema. Esos episodios no pudieron haber circulado fuera del contexto de pasión, pero una secuencia de la pasión pudo haber circulado sin esos episodios (p. ej., la secuencia de Juan sin Simón de Cirene llevando la cruz). Si bien es posible que fuera fijada esquemáticamente por medio de la predicación, pudo haber

<sup>42</sup> Aparte del testimonio paulino cabe invocar como posibles reflejos de tradición temprana las referencias a la oración de Jesús antes de su muerte, de Heb 5,7, y a Poncio Pilato, de 1 Tim 6,13.

<sup>43</sup> A veces, los especialistas en este campo hablan de que el esquema ha sido "historizado" y convertido así en relato (cf. Lescow, "Jesus in Gethsemane", 141-43). Tal terminología puede resultar engañosa o equívoca. Primero, crea la impresión de que el material no contenía nada de histórico antes de ser desarrollado como relato. Cualquiera que fueran su origen y finalidad, el esquema pudo haber representado con razonable exactitud lo acontecido. Segundo, esa terminología da la impresión de que el producto final era histórico o al menos aparentaba serlo, una impresión que no necesariamente se corresponde con la verdad.

sido rellenada de diferentes modos, resultando así relatos más o menos extensos. Sin embargo, aunque cabe suponer que probablemente había relatos de la pasión antes de que Marcos escribiera el suyo, esto no resuelve el problema de la existencia de un RP premarcano, puesto que tal cuestión concierne al RP concreto que Marcos habría utilizado. En sentido estricto, sólo se puede hablar de RP premarcano si había uno (o varios) que Marcos adaptó (o combinó) para producir el que conocemos. Una alternativa es que el modelo de una secuencia general hubiera sido adaptado de diferentes modos en diferentes lugares: Marcos habría construido el suyo sobre ese modelo sin copiar de ninguna fuente<sup>44</sup>. Si hubo un relato premarcano en sentido estricto, ¿era oral o escrito? Y si hubo dos (quién sabe si más), ¿era oral uno y escrito el otro? Y, supuesta la pluralidad, ¿era uno más estereotipado y el otro más popular y elaborado con mayor recurso a la imaginación?<sup>45</sup> ¿Pudo haber recibido una de las fuentes más influjo de la reflexión sobre la Escritura que la otra?

Se cree que hoy los especialistas están divididos casi en igual proporción entre los que postulan la existencia de un RP o más y los que la rechazan, si bien tengo para mí que siguen siendo la mayoría los primeros<sup>46</sup>. Quienes no creen en la dependencia marcana suelen tener dificultad para distinguir entre esta cuestión y la de si hubo algún RP antes de que Marcos escribiera el suyo, aunque no lo utilizase. Los que creen en esa dependencia suelen tener problema, en cambio, para admitir de verdad la posibilidad de que quizá no esté al alcance de un investigador moderno reconstruir en detalle el hipotético RP. Por mi parte, pese a estar convencido de que hubo narraciones secuenciales de la pasión antes de que escribiera Marcos, no tengo el propósito de esforzarme en esa reconstrucción: ello me desviaría del objetivo de este Comentario, que es interpretar lo que *Marcos* escribió. Además, aun admitiendo lo debatible de la cuestión, dudo que alguien pueda reconstruir ese (o esos) RP o las fuentes utilizadas por Marcos. Tras considerar el asunto tanto a priori como a posteriori, he acabado en esta posición.

<sup>44</sup> Otra alternativa propuesta consiste en la existencia de varias tradiciones sueltas que Marcos habría combinado; pero, si nos atenemos a la idea que he expresado arriba, difícilmente podría ser tal el caso. Muchas de las tradiciones tenían que estar vinculadas de algún modo a los temas principales de una secuencia general.

<sup>45</sup> Tanto Taylor como Bultmann opinan que el RP marciano es una combinación integrada por: A) una primitiva referencia secuencial y B) una colección de episodios más vívidos. Para Bultmann, el material de B es legendario en su mayor parte; para Taylor está constituido por reminiscencias de Pedro y tiene, por tanto, un gran valor histórico.

<sup>46</sup> Entre los que tienden a negar la existencia de un RP premarcano se cuentan K. E. Dewey, Donahue, Kelber, Matera, Perrin y Schille.

El razonamiento a posteriori queda ampliamente expuesto en los cuadros del APÉNDICE IX, *infra*, proporcionados por Soards. Allí se examinan los puntos de vista de treinta y cuatro especialistas sobre la situación premarcana, y ocurre que no sólo las construcciones son diferentes: apenas hay un versículo que todos atribuyan a una misma clase de fuente o tradición. Se ha invertido una impresionante cantidad de energía intelectual en esas reconstrucciones, algunas detalladas hasta el medio versículo, y ninguna ha logrado una aceptación amplia y duradera. Esta realidad debería hacernos al menos algo escépticos sobre la posibilidad de reconstruir con precisión el RP premarcano.

El razonamiento a priori consiste en dudas sobre la aplicabilidad de los criterios empleados en el proceso de determinar cuál fue la contribución prestada a Marcos por la fuente ya inexistente que, supuestamente, él utilizó al componer el RP llegado hasta nosotros<sup>47</sup>. Un debate sobre los criterios aplicables sería largo (e inoportuno, puesto que he decidido no intentar una reconstrucción premarcana), por eso me limitaré a esbozar los problemas.

a) Un criterio sencillo y, a primera vista, prometedor sería el acuerdo entre Marcos y Juan. Si, como es mi opinión y la de muchos otros, Juan no se inspiró para su RP en Marcos (ni viceversa), las coincidencias entre ambos deberían indicar material preevangélico la mayor parte de las veces. Ocurre, sin embargo, que muchos investigadores se muestran convencidos de la dependencia de Juan con respecto a Marcos, lo cual resta solidez al criterio. Además, como ya he mencionado, en Juan suelen aparecer dispersos incidentes que Marcos presenta juntos; por ello, aún tendríamos que determinar cuál es el evangelio que más probablemente representa la tradición preevangélica. Y suponiendo que hubiera una multiplicidad de tradiciones preevangélicas e incluso de fuentes escritas, ¿acaso una particular diferencia observable entre Marcos y Juan tendría un origen tan remoto como el que pudiéramos asignarle? En otras palabras, ni siquiera para quienes defienden la independencia joánica frente a Marcos, este criterio que recurre al estrato preevangélico decide necesariamente los contenidos del RP premarcano.

b) Se han realizado estudios sumamente minuciosos sobre el estilo, el vocabulario y la sintaxis de Marcos<sup>48</sup>, y, en tratamientos del problema si-

<sup>47</sup> De grata lectura es el examen de estos criterios, en referencia al conjunto del evangelio, ofrecido por R. H. Stein. "The Proper Methodology for Ascertainning a Markan Redaction History", *NovT* 13 (1971) 181-98.

<sup>48</sup> Cf., por ejemplo, J. C. Hawkins, *Horae Synopticae* (Oxford: Clarendon, 1909) 10-15, sobre el vocabulario marcano; C. H. Turner, "Markan Usage: Notes, Critical and Exegetical", *JTS* 25 (1923-24) 377-86; 26 (1924-25) 12-20, 145-56, 225-40, 337-46; M. E. Thrall, *Greek Particles in the New Testament* (New Testament Tools and

nóptico, resultan de gran utilidad para distinguir lo escrito por Marcos de lo que pertenece a Mateo y Lucas. Mucho más difícil es alcanzar la certeza de cómo emplear la información obtenida con ellos llegada la hora de reconocer las supuestas fuentes de Marcos. Si hubo un RP premarcano en forma escrita, ¿tenía un estilo diferente del perceptible en Marcos? No es inconcebible que Marcos adquiriese su estilo de expresión religioso de una fuente que él hubiese considerado suficientemente autorizada (e incluso sagrada) como para servirse de ella, algo así como los modernos evangelistas de lengua inglesa toman consciente o inconscientemente su fraseología y estilo oratorio de la *KJV*. Si el estilo de la fuente difería del marcano, ¿lo reprodujo tal cual, permitiéndonos así distinguir sus aportaciones? O habiendo leído el contenido de la fuente, ¿lo utilizó aplicando su propio estilo? Este último modo de proceder haría virtualmente imposible distinguir entre lo tomado de la fuente y lo procedente del evangelista.

c) La presencia, en los textos, de estilos diferentes y de indicios de unión ("suturas") se emplea a veces como medio para distinguir qué es marcano y qué premarcano. Pero también este criterio tiene sus peligros. En un contexto donde coexistían la oralidad y la textualidad, ¿utilizaba Marcos siempre del mismo modo sus supuestas fuentes, o a veces las copiaba y a veces las reformulaba, sobre todo cuando tenía que unir material de procedencia oral con otro de procedencia escrita? ¿Variaba deliberadamente de estilo, en conformidad con lo que estaba describiendo?<sup>49</sup> Si Marcos no fue siempre fiel a su estilo, la presencia de estilos distintos no supone que se pueda distinguir con fiabilidad entre elementos marcanos y premarcanos. Como tampoco son las "suturas" un indicio tan satisfactorio como creen algunos. Examinando Marcos (o cualquier otro evangelio), podemos ver que una determinada secuencia ha sido mal elaborada, porque en cierto punto resulta torpe la transición de una sección a otra. Si hay disonancia entre el material de uno y otro lado de la "sutura", cabe pensar que la torpeza del texto no es achacable a un deficiente arte literario, sino a la unión de ele-

Studies 3; Leiden: Brill, 1962); E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel* (SNTSMS 33; Cambridge Univ., 1978); F. Neiryck, "The redactional Text of Mark", *ETL* 57 (1981) 144-62, reimpr. en *NEv* 1, 618-36; II, 339-46.

<sup>49</sup> Al formular la pregunta del sumo sacerdote judío a Jesús y la correspondiente respuesta, Mc 14.61-63 emplea dos expresiones muy poco usuales y de resonancias semíticas: "Hijo del Bendito" (no atestiguada en ningún otro lugar) y "a la derecha del Poder" (tampoco tiene paralelo este uso de "Poder" como nombre descriptivo aplicado a Dios). Al narrar la entrega de Jesús por el gobernador romano para que sea crucificado, el texto griego de Mc 15,15 encierra dos latinismos: *hikanon poiein* (= *satisfacere*, "satisfacer") y *fragelloun* (= *flagellare*, "azotar"), lo que no deja de ser significativo, tratándose de un solo versículo. ¿Ha adaptado Marcos el vocabulario al carácter del protagonista principal?

mentos originariamente dispares. Pero aquí empiezan las preguntas. ¿Es la unión obra de Marcos, o estaba ya en la fuente? La torpeza de la unión ¿es real, o está sólo en la mirada del lector? Debemos tener presente que el texto actual, pese a lo desmañadamente compuesto que pueda antojársenos, era válido desde el punto de vista de Marcos, prescindiendo de que él lo copiara o compusiera. ¿No estaremos juzgando la torpeza desde una perspectiva totalmente ajena a la del evangelista? (La oralidad, una vez más, puede tener algo que decir. Muchas veces, cuando se sigue auditivamente el hilo de un discurso, lo pronunciado en él parece perfectamente hilvanado y hasta elocuente; pero luego, si se procede a transcribirlo desde una grabación, el producto escrito puede resultar deslavazado y con faltas de concordancia gramatical.) En §11, A2 discutiré la teoría de K. G. Kuhn de que dos fuentes (distintas en su orientación teológica) han sido combinadas en la escena de Getsemaní; una proposición basada en la abundancia de duplicaciones supuestamente torpes. Más allá del hecho admitido por Neiryneck y otros de que la dualidad es un rasgo característico del estilo marcano, yo no consideraría claro indicio de concurrencia de fuentes distintas la duplicación donde Jesús se aparta primero del grupo de discípulos, diciéndoles “sentaos aquí”, y luego de Pedro, Santiago y Juan con un “quedaos aquí”. Esto podría ser un simple recurso narrativo destinado a ilustrar sobre la creciente soledad de Jesús; un artificio que, si conforme a nuestro concepto de la literatura escrita puede parecer torpe, no necesariamente lo era según las exigencias de la narrativa oral/textual empleada para la comunicación evangélica en el cristianismo primitivo.

Respecto a los criterios utilizados para discernir fuentes premarcanas, éstos son los problemas que yo veo, aunque otros autores puedan juzgarlos menos importantes<sup>50</sup>. En cualquier caso, al señalarlos no ha habido intención de menospreciar los intensos estudios dedicados a delimitar el contenido premarcano en el RP de Marcos. El APÉNDICE IX puede ayudar a quienes tengan especial interés en el tema, puesto que allí expone Soards tanto los fundamentos como los contenidos de cada una de las treinta y cuatro reconstrucciones. Además, cuando una determinada unidad haya resultado clave en el debate, en el ANÁLISIS resumiré las principales posiciones respecto a ella. Mi principal preocupación es que el COMENTARIO a Marcos, la parte medular de este libro, sea útil a todos, prescindiendo de la opinión de cada uno sobre lo que haya podido preceder a este evangelio.

<sup>50</sup> Generalmente, para quienes consideran poco probables las complicaciones implícitas en las cuestiones por mí aludidas, Marcos habría procedido en la utilización de sus fuentes de modo similar a un autor moderno; la mezcla de los componentes de un sermón mal hilvanado podría constituir un mejor paralelo al elaborar un juicio.

## D. El relato mateano de la pasión y su material especial

Anteriormente, al tratar en la subsección B sobre la interdependencia sinóptica, expliqué brevemente mi acuerdo con la tesis de que Mateo conocía el RP de Marcos y lo siguió tan de cerca al escribir el suyo que muchas veces no hay apenas diferencia entre ambas narraciones. Sin embargo, el significado de lo que de otro modo sería un mismo episodio podría haber sido influido y diversificado por el contexto o el punto de vista del respectivo evangelio en su conjunto. A menudo, incluso, los pequeños cambios introducidos por Mateo nos ayudan a diagnosticar las tendencias del evangelista, tanto estilísticas<sup>51</sup> como teológicas; por eso, en §1 (C 2) presenté la teología de su RP mateano en sus aspectos únicos. Aquí son objeto de mi atención aspectos más generales del evangelio de Mateo y del material especial de su RP concerniente a nuestro estudio.

Mientras que Marcos enumera a los “escribas” entre los que estaban en contra de Jesús, Mateo tiende a dejarlos fuera del grupo hostil. En lo que he definido como el RP mateano se menciona a los jefes de los sacerdotes quince veces; en siete de ellas la mención incluye a los ancianos, y dos veces solamente a los escribas<sup>52</sup>. Para ese relativo silencio acerca de escribas hostiles a Jesús suele encontrarse la siguiente explicación. El mismo evangelista había sido un escriba judío. Pero ahora, como creyente en Jesús, había dejado de ser uno de “sus escribas” (i. e., de ellos, del pueblo) que no enseñaban con autoridad (7,29); ahora era un escriba versado en el reino de Dios, que podía combinar lo nuevo y lo viejo (13,51-52). La mentalidad de escriba se percibe en el modo mateano de citar la Escritura transcribiendo formalmente un pasaje en el que a veces parece resonar el AT hebreo, a veces el griego y a veces, quizá, un targum (traducción) arameo<sup>53</sup>. Como sucede con otros aspectos subyacentes al evangelio, los desacuerdos de Jesús con las autoridades judías sobre interpretaciones de la Ley afloran

<sup>51</sup> Por ejemplo, Mateo evita las duplicaciones marcanas, suprime palabras ininteligibles y ordena el texto para dar mayor fluidez a la secuencia. Punnakottil (“Passion”) resume en cada escena el sentido de los cambios efectuados por Mateo en Marcos; *SPNM* comenta la redacción mateana del RP marcano, versículo por versículo; Dahl (“Passion”, 45-50) avisa prudentemente de que no todos los cambios efectuados por Mateo en Marcos obedecían a divergencia de ideas, pero ofrece un útil estudio sobre las diferencias teológicas de Mateo frente a Marcos.

<sup>52</sup> Marcos menciona a los escribas junto con los jefes de los sacerdotes en cinco de las doce ocasiones en que éstos son aludidos en el RP.

<sup>53</sup> Fue la afición de Mateo a las citas formularias lo que sugirió a K. Stendahl el título de su famosa obra, *The School of St. Matthew* (Filadelfia: Fortress, 1968).

con intenso énfasis en el ministerio<sup>54</sup>. Este hecho sugiere que el público cristiano de Mateo, ya fuera predominantemente judío o gentil, vivía en un ambiente donde eran conocidas las prácticas judías (a diferencia del auditorio al que se dirige Marcos en 7,3-4). Dahl (“Passion”, 38) tiende a situar la comunidad mateana cerca del ámbito palestino, o, con mayor precisión, cerca de un ámbito judío de lengua griega geográficamente próximo a Palestina<sup>55</sup>. En apoyo de su tesis, Dahl (pp. 43-44) señala semitismos mateanos (26,51: “habiendo alargado la mano”) y probables pinceladas “históricas”<sup>56</sup> (26-27: la mención del sumo sacerdote como Caifás; 27,16-17: la mención [en muchos manuscritos] de “Jesús” como nombre de Barrabás; 27,28: el color escarlata de la capa del soldado puesta sobre los hombros de Jesús). A todo ello hay que añadir explicaciones etiológicas sobre el nombre de cierto lugar jerosolimitano (27,8) y sobre un bulo de carácter polémico (28,15), que estuvo circulando entre los judíos “hasta hoy”.

Esto nos lleva al debate acerca del material especial de Mateo diseminado por su relato de la pasión; es decir, a esa sexta parte, aproximadamente, del RP mateano que no figura Marcos<sup>57</sup>. Dicho material com-

<sup>54</sup> En material no contenido en Marcos, muchos puntos de vista del Jesús mateano difieren explícita o implícitamente de las posiciones mantenidas por otros con respecto a la Ley: 5,17-48; 8,21-22; 17,24-27; 23,1-26 (cf. Mc 12,28-39). Overman (*Matthew's*) ayuda a situar a Mateo en el contexto de las actitudes judías de la época.

<sup>55</sup> Dahl opina que la comunidad de Mateo conocía también el evangelio marciano o, al menos, algunos de sus pasajes; y la reelaboración mateana de Marcos se habría producido, según esta opinión, en el ámbito de la comunidad, por lo cual no sería obra de un individuo aislado. Aunque me parece bien esta insistencia en el ámbito, yo preferiría hablar de una *comunidad* conocedora de la tradición general de Jesús (compendiada con eficacia en el evangelio de Mateo), sin postular el conocimiento de Marcos.

<sup>56</sup> Entrecorillo “históricas” aludiendo a la cuestión suscitada por Broer (“Prozess”, 86-87), quien acertadamente advierte del peligro de considerar como histórico lo que a nosotros nos parece probable, y en realidad sólo eso. No debemos suponer que la mentalidad de los evangelistas era igual a la nuestra. Ahora bien, la dimensión de lo probable (a nuestros ojos) ha de entrar por fuerza en nuestros juicios sobre qué es histórico, puesto que la cuestión es planteada desde nuestro punto de vista. El hecho de que Mateo incluyese material popular de carácter no histórico muestra que no estaba animado de un interés estrictamente histórico al escribir su evangelio. Cuando los elementos añadidos –ausentes, por tanto, de Marcos– resultan ser históricos, cabe pensar que Mateo los obtuvo probablemente del ambiente donde se desenvolvía (Dahl “Passion”, 44-45).

<sup>57</sup> En cambio, de cuanto se encuentra en el RP de Marcos, son pocos los temas importantes ausentes de Mateo: la huida del joven desnudo (Mc 14,51-52), el canto del gallo por segunda vez (Mc 14,30,[68b],72); la identificación de los hijos de Simón el Cirineo (Mc 15,21) y el asombro de Pilato de que Jesús haya muerto ya y su pregunta sobre ello al centurión (Mc 15,44-45a). Algunos añadirían la forma indirecta de la súplica de Jesús en Getsemaní sobre el trance inminente (14,35b), pero Mateo la ofrece reformulada en 26,42.

prendería: *el suicidio de Judas* (27,3-10), con los temas de las treinta monedas de plata y la indiferencia de los jefes de los sacerdotes y de los ancianos, insensibles ante el sentimiento de culpabilidad por la entrega de un inocente a la muerte, pero que, escrupulosos sobre el destino de las monedas pagadas como precio de sangre, compran con ellas lo que desde entonces “hasta hoy” se llama “Campo de Sangre”; *el sueño de la mujer de Pilato* sobre un justo (27,19); *el lavatorio de manos* con que Pilato se declara limpio de la sangre de un inocente, mientras el pueblo clama: “Su sangre, sobre nosotros y nuestros hijos” (27,24-25); tras la muerte de Jesús, el *cuarteto poético* sobre el temblor de tierra, las rocas hendidas, las tumbas abiertas y la resurrección de muchos cuerpos de santos que descansaban (27,51b-53); y el pasaje sobre *la guardia ante sepulcro*, con la petición de los jefes de los sacerdotes y los fariseos a Pilato de que mande sellar el sepulcro para impedir la resurrección profetizada, intento frustrado por un temblor de tierra y un ángel, y que obligará a los dirigentes judíos a sobornar a los soldados para que difundan el bulo conocido “hasta hoy” entre los judíos (27,62-66; 28,2-4.11-15).

En cuanto a la cuestión general del procedimiento, puesto que Mateo tomó la mayor parte de su evangelio de dos cuerpos de tradición de Jesús ya fija (Marcos y Q), cabría conjeturar que este cuerpo de material especial procedía de una tercera tradición fija también. Frente a esta posición, subrayando casi exclusivamente la dependencia escrita de Mateo con respecto a Marcos, Senior (*SPNM*) considera el material no marciano como creación mateana, si acaso basada en una vaga tradición. Pero ¿resulta verosímil que Mateo, quien ha estado utilizando sus fuentes casi con la fidelidad de un escriba, sienta de repente el impulso creativo y se lance a producir algo completamente distinto en tono de los cambios que ha introducido el texto tomado de Marcos? A mi entender, en su material especial, Mateo ha envuelto el nacimiento y la muerte de Jesús en una coherencia que sugiere una fuente de distinta naturaleza que Marcos y Q: una fuente que refleja dramatización popular por medio de la narración oral, de modo muy similar a lo que sucede con los relatos de la infancia y de la pasión tras ser ampliados<sup>58</sup>. El material especial se distingue por lo vivo e imaginativo de sus descripciones; por ejemplo, la conducta, carente de principios, de las autoridades judías; la confabulación contra Jesús, acompañada de mentiras; la plata como soborno; revelaciones en sueños;

<sup>58</sup> A lo largo del tiempo se han ido sucediendo casos en que la actuación y los motivos de los personajes de relatos canónicos (v. gr., los magos, los pastores, los aldeanos, Judas, Barrabás) han sido ampliados (como en la ópera navideña *Amahl y los visitantes nocturnos* y en obras dramáticas sobre la pasión).

gentiles con actitud favorable hacia Jesús (la mujer de Pilato y Pilato mismo); fenómenos telúricos junto con otros hechos extraordinarios, y la intervención del ángel del Señor. Muchos de estos temas se encuentran en el relato mateano de la infancia (1,18-2,23, que difiere mucho del lucano): revelaciones en sueños; intervenciones del ángel del Señor; actitud favorable por parte de gentiles, ahora en el papel de magos; fenómenos celestes extraordinarios, y confabulación contra Jesús, acompañada de mentiras. Ya he señalado en *BBM* 109-17 que, para su material de la infancia, Mateo recurrió a un acervo de relatos populares, en los que las percepciones cristianas básicas sobre la relación de Jesús con el pasado de Israel y su identidad cristológica habían sido ampliadas mediante reflexiones sobre temas del AT: los sueños del patriarca José; el nacimiento de Moisés; un faraón protervo que decreta la muerte de los hijos varones de los israelitas, y el mago Balaán y sus compañeros. La calificación de “popular” parecía cuadrar a este material peculiarmente mateano, porque lo maravilloso, lo vivo y lo imaginativo se manifiestan más en él que en la versión mateana del ministerio, inspirada en Marcos y Q, fuentes ya pulidas por una transmisión más formal a través de la predicación. Me atrevería a afirmar que de ese mismo acervo de tradición popular extrajo Mateo material para su RP. Allí volvemos a encontrar ecos de temas veterotestamentarios: el patriarca José, vendido a propuesta de uno de los doce (Judá) por monedas de plata; David, traicionado por Ajitófel, que se ahorcó (de despecho tras ser desestimado su consejo); Jeremías y/o Ezequiel (sangre inocente; el campo del alfarero comprado con monedas de plata); Ezequiel y Daniel (la resurrección de los cuerpos de los santos que descansaban). En *BBM* juzgué que la tradición popular premateana utilizada como material en bruto para el relato de la infancia consistía en relatos de configuración ya fija, juicio quizá igualmente válido con respecto al material premateano especial que fue incorporado al RP<sup>59</sup>. Sin embargo, en el relato de la infancia y en el RP, tal como figuran hoy en Mateo, se pueden reconocer elementos del estilo y de la visión global de dicho evangelista. Esto es así porque Mateo reelaboró la tradición popular a la par que reelaboraba Marcos. El estilo mateano no nos dice, pues, que Mateo crease el material especial, como tampoco que el material tomado de Marcos y modificado por él fuese en realidad creación suya. El APÉNDICE I, que se ocupa del *Evangelio de Pedro*, ofrecerá razones para postular la existencia de este cúmulo de tradición popular del RP. Ese escrito apócrifo, además de absorber reminiscencias de evangelios canónicos transmitidos oralmente, utilizó dicha tra-

<sup>59</sup> Punnakottil (“Passion”, 45-47) afirma que no hay razón para postular la presencia de un relato escrito entre la tradición oral y la aparición del material especial en Mateo.

dición popular en una etapa posterior de ella, lo cual se percibe, por ejemplo, en un relato más elaborado de la guardia ante el sepulcro<sup>60</sup>.

Al hablar de Marcos he llamado la atención sobre la conservación en ese evangelio de indicios de oralidad que reflejan la etapa en que la tradición premarcana de la pasión era comunicada verbalmente. Mateo, aun habiendo cubierto con toques de escriba un tanto pedante el material tomado de Marcos, no eliminó todas las señales de oralidad presentes en él. De hecho, en el conjunto del evangelio mateano, la introducción de material de Q, una fuente de dichos, ha tenido el efecto de potenciar la atmósfera de oralidad. De manera similar, Mateo incrementó la oralidad de su RP añadiendo el material especial del que hemos hablado. Con los temas del suicidio de Judas, las monedas “precio de sangre”, la resurrección de los santos que descansaban y la inútil custodia del sepulcro, Mateo ha hecho más fácil de recordar el conjunto del RP; al mismo tiempo, en cambio, ha vuelto borrosas las líneas básicas del RP tomado de Marcos, quien a su vez lo había tomado de la predicación. Con referencia al material del RP sinóptico común, ya he opinado que las alusiones o citas del AT no crearon la secuencia esencial, sino que ayudaron a completar el modelo esquemático de predicación establecido. Sin embargo, en el caso del material especial mateano, el telón de fondo veterotestamentario podría haber sido realmente generador de relatos (p. ej., la muerte de Judas, en sus detalles tan particulares).

Del material especial mateano vamos a examinar, por último, un aspecto sumamente interesante: su marcado carácter antijudío. Ya hemos visto cómo Mateo parece reflejar un ambiente más conocedor de los asuntos judíos que Marcos. La polémica, en algunas ocasiones, entre Jesús y los fariseos, más la referencia al maltrato sufrido en “sus sinagogas”, indican que la comunidad mateana se vio envuelta en enfrentamientos entre judíos cristianos y otros judíos en torno a las implicaciones, en cuanto a la Ley, de ser adepto a la doctrina de Jesús. Esos enfrentamientos fueron causa de separación, y los judíos cristianos se congregaron desde entonces en su(s) propia(s) sinagoga(s). Las desconcertantes referencias de Mt 16,1.6.12, que unen a fariseos y saduceos como si tuvieran una misma doctrina, podrían ser reflejo del período posterior al año 70, donde, en Jammia (Yavneh), los dirigentes judíos, aunque más cerca de los fariseos en su herencia intelec-

<sup>60</sup> En este momento más tardío de composición, el autor de *EvPe* desconocía no sólo la estructura de gobierno de Judea en el primer tercio del siglo I (da supremacía a Herodes sobre Pilato), sino también la precisa manera en que se celebraban entonces las fiestas judías (parece desorientado en cuanto a la duración de la fiesta de Pascua o de los Ácimos).



tual, ganaron reconocimiento público para el pueblo representado antes del 70 por los jefes de los sacerdotes saduceos<sup>61</sup>. Desde una perspectiva simplista, los judíos cristianos podían ya juntar en una sola categoría ambos grupos de adversarios.

Una disputa sobre qué judíos eran el verdadero Israel —si los que creían en Jesús o los que lo rechazaban— está reflejada de varias maneras en el material especial mateano del RP. Desde el principio, el evangelio ha mostrado el itinerario de Jesús como cumplimiento de lo anunciado en los Profetas y *la Ley*, y esa función de cumplir lo que estaba escrito es subrayada también en su muerte (26,24.54.56). Así, al igual que José, su padre legítimo, es reconocido como “justo” (observante de la Ley) al comienzo del evangelio mateano (1,19), al final, con palabras de Judas, Pilato y la mujer de Pilato (27,4 [tema de la “sangre inocente”] y 27,19.24) también se reconoce la condición de justo de Jesús, aun después de que las autoridades judías lo hayan condenado por blasfemo. Éstas parecen particularmente malévolas, porque lo que importa a los jefes de los sacerdotes y a los ancianos no es la inocencia, sino la legalidad del destino de las treinta monedas de plata (el “precio de sangre”); y más tarde, fracasados en su intento de evitar que se cumpla la promesa de Jesús de ser resucitado al tercer día, pagan con plata la propalación de una mentira sobre lo sucedido (27,62-66; 28,11-15). Pero el retrato de los adversarios no se limita a las autoridades judías. En ese bando aparece también la muchedumbre incitada por los sacerdotes y los ancianos a pedir la crucifixión de “Jesús, llamado el Mesías” (27,22), y que, por tanto, lo rechaza con el mismo título que empleaban los cristianos para referirse a él. Además está “todo el pueblo”, que acepta responsabilidad legal por la ejecución de Jesús como un criminal, diciendo: “Su sangre, sobre nosotros y nuestros hijos” (27,25), y recaba para sí el castigo divino que, a ojos de los judíos cristianos, supuso la destrucción de Jerusalén y su templo. Sin embargo, a pesar de la polémica antijudía, el evangelista no olvida que el Dios de Israel siempre ofrece la posibilidad del arrepentimiento al pueblo de la alianza. La peculiaridad del tema mateano del derramamiento de sangre inocente no anula las últimas palabras de Jesús sobre su sangre: es derramada “por muchos [todo] por el perdón de los pecados”.

Más allá de la cuestión interna judía, el material especial mateano del RP tiene un particular interés para los gentiles. La última prescripción de Jesús, debida a la mentira difundida entre los judíos acerca de la resurrección,

<sup>61</sup> De los dos nombres asociados con los primeros días de Jammia, Yojanán ben Zakai fue quizá un sacerdote, en tanto que Rabán Gamaliel II representaba la tradición (;farisea?) de Hillel.

ción, concierne a los gentiles. Pide a sus seguidores que hagan discípulos de todas las naciones (28,19), modificando así la norma dada en el período del ministerio de ir sólo a las ovejas descarriadas de la casa de Israel (10,6). Si la comunidad de Mateo tenía un fuerte componente de origen judío, también estaba integrada por numerosos gentiles, y el material especial narrativo anticipa tal circunstancia. En el relato de la infancia, además de José, el judío justo que es obediente a la Ley y a la revelación efectuada por Dios a través de un ángel —en contraste con la actitud malvada de Herodes, los jefes de los sacerdotes y los escribas<sup>62</sup> del pueblo (judío), que quieren matar a Jesús—, están los magos gentiles, quienes, mediante guía divina obtenida de una estrella, buscan al rey de los judíos y corren a adorarlo, una vez enterados por medio de las Escrituras de dónde va a nacer el Mesías. En el material especial del RP, la mujer de Pilato, gentil, recibe una revelación en sueños; de este modo, en el momento mismo en que los jefes de los sacerdotes y los ancianos incitan a la gente a pedir la ejecución de Jesús, ella dice a su esposo que no haga nada contra ese justo (27,19-20). Más tarde, el propio gobernador, también gentil, se lava las manos para simbolizar que es inocente de la sangre de Jesús, a lo cual responde el pueblo aceptando la responsabilidad por esa sangre (27,24-25). Si antes de que Jesús muera los jefes de los sacerdotes con los escribas y los ancianos retan a Dios a que libre a Jesús, puesto que decía ser el Hijo de Dios, tan pronto como Jesús muere, el centurión y los que con él montaban guardia forman un coro de gentiles que proclama: “Verdaderamente, éste era Hijo de Dios”. Así el RP mateano, en mucha mayor medida que el marcano, sitúa a los gentiles frente a los judíos como los que reconocen la verdad sobre Jesús. Tales polémicas contra “los judíos” en general (no sólo contra los fariseos), mezcladas con la simpatía por los gentiles, aparecen aquí mucho más acentuadas que en el conjunto del evangelio. A mi entender, reflejan juicios teológicos basados en recelos y carentes de matices, propios de la gente del pueblo que son la fuente de los relatos integrantes del material especial mateano. En un escrito posterior, el *Evangelio de Pedro (EvPe)*, que encierra una popularización más libre de los controles de la predicación y enseñanza establecida perceptibles en Mateo, el sentimiento antijudío es aún menos matizado. Por ejemplo, como en Mateo, los escribas, los fariseos y los ancianos obtienen de Pilato soldados para custodiar el sepulcro, por temor a que los discípulos se lleven el cuerpo de Jesús (8,28-30). Además, aun habiendo estado presentes entre la multitud judía la noche en que ángeles inmensos bajaron a tomar a Jesús del sepulcro, persuaden a Pilato de la necesidad de mentir acerca de ello,

<sup>62</sup> Nótese el plural en 2,20: “los que atentaban contra la vida del niño”.



reconociendo que cometen el mayor pecado ante Dios (11,47-49). No está claro si tal aversión es reflejo de continuos contactos hostiles con judíos o si se trata simplemente de tradición aceptada sin más y expresada incluso por cristianos que no tenían experiencia personal de la hostilidad judía. En cualquier caso, el material especial mateano y *EvPe* indican que, al menos en ciertos sectores del ámbito popular (quizá tanto judíos como cristianos), la intolerancia pudo haber sido más enconada de lo que nos han permitido conocer los portavoces oficiales, fenómeno sociológico poco sorprendente.

### E. El relato lucano de la pasión y sus posibles fuentes

La teoría de la prioridad marcana (B, *supra*) señala a Lucas como dependiente de Marcos y Q. La dependencia con respecto a Q es deducida del hecho de que, en unos 230 versículos, Lucas y Mateo comparten material no incluido en Marcos<sup>63</sup>. En cuanto a la dependencia con respecto a Marcos, más de la mitad de los versículos de este evangelio (350 de 661) se encuentran sustancialmente representados en Lucas. A veces Lucas cambia de lugar determinados versículos tomados de Marcos, generalmente con el fin de mejorar la lógica del relato; pero no fracciona el material marciano en pequeñas unidades para ir las diseminando a lo largo de su evangelio. Antes al contrario, al narrar el ministerio público divide el material marciano en cuatro bloques principales y los utiliza siguiendo el mismo orden con que figuran en Marcos<sup>64</sup>. El relato lucano de la última cena, la pasión y la resurrección podría constituir un quinto bloque tomado de Marcos, pero aquí el producto final es diferente. Junto con pasajes muy próximos a Marcos, hay otros con escasa o ninguna correspondencia en ese evangelio. ¿A qué atribuir la presencia de estos pasajes diferentes o nuevos?

<sup>63</sup> Las estadísticas sobre mucho de lo que sigue se encuentran cumplidamente documentadas en Fitzmyer, *Luke* I, 66ss. Puesto que Lucas y Marcos situaron en contextos completamente distintos este material compartido, resulta improbable que uno de los evangelistas lo tomase del otro. (Nótese, por otra parte, que Lucas no muestra conocer las escenas de material especial mateano del RP relativas a "sangre inocente".) La hipótesis alternativa —que ambos lo tomaron de una fuente común (Q)— cobra solidez por el hecho de que, aislado, ese material común aparece frecuentemente en el mismo orden en ambos evangelios.

<sup>64</sup> Mc 1,1-15 = Lc 3,1-4,15; Mc 1,21-3,19 = Lc 4,31-6,19; Mc 4,1-9,40; = Lc 8,4-9,50, y Mc 10,13-13,32 = Lc 18,15-21,23.

### 1. Observaciones generales sobre el material especial lucano

En parte, la explicación para la presencia de material especial prelucono en el RP debe relacionarse con los juicios emitidos sobre el resto del mismo material, el cual representa aproximadamente esa tercera parte del evangelio de Lucas que, *prima facie*, no puede ser asignada a Marcos ni a Q. En la narración lucana del ministerio público, el mejor ejemplo de esto lo constituye la *gran interpolación*<sup>65</sup>, como es llamado el relato del largo viaje a Jerusalén de Lc 9,51-18,14. Con carácter de peculiaridades lucanas se hallan allí una docena de parábolas, varias curaciones y unos cuantos episodios utilizados para conectar unidades narrativas<sup>66</sup>. Globalmente, las curaciones y las parábolas no difieren mucho de lo que se encuentra en Marcos y Q, de modo que algunos de esos pasajes podrían haber sido compuestos libremente por Lucas a imitación de dichas fuentes. No obstante, la gran cantidad de textos peculiarmente lucanos lleva a muchos investigadores a postular una tercera fuente de material sobre Jesús, que Lucas habría utilizado junto con Marcos y Q: una fuente L<sup>67</sup>. Otro sustancial cúmulo de ma-

<sup>65</sup> "Interpolación" por su inserción entre dos bloques de material tomados de Marcos, y "grande" para distinguirla de la *pequeña interpolación* de Lc 6,20-8,3. Mucho del material de la *pequeña interpolación* se encuentra también en Mateo, lo cual puede explicarse por el origen en Q. Peculiares de Lucas en la *pequeña interpolación* son, sin embargo, la resurrección del hijo de la viuda de Naín (7,11-17), el perdón de la mujer que lava con lágrimas y unge los pies de Jesús (7,36-50; aunque esto podría ser una variante lucana de la unción de Jesús en Betania [Mc 14,3-9] inmediatamente antes de la última cena), y la enumeración de las mujeres (incluida María Magdalena) que acompañan a Jesús por Galilea y lo asisten con sus bienes (8,1-3). Estos dos últimos pasajes son importantes para discusiones sobre el RP.

<sup>66</sup> Importantes para el RP son también la descripción de un grupo de discípulos más numeroso que el de los Doce que sigue a Jesús en Galilea ("los setenta": 10,1.17), la noticia de que Pilato había mezclado la sangre de unos galileos con la de sus sacrificios (13,1-3) y el aviso a Jesús de que Herodes quiere matarlo, respondido con la afirmación de que un profeta no puede morir fuera de Jerusalén (13,31-31).

<sup>67</sup> A veces llamada S. Entre otros factores aducidos al postular la existencia de esta fuente figuran el estilo, puntos de divergencia con material tomado de Marcos y Q, "suturas" como vestigio de adiciones, una intensa teología del perdón de Dios y una actitud de recelo frente a la riqueza. Puesto que la mayor parte de estos rasgos podrían tener su origen en el mismo Lucas, ya fuera que los compusiese creativamente sin fuente alguna o que reelaborase L, no todos los estudiosos encuentran convincentes los criterios. Schweizer ("Zur Frage", 84,85), al enumerar siete factores en apoyo de una o más fuentes especiales de Lucas, admite que no llegan a constituir una prueba. Rehkopf (*Lucanische*) presenta una lista de setenta y ocho palabras y cuatro construcciones características de la fuente especial prelucona. Pese a favorecer la tesis de la fuente L, Taylor (*TPNL*, 24-27) advierte de que la lista tiene defectos, y Schürmann (*BZ* 5 [1961] 266-86), reduce las palabras del elenco a veintinueve, la mayor parte de las cuales no le parecen, además, indicios totalmente convincentes.

terial peculiarmente lucano se encuentra en el relato de la infancia (Lc 1-2, que tiene sólo unos cuantos temas en común con el relato de la infancia mateano). Estos dos capítulos están escritos en un estilo abundante en rasgos semíticos, a veces notablemente diferente del estilo perceptible en la narración lucana del ministerio público, e incluso del material especial contenido en ella. De ahí que quienes postulan para éste una fuente L estén divididos sobre si atribuir a L el material de la infancia u optar por una pluralidad de fuentes lucanas especiales. Los motivos y estilo del relato de la infancia tienen paralelos en los dos primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles, cuyo marco es también Jerusalén; esto ha llevado a algunos a pensar en una fuente especial jerosolimitana<sup>68</sup>. Por otro lado, a Lucas se le suele reconocer la capacidad de utilizar diferentes estilos para transmitir el ambiente de lo que narra. En mi opinión, aunque Lucas utilizó probablemente una colección de himnos, de la que habría tomado los cánticos del relato de la infancia<sup>69</sup>, fue él mismo quien compuso la mayor parte del relato de la infancia en un griego salpicado de semitismos, a imitación de los LXX, precisamente porque pretendía que los personajes se asemejasen a aquellos del AT cuya fidelidad a la Ley y los Profetas los hizo adoptar una actitud abierta con respecto a la venida de Jesús. Así pues, exceptuados los cánticos, la labor de Lucas no tuvo aquí como antecedente una fuente ya fija, sino tradiciones sueltas.

Volviendo al RP, encontramos que su material no marcano es distinto del considerado en el párrafo anterior. A diferencia, por un lado, del relato de la infancia, el RP lucano no figura como una unidad completamente no-marcano, ni está escrito en un griego con claros rasgos semíticos. A diferencia, por otro lado, de la narración del ministerio público, el RP lucano mezcla pequeñas cantidades de material marcano con el no-marcano. Aunque las peculiaridades de estilo serán examinadas en el comentario de los distintos versículos, puedo adelantar que el conjunto del material no-marcano del RP no difiere mucho en el aspecto estilístico del material circundante que Lucas tomó de Marcos. Si alguien tuviera sólo el RP lucano, sin una versión de Marcos, dudo que lograra aislar dos fuentes distintas (Marcos y otra) subyacentes al relato.

Antes de describir diferentes enfoques del material especial prelucano del RP, permítaseme que efectúe algunas aclaraciones. Para evitar confu-

<sup>68</sup> Según algunas hipótesis, la fuente sería la familia (p. ej., María, el personaje principal del relato de la infancia, está presente al comienzo de Hechos [1,14]) y/o Juan Bautista (dada la detallada referencia de su concepción y nacimiento en Lc 1).

<sup>69</sup> *BBM*, 346-55; quizá los himnos de la primitiva comunidad cristiana responsable de algunas de las tradiciones recogidas en los primeros capítulos de Hechos.

sión en las referencias a “fuente” y “tradición” (o “tradiciones”), será preferible que limitemos el empleo de “fuente” a una relación secuencial (muy probablemente escrita) de toda la pasión, o de una buena parte de ella, y “tradición” a unidades sueltas de información o breves episodios de diverso origen, muchos de los cuales habrían circulado en forma oral. A menos que se quiera sostener que todo lo del RP lucano no procedente de Marcos fue creado *ex nihilo* por Lucas, el enfoque que no incluya fuente estará postulando (en grado variable) que Lucas se sirvió de tradiciones. Si bien el evangelista pudo reelaborar en su propio estilo lo tomado de una fuente especial (incluso mientras adaptaba material de Marcos) y/o tradiciones, cabe suponer que siguió la secuencia de la fuente, mientras que las tradiciones las habría insertado donde mejor conviniera al flujo de su narración. Muchos especialistas tienden a tratar el RP lucano como inclusivo de la última cena y el episodio del sepulcro vacío, algo que yo no hago en este Comentario; tal diferencia puede explicar las discrepancias en las estadísticas citadas en relación con el RP. Una razón para pensar en una fuente especial prelucana es la abundancia de similitudes entre los RP de Lucas y Juan, que podrían ser debidas a un antecedente común. Aunque voy a señalarlas un poco más adelante, la cuestión de cómo explicarlas será abordada en la próxima subsección, cuando nos ocupemos del RP joánico. Dirijamos ahora nuestra atención a las dos posiciones opuestas sobre el origen del material no-marcano del RP de Lucas: el empleo de una fuente distinta de Marcos o la libre utilización del RP marcano en combinación con tradiciones diversas.

Muchos autores sostienen que, aparte del RP de Marcos, Lucas se sirvió de un segundo RP, ya se tratase del RP que estuvo unido a Q (y que Mateo no ha copiado), de un RP antes integrado en L, o simplemente de un RP aislado (independiente de las fuentes empleadas por Lucas en otros lugares de su evangelio)<sup>70</sup>. Pero, entonces, ¿por qué ha combinado Lucas esa fuente con Marcos diversamente de como combinó antes material de la fuente L? La hipótesis de la fuente especial se revela problemática cuando uno compara las reconstrucciones que se han hecho de ella. Algunos eruditos (p. ej., J. Weiss) tienden a asignar a la fuente sólo el material lucano que no tiene paralelo en Marcos; otros (p. ej., Taylor), con el fin de obtener un relato que fluya regularmente, atribuyen a la fuente lucana ma-

<sup>70</sup> Entre los especialistas que postulan una fuente especial lucana constituida por un RP distinto de Marcos se encuentran Bacon, Bammel, Bartlet, Black, Burkitt, Easton, Ernst, Feine, F. Grant, Green, Grundmann, Haenchen, Hawkins, Jeremias, Kuhn, Lagrange, Lescow, Marshall, Perry, Rehkopf, Sanday, Schlatter, Schürmann, Schweizer, Spitta, Streeter, Taylor, B. Weiss, J. Weiss y Winter.

terial con paralelo en Marcos pero cambiado en su forma<sup>71</sup>. En el segundo enfoque, Lucas unas veces ha copiado del RP de Marcos casi palabra por palabra; otras, de la fuente especial (también casi literalmente, se supone); otras, en fin, ha entremezclado en la misma escena palabras de una y otra fuente (favoreciendo, en cuanto al porcentaje, ya las palabras de Marcos, ya las de la fuente lucana).

Otros eruditos afirman que Lucas no tenía una fuente especial para el RP, sino que se limitó a modificar Marcos, reformulando, trasponiendo, eliminando y expandiendo (con algunos elementos de tradiciones especiales)<sup>72</sup>. Pero, entonces, ¿por qué Lucas ha modificado y ampliado aquí Marcos en un grado mucho mayor que en otras partes? Por ejemplo, cuando en otros lugares trabaja con textos marcanos, tiende a utilizar poco más del 50 por ciento de las palabras de ese material, como ocurre incluso dentro del RP en ciertos lugares donde hay paralelos marcanos (v. gr., las tres negaciones de Pedro). Y en otras partes del RP (donde, según esta hipótesis, no fue utilizada ninguna fuente no-maricana), Lucas emplea palabras de Marcos en una proporción que oscila entre el 30 y el 10 por ciento solamente<sup>73</sup>. En cuanto a las trasposiciones de material marcano en el RP de Lucas, se ha calculado que son unas cuatro veces más frecuentes que en otras partes.

La dificultad de decidir qué enfoque es mejor (puesto que cada uno presenta problemas) queda patente en el hecho de que algunos especialistas (entre ellos Howkins y yo mismo) en anteriores trabajos nos mostrábamos convencidos de que Lucas había utilizado una fuente especial en su RP, y luego abandonamos la hipótesis. A este respecto, el itinerario de Schneider, uno de los grandes comentaristas de Lucas, resulta particularmente ilustrativo. A principios de la década de 1960, en *Verleugnung*, trabajo de investigación postdoctoral para el acceso a cátedra (al., *Habilitation*), se decantaba decididamente por una fuente especial. Luego, al publicar en

<sup>71</sup> En Lc 23, J. Weiss atribuye a la fuente los vv. 6-9, 11-12, 27-31, 34-35 y 39-43, mientras que para Taylor pertenecerían a ella los vv. 1-2, 4-24, 27-34a, 35-37, 39-43, 46-68 y 55.

<sup>72</sup> Entre quienes no creen en la existencia de un RP independiente que habría servido de fuente a Lucas figuran Blinzler, Büchele, Dibelius, Finegan, Fitzmyer, Holzmann, Lietzmann, Lightfoot, Linnemann, Matera, Schmidt, Schneider, Soards y Untergassmair. Divergen considerablemente en cuanto al número de elementos tradicionales preluicanos que creen descubrir, y en algunas proposiciones la línea divisoria entre fuente y tradiciones parece borrosa.

<sup>73</sup> Las cifras proporcionadas por Hawkins son 53 y 27 por ciento, respectivamente. Barr ("Use") subraya que Lucas tiende a coincidir más estrechamente con Marcos en los dichos que en los relatos, y la pasión es en su mayor parte narrada. Sobre esto, véanse precisiones *TPNL* 32-33.

1973 su *Passion* sobre los tres RP sinópticos, ya declaraba que podía no haber una fuente especial para Lc 23. Por último, en su artículo "Verfahren" (1988) sobre los procesos judío y romano de Jesús, parece haber abandonado por completo la hipótesis de la fuente.

## 2. Características especiales lucanas del relato de la pasión

Puesto que la cuestión de la fuente no es posible decidirla con certeza, echemos una ojeada a las diferencias entre los RP de Lucas y de Marcos para ver si podemos explicarlas sin postular una fuente especial lucana del RP. Esta búsqueda no está guiada por ningún prejuicio, porque reconoce la validez del principio de economía conocido como la "navaja de Occam": No hay que postular la existencia de entidades que no son necesarias<sup>74</sup>. Dejando aparte las pequeñas correcciones estilísticas que cabría esperar en el trabajo de un gran autor sobre un texto ajeno, encontramos cuatro tipos de diferencias principales en el RP de Lucas al compararlo con el de Marcos: adiciones, omisiones, trasposiciones y sustituciones. Para discutir las, voy a recorrer el RP lucano siguiendo las divisiones en cuatro actos utilizadas en este libro.

ACTO I. *Escena primera: Jesús va a Getsemaní/monte de los Olivos y ora allí* (Lc 22,39-46; Mc 14,26-42). Lucas no recoge las sombrías predicciones que, por el camino, el Jesús marcano hace sobre el comportamiento de sus discípulos y las negaciones de Pedro. Esto no es una omisión, sino una trasposición, porque los temas correspondientes han aparecido poco antes, en la última cena (22,28-34)<sup>75</sup>. Allí, en un contexto más grato, los dichos sobre el futuro inmediato de los discípulos y de Pedro fueron expresados con mayor suavidad. El Jesús de Lucas, en vez de decir a sus discípulos que se van a escandalizar y dispersar (como en Marcos), les muestra reconocimiento porque han permanecido a su lado. Y si avisa a Pedro de que le va a negar tres veces, también le garantiza plegarias para que su fe no desfallezca. Este cambio en el tono de las predicciones es conforme a las líneas generales del evangelio lucano, donde los discípulos son tratados más ama-

<sup>74</sup> *Entia ne sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Debemos, sin embargo, aplicar con cuidado este principio. Muy oportunamente puede ser usado contra las hipótesis sobre fuentes escritas de las que no hay indicios externos; pero no tan fácilmente contra las hipótesis sobre tradición oral preevangélica, puesto que ciertamente existió de una forma o de otra.

<sup>75</sup> Juan también los ofrece en la última cena, ubicación que podría ser más original que la marcana; se trata de una cuestión, por tanto, que tendremos que considerar en Juan.

blemente que en Marcos; también está en consonancia con Hechos, donde se habla de los discípulos como fieles confesores de Cristo. Verdaderas omisiones las hay en la escena de la oración. Lucas no menciona el nombre de lugar Getsemaní ni el “Abba” de la oración de Jesús, lo cual es coherente con su tendencia a evitar expresiones arameas. Luego, habla de una sola vez (no tres) en que los discípulos se hunden en el sueño, y su explicación de que se habían quedado dormidos “por la tristeza” puede ser considerada como un ejemplo más de su visión benévola de los discípulos. Tampoco recoge la referencia marcana de que Jesús sentía “pavor y angustia”, ni su dicho “Mi alma está triste hasta el punto de la muerte”, omisión acorde con la cristología de Lucas, que no admite las debilidades humanas aceptadas por la cristología de Marcos. Si Lc 22,43-44 (la única adición significativa al relato marciano) fue compuesta por el propio evangelista, como sospecho, podría compararse con las otras referencias a la ayuda angélica prestada a Jesús en su hora de necesidad (Mt 26,53; Jn 12,18b-29): un elemento de tradición preevangélica que Lucas ha interpretado a la luz de su teología que siempre responde y asiste a Jesús. Estos versículos armonizan también con la presentación lucana de las tentaciones de Jesús al comienzo del evangelio de Marcos, en la cual *no* se dice, como en Mc 1,13, que “los ángeles le servían”; Lucas ha mantenido al ángel asistente fuera de escena hasta Getsemaní

*Escena segunda: Prendimiento de Jesús (Lc 22,47-53; Mc 14,43-52).* La versión de Lucas es más breve. A diferencia de Marcos, nunca expresa claramente que Judas hubiese acordado besar a Jesús a modo de identificación ni que llegase a besarlo realmente. Tampoco narra el episodio del joven que huyó desnudo después de haber seguido a Jesús. Ambas omisiones estarían relacionadas asimismo con la mayor benevolencia de Lucas hacia los discípulos. En cuanto a las adiciones, en el RP lucano parecen ser tales una frase con la que Jesús muestra conocer la intención de Judas (lo cual concuerda con la “alta” cristología lucana); la oposición de Jesús a que los discípulos utilicen la espada ni siquiera como defensa y su curación de la oreja del sirviente (temas en armonía con la imagen lucana de un Jesús suave, siempre dispuesto a perdonar y salvar), y la alusión de Jesús al poder de las tinieblas, en relación con la llegada de Judas (coherente con la teología lucana de que Satanás había entrado en Judas [22,3]). La adición más problemática es la presencia en el monte de los Olivos de “los jefes de los sacerdotes y capitanes del templo y ancianos”, que han ido contra Jesús con espadas y palos. ¿No podría ser comparada con la secuencia de Juan donde, entre la llegada de Judas y las negaciones de Pedro, el sumo sacerdote Anás interroga a Jesús en presencia de guardias? En ambos evangelios esto sucede antes de que Jesús comparezca ante autoridades: el sanedrín (Lucas) y Caifás (Juan).

ACTO II (*Lc 22,54-23,1; Mc 14,53-15,1*). Marcos ofrece escenas simultáneas: mientras las autoridades del sanedrín interrogan y maltratan a Jesús, en un lugar próximo Pedro niega a Jesús tres veces. Pese a la aparente intención marcana de producir un efecto dramático mediante el contraste, la acumulación de acontecimientos importantes (¡incluido un proceso!) en el breve espacio de una noche y el salto narrativo del sanedrín a Pedro y de nuevo al sanedrín ha sugerido la tesis —errónea a mi juicio— de que Marcos narró dos sesiones del proceso de Jesús<sup>76</sup>. Como anteriormente en varios momentos del ministerio público, utilizando el mismo material que Marcos, pero reordenado, Lucas ha mejorado la verosimilitud de la secuencia marcana<sup>77</sup>. Primero suceden las negaciones de Pedro, de noche y, en cierto modo, en presencia de Jesús (coherentemente con la preocupación mostrada en la última cena por el Jesús lucano sobre la firmeza de Pedro en su fe); luego, los que tienen a Jesús (no miembros del sanedrín como en Marcos) lo maltratan; por último, concluye la sesión del sanedrín, celebrada al comienzo de la mañana<sup>78</sup>. En el prólogo a su evangelio (1,3), Lucas prometió escribir una exposición ordenada de lo que se ha cumplido, y este reorganizar por medio de trasposición es muy probablemente un ejemplo de ello. Más intriga produce el tratamiento dado por Lucas al interrogatorio de Jesús por las autoridades judías. Primero, se advierten omisiones con respecto a Marcos: no hay referencias a falsos testigos, ni a una declaración de Jesús sobre la destrucción del templo, ni a blasfemia atribuida a Jesús<sup>79</sup>. Poco tiene de casual que estos tres motivos se

<sup>76</sup> La segunda de ellas, narrada en un solo versículo (15,1), parece haber tenido lugar a primera hora de la mañana.

<sup>77</sup> No pocos intérpretes suponen que la secuencia más plausible debe ser aceptada como histórica; pero esto equivale a confundir lo verosímil con lo real.

<sup>78</sup> Fitzmyer (*Luke I*, 71) opina atinadamente: “Aquí resulta perceptible la preocupación de Lucas por unir el material sobre Pedro... y referir sólo una comparecencia de Jesús ante el sanedrín”. Schweizer (“Zur Frage”, 58) objeta que hay un indicio de que han sido combinados dos diferentes cuerpos de material narrativo: ese “él” objeto de burlas y maltrato físico en 22,63 es lógicamente Jesús; pero el antecedente, situado en el versículo anterior (final de las negaciones), es Pedro. Claro que esto se podría explicar no menos fácilmente como un descuido de Lucas al trasponer material marciano.

<sup>79</sup> Antes del interrogatorio, Lc 62,65 habla de que los que tenían a Jesús blasfemaban *contra* él. Lucas también omite “todos se pronunciaron contra él [Jesús], diciendo que era culpable, reo de muerte”. Mucho se ha escrito sobre esto, indicando que, al entender de Lucas, el sanedrín había decidido que Jesús debía morir. Tal interpretación es incompatible con 24,20 y diversas declaraciones recogidas en Hch (3,17; 4,8-10; 5,30, etc.) que atribuyen responsabilidad de la muerte de Jesús a los dirigentes judíos. Se trata de otro caso que añadir a los mencionados en el texto: la mayor holgura concedida por Lucas a su narración le ha permitido extenderse más en lo que Marcos presentó concentrado.

hallen presentes, aunque de forma ligeramente distinta, en Hch 6,11-14, en relación con Esteban, el primer cristiano en morir por Jesús (y a imitación suya). Debemos tener en cuenta, por tanto, que, al escribir su evangelio y Hechos, Lucas procedió con mayor flexibilidad que Marcos con respecto a la inclusión o no de los mencionados motivos. En lo tocante a lo conservado de Marcos al narrar el proceso judío contra Jesús, Lucas contiene básicamente el mismo tema cristológico (el Mesías, el Hijo del Bendito), pero ahora dividido en dos preguntas planteadas a Jesús, la primera de las cuales (sobre si él es el Mesías) da lugar a una respuesta muy ambigua: “Si os lo digo, nunca me creeréis”. Que yo sepa, no hay razón de cristología ni de orden lucano que explique realmente esta adaptación de Marcos. La misma división en dos preguntas<sup>80</sup>, con respuesta también muy ambigua para la primera, se encuentra en Jn 10,24-25.36; y es aquí donde entra en juego nuestra explicación sobre el origen del material especial de Lucas.

ACTO III (*Lc 23,2-25; Mc 15,2-20a*). Al inicio del proceso ante Pilato, Lc 23,2 añade a la descripción marcana las tres acusaciones que dirigen contra Jesús los jefes del sanedrín. Esto no sólo introduce un mejor orden, sino que además concuerda con la enumeración de cargos contra Pablo por los jefes del sanedrín cuando se le hace comparecer ante el prefecto Félix (Hch 24,5-6). Pilato se interesa por una sola de las tres acusaciones, lo cual redundará en una estrecha coincidencia de Lucas (33,3) con Marcos en la pregunta: “¿Eres tú el rey de los judíos?”. Sigue a esto una importante adición lucana (23,6-16). En ella, no encontrando a Jesús culpable, Pilato lo envía a Herodes (Antipas), para enseguida recibirlo de vuelta del rey judío, quien tampoco ha descubierto de qué culparlo, en vista de todo lo cual, Pilato desea dejar en libertad a Jesús. Una vez más hallamos un paralelo casi exacto del proceso de Pablo (Hch 25,13-26,31), donde el gobernador romano, no encontrándolo culpable de nada grave, remite el caso a (Herodes) Agripa II, con el resultado de que el rey judío declara no culpable a Pablo y, en consecuencia, el gobernador desearía ponerlo en libertad. Quienes postulan una fuente especial prelucana del RP, a menos que piensen que continuaba en Hechos y contenía un proceso romano de Pablo muy similar al de Jesús, habrán de admitir que Lucas ha armonizado sobremanera los dos procesos. Si se parte de la idea de que Lucas tenía información sobre el arresto y juicio de Pablo, no es disparatado suponer que adaptó a esos datos la versión marcana del proceso romano de Jesús, con el fin de mostrar a sus lectores que el seguimiento de Jesús lleva apa-

<sup>80</sup> Véase la división de Jesús como heredero de David y como Hijo de Dios cuando, en el relato de la infancia, anuncia Gabriel su concepción a María (Lc 1,32b.35).

rejado un destino semejante al suyo. Así pues, en vez de una fuente constituida por un RP que narrase el proceso de Jesús ante Herodes, Lucas habría dispuesto simplemente de una tradición sobre implicación herodiana<sup>81</sup>, que introdujo aquí para crear el paralelismo. Entre las adiciones de Lucas a la descripción del proceso romano procedente de Marcos figuran tres declaraciones de no-culpabilidad (23,4.14.22). Un rasgo similar se encuentra en Juan (18,38b; 19,4.6) y será tratado en la próxima subsección. Dirigiendo ahora la mirada a las omisiones, es interesante la abreviación del episodio de Marcos relativo a la elección entre Jesús y Barrabás: Lucas no menciona la costumbre de soltar un preso con ocasión de la fiesta. Puesto que en Hechos este mismo autor muestra un buen conocimiento del mundo grecorromano, ¿caso juzgaba improbable esa costumbre? Más notable es la omisión de la referencia marcana (15,15c-20a) a los azotes, burlas y otros malos tratos infligidos a Jesús por soldados romanos al final del proceso. Pero en realidad no hay aquí omisión, sino trasposición. En un momento anterior del RP, Lucas trasladó el escarnio de Jesús por parte de los judíos desde el final del proceso en el sanedrín (donde aparece en Marcos) a los preliminares del juicio, situando la escena en el patio y todavía en hora nocturna. Ahora ha trasladado a la cruz el escarnio procedente de los soldados romanos, por una razón que explicaré en el próximo párrafo. Estas modificaciones han producido problemas que pasaron inadvertidos a Lucas; por ejemplo, la flagelación no llega a ser narrada, por lo cual la predicción de Jesús de que los gentiles no sólo se burlarían de él, sino que también le escupirían y lo azotarían (Lc 18,32-33), ¡no llega a cumplirse!<sup>82</sup>

ACTO IV. *Escena primera: Crucifixión y muerte de Jesús (Lc 23,26-49; Mc 15,20b-41)*. Las omisiones lucanas son menores: los nombres de los hijos de Simón de Cirene (presumiblemente, porque carecían de interés para el público de Lucas), el nombre de lugar *Gólgota* (por evitar expresiones arameas) y la indicación de la temprana hora tercia (9.00 a. m.) para

<sup>81</sup> Como he señalado en p. 113, *supra*, Lucas tenía esa tradición de Herodes en su material evangélico especial de L; y reaparece en Hch 4,25-28, donde es glosada con un texto de la Escritura. Véase §33, *infra*, para un amplio tratamiento de esta cuestión.

<sup>82</sup> Otro inconveniente derivado de la trasposición es que al entregar a Jesús a “ellos”, Pilato parece entregarlo a las autoridades judías y al pueblo (el último antecedente) para su crucifixión; véase el problema similar aludido en n. 78, *supra*. En §35 expondré por qué no creo que Lucas pretendiese transmitir esa imagen antijudía y por qué, probablemente, su público no interpretó de ese modo la escena (entre otras razones, porque estaba bien arraigada la idea de que los romanos habían crucificado a Jesús).

la crucifixión (quizá por su incompatibilidad con la cronología lucana de un juicio matinal en el sanedrín). En cuanto a la reducción de los dos ofrecimientos de vino (con mirra y avinagrado) a uno solo, se explica por la tendencia de Lucas a rechazar las duplicaciones marcanas. Cuatro adiciones lucanas son aquí significativas: 1) En el camino hacia el lugar de la ejecución, Lucas incluye un episodio en el que se une a Simón de Cirene una gran multitud, con mujeres que se lamentan. Obtiene así un grupo de tres categorías de personas favorables a Jesús antes de la crucifixión, en paralelo al grupo de tres categorías favorables después de la muerte de Jesús (23,47-49). Al comienzo de su evangelio, Lucas mostró numerosos judíos bien dispuestos hacia Jesús; ahora, llegado al final, y pese a la hostilidad plasmada en la crucifixión, quiere presentar la misma imagen positiva. La advertencia dirigida a las mujeres de Jerusalén sobre el castigo que aguarda a su ciudad está en armonía con previos avisos lucanos sobre esta cuestión (11,49-50; 19,41-44; 21,20-24). 2) Hay también una adición lucana en el marco de la crucifixión<sup>83</sup>: una plegaria de Jesús por sus verdugos: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen”. Si este pasaje de texto dudoso es auténticamente lucano, entonces representa otro caso de una cristología en que Jesús otorga perdón y gracia mientras es crucificado (no sólo después). El tema de la crucifixión por ignorancia se encuentra en Hechos (3,17); y el primer creyente en morir por Jesús, Esteban, eleva una plegaria similar (Hch 7,30). 3) El escarnio de Jesús en la cruz (Lc 23,35-43) muestra la habilidad de la adición lucana combinada con trasposición. Marcos tenía tres tipos de escarnecedores (gentes que pasaban por el lugar, autoridades y malhechores compañeros de crucifixión). Lucas desea presentar al pueblo judío bajo una luz más favorable, y por eso prescinde de los transeúntes que se burlaban de Jesús. Aquí, las tres categorías de personas que lo hacen son las autoridades, los soldados (traslados a esta escena desde el proceso romano en sustitución de los transeúntes) y uno de los malhechores crucificados. Enmarcando esta tríada hostil, Lucas coloca persojes favorables a Jesús, antes y después de las burlas: gente que no participa, sino que se limita a mirar, y el malhechor crucificado que habla en favor del Nazareno. La promesa de Jesús de que tan inesperado defensor estará ese mismo día con él en el paraíso es un conmovedor ejemplo de la continuidad del perdón durante el RP. Dante (*De monarchia*, 1,18) estuvo acertado al llamar a Lucas *scriba mansuetudinis Christi*, es decir, el escritor que dio expresión a la benevolencia de Cristo. 4) Tras expirar Jesús, a la presencia del centurión marcano y de las mujeres que en ese RP con-

<sup>83</sup> De otro modo, en virtud de las trasposiciones y omisiones mencionadas, la crucifixión en Lucas sería más breve que en Marcos.

templaban la escena a distancia, Lucas añade las multitudes que se golpean el pecho en penitencia<sup>84</sup>, obteniendo así una tríada favorable a Jesús que se corresponde con la tríada presentada con anterioridad en el camino hacia el lugar de la crucifixión. La rasgadura del velo del santuario, que Marcos refiere después de la muerte de Jesús, Lucas la sitúa antes para facilitar que después de la muerte tenga lugar esta escena totalmente favorable. En cuanto a la muerte misma, un cambio muy visible diferencia la versión de Lucas de la marcana. En Marcos, Jesús pronuncia las palabras de Sal 22,3, “Dios mío, Dios, ¿por qué me has abandonado?”, algo totalmente incompatible con la cristología de Lucas<sup>85</sup>. Pero el Jesús de este evangelista cita un salmo distinto: “Padre, en tus manos pongo mi espíritu” (31,6), que está en armonía con la visión lucana de un Jesús en paz consigo mismo y con Dios. Además, estas palabras crean un paralelo entre la muerte de Jesús y la de Esteban (Hch 7,59-60: “Señor Jesús, recibe mi espíritu”). Como última modificación en esta escena, Lucas pone en labios del centurión la declaración de que Jesús es “justo”, en vez de “el hijo de Dios” (Marcos), posiblemente para ofrecer después de la muerte otra certificación de inocencia de Jesús por parte de alguien ajeno al grupo de sus seguidores, equilibrando así las certificaciones anteriores a la muerte (por Pilato [tres veces] y por uno de los malhechores crucificados con él).

*Escena segunda: Jesús recibe sepultura (Lc 23,50-56; Mc 15,42-47).* Lucas describe con mayor claridad que Marcos a José de Arimatea, declarando que, aunque era miembro del sanedrín, no se había mostrado aquiescente con la actuación de los judíos. El tercer evangelista omite el dato marcano de que Pilato, sorprendido de oír que Jesús había resucitado, quiso que le confirmasen tal noticia. Quizá temía Lucas que tal información pudiera arrojar dudas sobre la realidad de la muerte de Jesús y dar pábulo a las polémicas de finales del siglo I, en las que los enemigos del cristianismo argumentaban en contra de la resurrección. Reordenando la secuencia de la sepultura y añadiendo la referencia a la preparación de aromas y mirra el sábado, Lucas puede indicar mejor el papel que van a desempeñar las seguidoras galileas en el sepulcro vacío, al que se dirigirán el domingo para embalsamar el cuerpo de Jesús. Queda así sugerido el des-

<sup>84</sup> Lucas aumenta el grupo que contempla los sucesos a distancia poniendo junto a las mujeres hombres que conocían a Jesús (no los Doce, sino un grupo más amplio de discípulos); mediante la adición de Juana hace que las mujeres estén en más estrecha correspondencia con las ya mencionadas en el ministerio público en Galilea, cambios tomados del material L sobre ese ministerio (nn. 65 y 66, *supra*).

<sup>85</sup> También la fórmula aramea es incompatible con Lucas, quien, en atención a su público, tiene por norma evitar las palabras extranjeras.

canso sabático, que no sólo sirve para presentar a esas mujeres como judías respetuosas de la Ley, sino que además ayuda a los lectores gentiles a entender por qué ellas esperaron un día para realizar el piadoso acto en favor de Jesús.

Si trabajamos con la hipótesis de que Lucas disponía solamente de un RP (el de Marcos), el examen que hemos venido realizando muestra que las *omisiones* de material del RP marcano pueden ser explicadas sin gran problema: son eliminaciones deliberadas de textos que no encajan en la presentación lucana de los discípulos o de Jesús. Las mismas motivaciones explican importantes *sustituciones* que se observan en Lucas al cotejarlo con Marcos<sup>86</sup>. El cambio de orden (*trasposición*) de los acontecimientos marcanos suele concordar con la declarada preferencia de Lucas por el orden (lógico) y producir una mayor coherencia narrativa.

Más problemas presentan las adiciones o ampliaciones lucanas en Marcos, y probablemente tienen que ser explicadas de diferentes maneras. 1) Algunas son fruto de la creatividad de Lucas, al intentar ilustrar el evangelista puntos de vista teológicos. Posibles ejemplos de esta categoría son la presencia de Jesús mientras Pedro le niega y la introducción de multitudes/grupos de personas favorables a Jesús antes, durante y después de la crucifixión. 2) Otras, tomadas un poco al azar de tradiciones de las que Lucas tenía conocimiento (lo más a menudo, probablemente, en forma oral)<sup>87</sup>, fueron reelaboradas e insertadas imaginativamente por el evangelista en el relato principal tomado de Marcos. Buenos ejemplos de ellas serían las tradiciones sobre la hostilidad de Herodes y sobre frases de perdón pronunciadas por el Jesús doliente. Un grupo especial dentro de esta

<sup>86</sup> Por supuesto, saber el motivo de la sustitución no implica conocer la procedencia del material sustituido; lo que escribo en el párrafo subsiguiente sobre las adiciones puede aplicarse también a esta cuestión. Por ejemplo, Schweizer (*Luke*, 335) opina que el pasaje del tercer evangelio donde el salmo que en Marcos figura como últimas palabras de Jesús (Sal 22,2) aparece sustituido por Sal 31,6 no procede del mismo Lucas, puesto que éste “acostumbra a prescindir de las referencias a versículos concretos”. Tal razonamiento resulta débil por su vaguedad; sin embargo, es posible que antes de la composición del evangelio lucano fuera ya empleado el texto de Sal 3,16 como expresión de los sentimientos de Jesús al morir y constituyese, por tanto, una tradición de la que se sirvió Lucas para su sustitución.

<sup>87</sup> En la subsección precedente he indicado que Mateo se sirvió de un cuerpo de tradición coherente, fuertemente marcada por la oralidad y la reflexión imaginativa sobre el AT, que contenía ampliaciones narrativas populares relativas a la infancia y pasión de Jesús. No encuentro vestigios de la misma coherencia en las tradiciones que Lucas ha añadido a la pasión de Marcos, ni creo poder relacionar casi ninguna de ellas con tradiciones que él haya utilizado de la infancia (las mujeres de Jerusalén aludidas en el camino hacia el lugar de la ejecución podrían ser relacionadas con Simeón y Ana en su acogida al niño Jesús en Jerusalén).

categoría consiste en elementos presentes también en la tradición (pre)joánica (que será estudiada en la próxima subsección); por ejemplo, la división en dos de la pregunta que los judíos dirigen a Jesús sobre si es “el Mesías, el Hijo del Bendito [= Dios]”, con una respuesta ambigua para la primera, y la triple declaración de no-culpabilidad por parte de Pilato. 3) Otras adiciones están relacionadas con el deseo de Lucas de establecer un paralelo entre el arresto/procesos y muerte de Jesús y a) el arresto/procesos de Pablo<sup>88</sup>, el gran misionero proclamador de Jesús, y b) la muerte de Esteban, el primer mártir cristiano. Estos paralelos tienen como finalidad servir a la pedagogía pastoral, enseñando a los cristianos que puede ser necesario cargar literalmente con la cruz y seguir a Jesús (Lc 9,23). En cuanto a los detalles significativos que las escenas concernientes a Esteban y Pablo tienen en común con la escena de Jesús, es muy difícil saber en qué dirección fue la influencia: si los datos aportados a Lucas por su tradición (o tradiciones) sobre la muerte de Esteban y los procesos de Pablo repercutieron en la descripción lucana de los procesos y muerte de Jesús, o viceversa<sup>89</sup>.

Estos apuntes sobre las diferencias de Lucas con respecto a Marcos coinciden sustancialmente con los resultados obtenidos por Soards (*Passion*, 116) mediante su detallado estudio de Lc 22. Ha encontrado mucho material tomado de Marcos, alguno con escasas modificaciones o ninguna y otro completamente reelaborado. Ese material de procedencia marcana estaría combinado con el compuesto por el propio Lucas y con tradición oral que el evangelista habría aprovechado. Soards no ve ninguna razón de peso para suponer que Lucas haya utilizado otro RP que el de Marcos, como tampoco Matera (“Passion”) en su breve estudio de Lc 23,44-48, ni yo mismo.

A modo de nota suplementaria, querría señalar que el material especial lucano –ajeno, por tanto, a Marcos– presenta una dificultad particular a la hora de determinar su historicidad. Obviamente, los incidentes o detalles atestiguados por uno solo de los evangelistas constituyen siempre un problema para el historiador, al no ser sancionados por el criterio de testimonio múltiple, del que hemos hablado en §1 B2, *supra*. Sin embargo, más que ningún otro evangelista tiene Lucas los rasgos de un historia-

<sup>88</sup> Éste es un importante motivo; véase A. J. Mattill, Jr., “The Jesus-Paul Parallels and the Purpose of Luke-Acts”, *NT* 17 (1975) 15-46. O’Toole (*Unity*, 62-71) ofrece cuadros de los paralelos con Esteban y con Pablo.

<sup>89</sup> No es imposible que alguno de los detalles significativos estuviese presente en las primitivas tradiciones cristianas sobre Jesús y sobre Esteban y Pablo; pero tal coincidencia difícilmente explicaría todos los paralelos.



dor helenístico popular, en buena parte por su autoría de Hechos. Además, su material adicional, ya esté incluido en relato de la infancia o en el RP, no tiene el carácter folclórico del material especial de Mateo. Pero hay una profunda división entre los especialistas sobre cómo valorarlo. De un lado, Gaston ("Anti-Judaism", 153) sostiene que había una versión de Lucas-Hechos antes de que el evangelio lucano fuera influido por Marcos, y que si fuera posible recuperarla, esa fuente sería extremadamente importante para reconstruir las circunstancias históricas. Del otro lado, Millar ("Reflections", 335) afirma que, de los evangelistas, "Lucas es el que capta más débilmente las realidades de Palestina bajo la dominación romana", mientras que Juan "puede aproximarnos más al contexto histórico y a las líneas generales de las actividades de Jesús". Dadas tan encontradas posiciones, seguiré evaluando el material especial de Lucas según sus propios méritos, prescindiendo de toda suposición sobre "Lucas el historiador".

## F. Origen del relato joánico de la pasión

Por lo que respecta al cuarto evangelio, ya su origen mismo es objeto de intenso debate. Aquí voy a limitarme a ofrecer una cumplida exposición razonada de mi manera de enfocar el origen del RP joánico. (Recuerdo al lector que, puesto que esta obra se ocupa de estudiar el texto tal como ahora está, la cuestión del origen afecta sólo a algunos puntos en el ANÁLISIS de las secciones, no al COMENTARIO, mucho más importante.) Desde época temprana (Clemente de Alejandría en *HE* 6.14.7) hasta la década de 1930, estuvo predominando la tesis de que Juan tenía conocimiento de los evangelios sinópticos. Lo que se discutía era el tipo de conexión del evangelista con ellos. Según la idea imperante durante todos esos siglos, Juan los tenía en estima y quiso complementarlos con su propio evangelio, que contenía tradición también valiosa. Teorías más recientes —sobre todo las que consideraban el cuarto evangelio como una obra sectaria o gnóstica—, sostenían que Juan escribió desde una perspectiva diferente de la representada por los sinópticos, e incluso opuesta, y trató de sustituirlos con su evangelio<sup>90</sup>. También se planteó la cuestión de si Juan había compuesto un seudoevanglio desarrollando imaginativamente los datos proporcionados por los sinópticos, sin ninguna tradición significativa propia. Más tarde, una serie de estudios joánicos (Bultmann, Gardner-Smith, Dodd) dieron origen a una nueva visión mayoritaria, imperante

<sup>90</sup> Uno de los principales valedores de la teoría de la sustitución es H. Windisch, *Johannes un die Synoptiker* (Leipzig: Hinrichs, 1926).

durante la segunda mitad del siglo xx: el cuarto evangelio fue escrito sin utilización sustancial de los sinópticos<sup>91</sup>.

Sin embargo, hay un creciente número de eruditos discrepantes de la línea mayoritaria, para quienes Juan depende de los sinópticos o, al menos, de Marcos<sup>92</sup>. Son variadas las razones de este renovado decantarse por la dependencia de Juan. Algunos la defienden basándose en la (dudosa) suposición de que Marcos inventó el género evangélico y que, por tanto, Juan tuvo que imitarlo para escribir su evangelio. En particular, la tesis de Perrin, Donahue, Kelber y otros (a los que a veces se hace referencia como la "escuela de Chicago") de que Marcos creó el *relato* de la pasión ha implicado para muchos que el RP de Juan, dadas sus similitudes narrativas con el RP marcano, tiene que derivar de Marcos. Neiryck, Sabbe, Denaux y otros (a veces llamados colectivamente la "escuela de Lovaina") han trabajado con argumentos más clásicos, empleados en la discusión del problema sinóptico, para demostrar la dependencia de Juan; y *DJS* contiene artículos ilustrativos de su modo de razonar.

No puedo considerar aquí en detalle la cuestión de la dependencia, ni siquiera en lo tocante al RP; pero voy a examinar los posibles indicios de relación del RP de Juan con los RP, respectivamente, de Marcos, de Mateo y de Lucas. En estos tres análisis (sobre todo en el primero) será expuesta la teoría alternativa de la independencia joánica.

<sup>91</sup> Entre los autores que comparten esta opinión figuran Baum-Bodenbender, Becker, R. E. Brown, Buse, Cullmann, Edwards, Fortna, Goodenough, Haenchen, Hahn, Higgins, Käsemann, H. Koester, Kysar, Maddox, Martyn, Menoud, Nicol, Noack, Reim, Richter, J. M. Robinson, Schnackenburg, Schultz, von Wahlde y Wilkinson. Alguno de ellos supone que un redactor final, al revisar la obra del evangelista, añadió pequeños retoques con material procedente de Marcos. (Yo mismo concedí cierto margen a esta posibilidad en *BGJI*, XLVII; pero, al ir percibiendo la influencia continua de la recitación y tradición oral después de que fueron escritos los evangelios, han aumentado mis dudas sobre la necesidad de un redactor que conociese la versión escrita de Marcos.) Otros creen que influyó en Juan una supuesta fuente premarcana. Desafortunadamente, a veces la tesis de la independencia joánica con respecto a los sinópticos ha sido confundida (entre otros por Dodd, *Historical*) con una defensa de la historicidad de Juan. La independencia joánica con respecto a Marcos puede servir para mostrar sólo la antigüedad de ciertas tradiciones compartidas por Marcos y Juan. No obstante, D. M. Smith acierta al advertir de que Juan podría ser histórico en determinados puntos donde difiere de Marcos ("Historical Issues and the Problem of John and the Synoptics", en M. C. de Boer [ed.], *From Jesus to John* [M. de Jonge Festschrift; JSNTSup 84; Sheffield: Academic, 1993] 252-67).

<sup>92</sup> Por ejemplo, Barrett, Boismard, Feuillet, Freed, Guthrie, Kelber, Kümmel, R. H. Lightfoot, Mendner, Neiryck, Perrin y Sabbe. Dauer cree que la dependencia existe ya en la fuente prejoánica. F. Neiryck, "John and the Synoptics: 1975-1990", en *DJS*, 3-62, pasa revista a los últimos años desde el punto de vista de alguien completamente convencido de la dependencia joánica.



## 1. *Juan y Marcos*

Entre el material inicial relativo a Juan Bautista en el cap. 1 y los seis días finales del período prepascual que empieza con el cap. 12 (y, por tanto, durante toda la narración del ministerio público), Juan se aproxima verdaderamente a Marcos sólo en el cap. 6 (la multiplicación de los panes y el caminar de Jesús a pie sobre las aguas) y en algunos versículos sueltos (cf. Jn 5,8; 6,7; 12,3; y Mc 2,9.11; 6,37; 14,3). En consecuencia se hace necesario explicar la mayor proximidad de Juan a Marcos en el RP.

La argumentación a favor de la dependencia joánica con respecto a Marcos está basada en similitudes verbales (unas cuantas expresiones idénticas) y de orden. Frecuentemente, quienes apoyan la tesis de la dependencia pasan por alto una tercera cuestión, cuya importancia han subrayado Gardner-Smith y Dodd: si Juan se sirvió de Marcos, habrá que explicar razonadamente al menos algunos de los numerosos cambios efectuados por él para acabar obteniendo un evangelio (y un RP) tan distinto del marcano<sup>93</sup>. Voy a comparar ahora los RP joánico y marcano, indicando las semejanzas de orden y de contenido, pero también las disparidades. Porque hay coincidencias importantes en los preliminares de la pasión, empiezo por ellas aunque tenga que hacer referencia a lo que he escrito en otros lugares sobre los distintos episodios:

### PRELIMINARES DE LA PASIÓN

- *Orden*. Orden marcano: a) 11,1-10: Jesús es aclamado a su entrada en Jerusalén; b) 11,15-19: Jesús expulsa a los mercaderes del templo; c) 14,3-9: una mujer unge a Jesús; d) 14,17-25: última cena de Jesús. Desde la llegada de Jesús a Jerusalén (Mc 11,1) hasta el comienzo su pasión (Mc 14,26), éstas son las únicas escenas que Marcos tiene en común con Juan, por lo que si éste utilizó el texto marcano lo hizo con un criterio muy selectivo<sup>94</sup>. El orden joánico de las escenas es *b, c, a, d, y*, por tanto, diferente<sup>95</sup>.

<sup>93</sup> En la subsección precedente he ofrecido explicaciones razonadas para un gran número de cambios lucanos en el RP de Marcos, pero el producto final está más cerca de Marcos en el RP que de Juan.

<sup>94</sup> En esta parte de Marcos hay muchos pasajes que no tienen paralelo en Juan, como es el caso de la maldición de la higuera, la parábola de los viñadores perversos, el óbolo de la viuda, el discurso escatológico, la concertación de Judas con los jefes de los sacerdotes, y los preparativos para la cena de pascua: una enorme cantidad de material de los caps. 11, 12, 13 y 14,1-25, que constituye la mayor parte del ministerio de Jesús en Jerusalén.

<sup>95</sup> Más concretamente: b) Jn 2,13-22 (al comienzo del ministerio público); c) 12,1-8; a) 12,12-15; d) 13,1-17,26.

- *Contenido*: a) *BGJI*, 459-61 ofrece un estudio comparativo de las versiones de la entrada de Jesús en Jerusalén, del cual resulta que, probablemente, Juan no utilizó Marcos y, de hecho, hay puntos en los que está más cerca de Mateo<sup>96</sup>. b) *BGJI*, 116-20 compara las purificaciones del templo sinópticas y joánica y afirma que el material de Jn 3,13-22 no fue tomado de los evangelios sinópticos. Pero este juicio está sujeto a discusión<sup>97</sup>. c) *BGJI*, 449-52 compara la unción de Jesús según la versión joánica (12,1-8) con las narradas por Marcos (14,3-9) y Lucas (7,36-38), y concluye que “la forma joánica de la perícopa representa una amalgama un tanto confusa de datos de dos sucesos distintos”: un episodio de Galilea que tiene como escenario la casa de un fariseo, donde una pecadora arrepentida baña con sus lágrimas los pies de Jesús y los enjuga con sus cabellos (originariamente, sin ungírselos) y un suceso en Betania, en casa de Simón el leproso, donde una mujer llamada María unge la cabeza de Jesús. Entre Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8 hay significativas coincidencias en expresiones, pero también diferencias notables<sup>98</sup>. Es difícil encontrar otro pasaje que haya inspirado tantas teorías farragosas sobre la interrelación evangélica. d) *BGJII*, 557-58 compara las versiones joánica y sinópticas de la última cena; pero el correspondiente relato de Juan es casi ocho veces más extenso que el de Marcos, de modo que, con frecuencia, la comparación resulta imposible. La diferencia más sobresaliente es la ausencia de las palabras eucarísticas en Juan, y el paralelo más estrecho lo constituye la predicción de Jesús de que será entregado por uno de los que están con él. En suma, pese al número poco habitual de similitudes entre Marcos y Juan presentes en estos pasajes concretos de los preliminares de la pasión, las diferencias entre Mc 11,1-14,25 y Jn 12,1-17,26 son impresionantes, y toda teoría sobre interrelación debe tener en cuenta esta realidad.

### ACTO I: JESÚS ORA Y ES ARRESTADO

- Narrada en Marcos, la escena de la oración antes del prendimiento no se encuentra en Juan; pero la situación es más complicada de lo que parece a primera vista. El Jesús joánico, como el marcano, va con sus discípulos des-

<sup>96</sup> E. D. Freed, *JBL* 80 (1961) 329-38, opina que lo que hizo aquí Juan fue reelaborar los sinópticos; véase la correspondiente refutación de D. M. Smith *JBL* 82 (1963) 58-64. Esta escena queda subrayada en el debate entre P. Borgen y F. Neiryck ofrecido por “John and the Synoptics”, en D. L. Dungan (ed.), *The Interrelations of the Gospels* (BETL 95; Leuven Univ., 1990) 408-58, esp. 432-36, 447-50. En su defensa de la independencia joánica de Marcos, Borgen presenta una teoría sobre el desarrollo de Juan y Marcos a partir de la tradición oral, muy similar a la que sostengo en esta sección.

<sup>97</sup> S. Mendner, *ZNW* 47 (1956) 93-122, cree que Juan hizo uso de los sinópticos; E. Haenchen, *ZTK* 56 (1959) 34-46, opina que no.

<sup>98</sup> Coincidencias: “Betania”; “perfume puro de nardo”; “trescientos denarios”; “dejadla”; “pobres tendréis siempre con vosotros”, “para la sepultura”. Diferencias: unción de la cabeza (Marcos), frente a los pies enjugados con los cabellos (Juan y Lucas). Y hay detalles en que Marcos coincide con Lucas (“Simón”, “alabastro”) frente a Juan.

de el lugar de la cena a la zona este de la ciudad. La diferencia está en los nombres: monte de los Olivos y Getsemaní, en Marcos, y “al otro lado del Cedrón”, en Juan. Las predicciones sobre los discípulos y Pedro, que en Marcos tienen lugar durante el camino hacia el monte de los Olivos, y la orden “Levantaos, vámonos”, situada al final de la oración (14,42), en Juan están colocadas en la última cena (16,1.32; 13,36-38; 14,31). También en el cuarto evangelio, la referencia al alma angustiada de Jesús y la súplica al Padre sobre el paso de la hora no se encuentran en este lugar, sino en 12,23.27-29, al final del ministerio público<sup>99</sup>. En Mc 14,36 y Jn 18,11, pero en contextos diferentes, Jesús habla de beber el cáliz.

- En la escena del prendimiento, Marcos y Juan coinciden en las líneas generales, describiendo la llegada de Judas con un grupo enviado por los jefes de los sacerdotes, que echan mano a Jesús, y el corte de la oreja a un sirviente del sumo sacerdote. Pero, numéricamente, son más notables las diferencias de Juan con respecto a Marcos: en Juan, el grupo que lleva a cabo el prendimiento es una cohorte de soldados (romanos) y sus acompañantes (judíos); Jesús se identifica espontáneamente, no es Judas quien lo señala con un beso; el diálogo inicial, totalmente distinto, no es con Judas, sino con todo el grupo encargado del prendimiento; los que lo componen caen en tierra; Simón Pedro es quien corta la oreja al sirviente, y éste se llama Malco; Pedro es amonestado; Jesús llega a un acuerdo con sus captores para que dejen marchar a los discípulos, por lo cual no tienen que huir (uno de ellos desnudo) como en Marcos. En conjunto, pues, la zona de coincidencias es muy reducida.

#### ACTO II: JESÚS ANTE LAS AUTORIDADES JUDÍAS; NEGACIONES DE PEDRO

- En la descripción del proceso judío, Marcos se extiende aproximadamente el doble que Juan. Entre ambas versiones hay alguna coincidencia de carácter genérico: una pregunta formulada por el sumo sacerdote, y el maltrato a Jesús. En detalle, sin embargo, prácticamente no hay nada similar. En contraste con Marcos, Juan no presenta un proceso en el sanedrín (cf. Jn 11,47-53), ni testigos; no hace la menor alusión a la destrucción del santuario (cf. Jn 2,19; 11,48), ni a Jesús como el Mesías, el Hijo del Bendito (cf. Jn 10,24.36; 19,7), y su descripción del maltrato es muy diferente.
- Las negaciones de Pedro son sincrónicas con el interrogatorio judío en ambos evangelios, pero difieren las secuencias (Marcos: tres negaciones después; Juan: una antes y dos después). En general, las negaciones son bastante similares, abstracción hecha de ciertos toques joánicos ausentes de Marcos: la mención de otro discípulo, conocido del sumo sacerdote (probablemente, el discípulo al que Jesús amaba) y la identificación de la tercera persona que interroga a Pedro como un pariente de aquel a quien él había cortado la oreja.

<sup>99</sup> Allí, en el punto en que la oración de Jesús recibe respuesta a través de un ángel, hay otro paralelo de la escena lucana en el monte de los Olivos.

#### ACTO III: JESÚS ANTE PILATO

- Los puntos que Marcos y Juan tienen en común son la pregunta de Pilato “¿Eres tú el rey de los judíos?”; la respuesta de Jesús, “(Tú lo) dices...”; la costumbre de soltar un preso por la Pascua; la elección de Barrabás en vez de Jesús, con el rechazo del “rey de los judíos”; la entrega de Jesús a los soldados; la flagelación y el escarnio de Jesús por los soldados romanos en el pretorio (con un sorprendente número de coincidencias verbales, pero situado el episodio al final del proceso en Marcos y hacia la mitad en Juan). Sin embargo, la versión de Juan es más del doble de extensa que la de Marcos, su complicado escenario varía entre el interior y el exterior del pretorio y tiene detalles de efecto (“Éste es el hombre”; “no eres amigo del César”; Pilato sentado en el tribunal; “Mirad, vuestro rey”) que no se encuentran en Marcos.

#### ACTO IV: CRUCIFIXIÓN Y SEPULTURA

- En la crucifixión, Marcos y Juan coinciden en el lugar (Gólgota) y en que se crucifica a Jesús entre dos malhechores (difiere el vocabulario) y se le ofrece vino agrio antes de su muerte. Juan elabora importantes escenas (en las que añade nueva información) con lo que son sólo tres detalles en Marcos: el título fijado en la cruz, el reparto de los vestidos, y las mujeres<sup>100</sup>. En Juan, la narración está organizada de distinta manera que en Marcos, y falta en ella el episodio central de las tres burlas de que Jesús es objeto en la cruz, así como una multitud de detalles marcianos: Simón el Cirineo, el ofrecimiento de vino con mirra, las referencias a las horas tercia y nona<sup>101</sup>, la tierra entera sumida en tinieblas, el grito en arameo citando Sal 22,2, la errónea interpretación de ese grito como una invocación a Elías, la rasgadura del velo del santuario y la confesión de Jesús como Hijo de Dios por parte del centurión. Luego –rasgo exclusivo de Juan– están las tres “palabras” pronunciadas por Jesús desde la cruz, que plasman la visión de su propia muerte como victoriosa consumación, casi lo contrario de la imagen marciana de abandono. Exclusivos también de Juan son el hecho de que no le sean rotas las piernas a Jesús y la efusión de sangre y agua de su costado.
- En cuanto a la sepultura, Juan coincide con Marcos en presentar a José de Arimatea pidiendo a Pilato del cuerpo de Jesús a última hora del día de preparación para el sábado. Pero, a diferencia de Marcos, en la versión joánica José de Arimatea es discípulo de Jesús; no hay vacilación por parte de Pilato; Nicodemo aparece con cien libras mirra y áloe; el cuerpo es intro-

<sup>100</sup> En Marcos, las mujeres son mencionadas después de la muerte de Jesús como observadoras, a distancia, de los hechos; Juan las presenta, en cambio, junto a la cruz y formando un grupo aumentado con la presencia de dos personajes de primer rango: la madre de Jesús y el discípulo amado.

<sup>101</sup> Ambos evangelios mencionan la hora sexta: Jn 19,14 como aquella en que Pilato sentencia a Jesús; Mc 15,33 como la hora en que llega la oscuridad, estando Jesús crucificado desde la hora tercia.

ducido en un sepulcro nuevo, situado en un huerto próximo al lugar donde Jesús ha muerto; no se dice que ese sepulcro hubiese sido excavado en roca, ni que se hiciera rodar una piedra hasta la entrada, ni que unas mujeres estuviesen observando dónde era puesto Jesús.

*Evaluación:* Marcos y Juan coinciden en las *líneas generales*. Después de la cena, entregado por Judas, Jesús es arrestado en la zona del monte de los Olivos, al otro lado del Cedrón. Conducido ante el sumo sacerdote, sufre un interrogatorio durante el cual es objeto de malos tratos y Pedro le niega tres veces. Luego es llevado ante Pilato, quien le pregunta si es el rey de los judíos, a lo que responde Jesús con “(Tú lo) dices”. En el contexto de la acostumbrada liberación de un preso con motivo de la fiesta, entre Jesús y Barrabás la multitud judía escoge a este último; por eso Pilato se ve forzado a entregar a Jesús para la crucifixión. Jesús es azotado, escarnecido y sometido a otros malos tratos por parte de los soldados romanos y, finalmente, conducido al Gólgota. Allí se le crucifica entre otros dos y se procede al reparto de sus vestidos. En su cruz hay un letrero donde se lee: “El rey de los judíos”. Después de haberle sido ofrecido vino agrio, muere. Unas mujeres galileas están en las proximidades. José de Arimatea pide a Pilato el cuerpo de Jesús y le da sepultura a última hora del día de preparación precedente al sábado.

Ese esquema encierra relativamente pocos detalles, y las diferencias de episodios y de expresión entre los RP de Juan y de Marcos superan con mucho en número a las similitudes (las negaciones de Pedro y las burlas de los soldados romanos constituirían las excepciones). En los actos I y II del RP hay también mucha diferencia en cuanto al orden, puesto que Juan presenta en una parte anterior de su evangelio pasajes que Marcos ofrece en el RP. Sin duda, muchas de las disparidades entre Juan y Marcos tienen que ver con la teología joánica; pero lo mismo puede decirse de la otra parte: buena porción de esas disparidades responden a la teología marcana. Cada evangelista ha escrito un RP adaptado a su propio plan evangélico, y la adecuación a las respectivas teologías no nos informa sobre el origen del material peculiar de uno o del otro. Por ejemplo, si retrocedemos con la mirada a los preliminares de la pasión, la colocación de la purificación del templo al comienzo del ministerio público está en línea con la pauta teológica joánica de hacer discurrir a lo largo del evangelio una controversia de carácter fundamental con el judaísmo y sus autoridades. Pero esa adaptación no indica si Juan conocía y cambió el orden marcana, donde la purificación del templo sucede al final de la vida de Jesús<sup>102</sup>. Tal orden enca-

<sup>102</sup> Si Juan conocía la versión marcana de los preliminares, el cambio de *a* y *c* resulta difícil de entender como producto de la preferencia teológica joánica.

ja en el plan de Marcos, que presenta una predicción sobre la destrucción del templo, en el proceso judío, pocos días después. Ahora bien, esa acomodación no revela si Marcos conocía y cambió un orden semejante al de Juan, donde el mencionado evento ocurría mucho antes. Con independencia el uno del otro, ambos evangelistas podrían haber conocido una tradición básica sobre la purificación del templo, que luego habrían adaptado, cada uno según su propia visión de la narración evangélica.

Concentrándonos en Juan, ¿cómo averiguar si este evangelista difiere de Marcos porque cambió Marcos o porque disponía de una tradición independiente? No hay forma de saberlo; sólo podemos juzgar qué es lo más probable. Las similitudes de los RP de Mateo y Lucas con el de Marcos parecen tan marcadas que la explicación más lógica es que los dos evangelistas conocían el RP marcana y lo utilizaron. Ciertamente hay casos en que Mateo y Lucas coinciden frente al texto marcana y, por ello, son difíciles de explicar mediante la teoría de la dependencia con respecto a Marcos; pero, dada su rareza en comparación con el abrumador número de las similitudes, pueden ser considerados como simples indicadores de nuestra ignorancia sobre cómo trabajaban los autores antiguos. En Juan, por el contrario, las diferencias son mucho más numerosas que las similitudes, y la imposibilidad de explicar gran parte de ellas como cambios deliberados en el texto de Marcos constituye una formidable objeción a la teoría de la dependencia. A lo largo del Comentario, una y otra vez consideraré completamente ilógicos los resultados que indiquen conocimiento de Marcos por parte de Juan<sup>103</sup>. Quede pues entendido que trabajo con la tesis de que Juan escribió su RP independientemente del marcana.

¿Cómo explico, entonces, las semejanzas entre ambos? Si el lector retrocede tres párrafos y examina las *líneas generales* comunes a Marcos y Juan, reconocerá en ese esquema rasgos atestiguados o de presencia plausible en las primeras tradiciones preevangélicas sobre la muerte de Jesús, como hemos visto en este mismo capítulo (p. 94, *supra*), es decir, que Jesús fue entregado después de una cena con sus discípulos y que, procesado con implicación judía y romana, acabó crucificado y sepultado. En otras palabras, los rasgos esenciales de los cuatro actos del RP podían tomarse del esquema básico de la pasión ampliamente conocido por los cristianos. Además, el hecho de que en Marcos y Juan presenten *secuencias* distintas se explica teniendo en cuenta que la tradición no había establecido un orden fijo. Así, aunque Heb 5,7 habla de oraciones de Jesús dirigidas al único que tenía poder para salvarlo de la muerte, no indica si fueron

<sup>103</sup> Quienes deseen ver algunos ejemplos por adelantado pueden echar una ojeada a las pp. 176-77, 196-97, 210, 235-36, 666-67, *infra*.

pronunciadas antes de la cena (Juan), antes del prendimiento (Mc 14,35-36) y/o inmediatamente antes de morir (Mc 15,34). La temprana declaración paulina de que los judíos estuvieron involucrados en la muerte de Jesús (1 Tes 2,14-15) podría significar fácilmente, dada la organización política en la Jerusalén de entonces, que tuvieron que ver con ello el sumo sacerdote y una sesión del sanedrín<sup>104</sup>. Pero no necesariamente quedó fijo en la tradición cristiana el *cuándo* de esa reunión. Por eso pudo Marcos situarla en la noche anterior a la muerte de Jesús (como parte de su versión simplificada, modelada por la predicación) y Juan narrarla en 11,47-53, o sea, días antes de la última cena y del arresto (conectándola con la resurrección de Lázaro).

Mis argumentos no han explicado aún todas las similitudes que se perciben al observar las líneas generales de Marcos y Juan. Es posible que, formando parte de una tradición ampliamente difundida y, por tanto, conocida independientemente en círculos marcanos y joánicos, hubiese datos sobre lugares (el del prendimiento, el Gólgota) o personas (Judas, como el que entregó a Jesús; José de Arimatea, como el que le dio sepultura) y expresiones clave (“el rey de los judíos”, como acusación romana contra él). Pero, si Juan no se sirvió de Marcos, la coincidencia en la triple negación de Jesús por parte de Pedro y en las burlas de los soldados romanos podría significar que algunos relatos episódicos (y no sólo las líneas generales) habían quedado modelados de una forma ya relativamente fija antes de que fueran escritos los evangelios<sup>105</sup>. Una vez más, sin embargo, conviene señalar que los evangelistas habrían dispuesto de libertad para ordenar esos breves relatos. Las negaciones de Pedro tenían que ocurrir durante la noche (por el canto del gallo); pero los evangelistas podían distribuirlas en torno al interrogatorio por las autoridades judías (situado en la misma noche) de diversas maneras, como se observa en Marcos y en Juan<sup>106</sup>. El hecho de que tales relatos hubiesen sido recitados de diferentes modos y en diferentes lugares antes de su utilización por los evangelistas explicaría por

<sup>104</sup> Cf. Josefo, *Ant.* 20.9.1; §200, sobre la ejecución de Santiago, el hermano de Jesús. En §18, *infra*, se ofrece un tratamiento completo de la cuestión del sanedrín.

<sup>105</sup> La importancia de Pedro en uno de ambos evangelios y los ecos del AT en el otro pudieron ser factores concomitantes en tal proceso. Pero no hay forma de averiguar por qué unos episodios de la pasión permanecieron inestables, mientras que otros relativamente menores llegaron a ser ampliamente conocidos y relativamente fijos, como, p. ej., el concerniente a Barrabás.

<sup>106</sup> Estoy convencido de que Lucas depende del RP marcano, cuyo orden cambió deliberadamente a veces. Pero me pregunto si la diferente ubicación en Lucas de las negaciones de Pedro (antes de la reunión del sanedrín) y de las burlas de los romanos (estando Jesús en la cruz) no fue causada en parte por el recuerdo de que tales episodios carecían de lugar fijo en la tradición primitiva.

qué en Marcos y Juan la sustancia y parte de las palabras son las mismas pero difieren algunos de los detalles. Prácticamente es imposible averiguar si cada relato presentaba ya todas las diferencias cuando llegó por primera vez a los círculos marcanos o joánicos, si parte de ellas se formaron con su repetida narración dentro del particular círculo comunitario, o si algunas fueron introducidas en una etapa final, al escribir el evangelista. Pero, a mi juicio, esa hipotética historia de relatos que circulan ampliamente y que de modo independiente desarrollan variantes (algunas fortuitas, otras deliberadas) es mucho más plausible que la imagen del evangelista joánico trabajando directamente sobre el RP marcano y realizando docenas de inexplicables cambios de orden y de palabras para acabar produciendo ese RP tan diferente que se encuentra en Juan<sup>107</sup>.

Así pues, para resumir, yo postularía que (como es perceptible en referencias paulinas y otras no-evangélicas del NT a la muerte de Jesús) hubo en la tradición cristiana primitiva una secuencia básica que conectaba la cena con el prendimiento, la condena, la crucifixión y la sepultura. Junto con esta secuencia, que servía de pauta a la predicación kerigmática y a conmemoraciones litúrgicas (eucarísticas), se narraban relatos sobre personajes e incidencias de la pasión. En las primeras etapas, ni la secuencia debió de desarrollarse necesariamente como narración consecutiva, ni los relatos incidentales tuvieron que estar por fuerza conectados a determinados puntos de ella. Puesto que —a mi entender— hay que ver en el conjunto de ello una *tradición* ampliamente difundida, ésta podría ser calificada de “preevangélica” en el sentido de no haber empezado a ser encauzada hacia ninguno de los evangelios que iban a surgir. Sólo desde la entrada de una forma de ella en una determinada comunidad y en el proceso que condujo a la creación de los evangelios de Marcos y de Juan, yo hablaría específicamente de elementos pertenecientes a la tradición premarcana o prejoánica, en vez de a la tradición preevangélica.

Antes de ese paso, en las etapas preevangélicas finales, ¿había ya verdaderas secuencias de la pasión, que nos permitan hablar de uno o más “*relatos de la pasión* preevangélicos” llegados ya formados a los círculos marcanos o joánicos? Los instintos de narrador podrían haber llevado a producir esos RP primitivos; pero, si éstos existieron realmente, no creo que dispongamos de los medios para reconstruirlos, pese a que muchos especialistas han intentado hacerlo. En la siguiente etapa, ya dentro de los particulares procesos de desarrollo marcano y joánico, ¿hubo un “RP pre-

<sup>107</sup> Ya me he declarado convencido de que los evangelistas mateano y lucano trabajaron directamente sobre el RP de Marcos; pero el resultado final de ese trabajo está más cerca de Marcos que Juan.

marcano” y un “PR prejoánico” sobre los cuales hubiesen trabajado los evangelistas y producido los respectivos RP que han llegado hasta nosotros?<sup>108</sup> En la subsección C, *supra*, examinamos esta cuestión en lo concerniente a Marcos, señalando las limitaciones de los criterios utilizados para determinar lo que es premarcano y tomando nota de los muy divergentes resultados de los intentos de reconstruir ese hipotético RP. Los mismos criterios (con sus serias limitaciones) se han empleado para establecer fuentes prejoánicas, entre ellas un RP<sup>109</sup>. La mayor parte de los que intentan hacer esto separando del presente evangelio cuanto hay en él de claramente joánico, ya sea en el aspecto verbal, estilístico o teológico, acaban encontrándose con una fuente mucho más cercana a los sinópticos. Algunos dan la vuelta al argumento: la fuente era claramente joánica y fue adaptada a los sinópticos al elaborar el evangelio final<sup>110</sup>.

En *BGJ I*, xxxiv-xxxix, presenté mi enfoque de la cuestión. Material procedente de las tradiciones preevangélicas (etapa 1) fue tomado y modelado dentro de la comunidad joánica a través de la predicación y la enseñanza y por influencia de una cristología en desarrollo (etapa 2). Factores concomitantes en esta segunda etapa habrían sido el ingreso en la comunidad de elementos nuevos y de diversos orígenes (probablemente, incluso samaritanos) y el hecho de que personas pertenecientes a ella hubiesen sido expulsadas de la sinagoga entre disputas sobre la imagen abiertamente divina que ofrecían de Jesús<sup>111</sup>. En el curso de la expulsión, miembros de la comunidad tuvieron que comparecer ante las autoridades de la sinagoga y dar razón de sus asertos cristianos; tales procesos introdujeron

<sup>108</sup> Mohr (*Marcus*) no sólo responde afirmativamente, sino que además se muestra convencido de que el RP prejoánico representa un estrato anterior al premarcano.

<sup>109</sup> Entre quienes creen factible reconstruir totalmente o en parte el texto prejoánico de un evangelio, libro de las señales, colección de discursos o RP cabe mencionar a Becker, Bultmann, Dauer, Fortna, Haenchen, Kysar, Nicol, Schnackenburg, Thyen y von Wahlde. D. M. Smith, *John*, ofrece una buena visión panorámica de los esfuerzos y resultados; en un estudio anterior (*JBL* 95 [1976] 231-41) enumeró razones para pensar que una colección de milagros o señales que no incluyese un RP difícilmente podía haber funcionado como un documento misionero para probar a los judíos que Jesús era el Mesías, puesto que la pasión habría sido el punto más controvertido por ese público. W. J. Bittner, *Jesu Zeichen im Johannesevangelium* (WUNT II, 26; Tübinga: Mohr, 1987), niega la existencia de la fuente prejoánica constituida por una colección de señales.

<sup>110</sup> Así Thyen y sus discípulos. Bultmann cree que el colaborador final, el llamado “redactor eclesiástico”, añadió material, del que resultaría un mayor parecido del cuarto evangelio con los sinópticos.

<sup>111</sup> Un esbozo de todo este asunto, con los correspondientes datos de apoyo, se encuentra en R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (Nueva York: Paulist, 1979).

un notable tono jurídico en la tradición joánica, envolviéndola en una atmósfera hecha de testigos y testimonios y de hostilidad hacia los “judíos”. Por último (etapa 3), esa tradición fue reunida en la narración consecutiva que conocemos como el “evangelio de Juan”<sup>112</sup>, donde el evangelista mostró una habilidad propia de dramaturgo en la organización escénica y en los diálogos. (El proceso ante Pilato, con su localización exterior/interior, utilizada para reflejar las opuestas actitudes de los personajes, representa un excelente ejemplo de cómo el cuarto evangelista aventaja a los sinópticos en estructuración dramática.) Para aludir al material anterior al evangelio de Juan escrito (etapas 1 y 2), prefiero hablar de “tradiciones” (prejoánicas y preevangélicas) que de “fuentes”. Quizá esas tradiciones estaban organizadas en lo que se podría llamar una “fuente consecutiva” —lo cual no hay forma de saber con seguridad—, pero en cualquier caso creo que lo que tomó el evangelista había sido ya configurado en muy buena medida por la vida y la teología de la comunidad joánica. No hay ninguna razón de peso para pensar en una fuente externa a cuya corrección dedicara su tiempo el evangelista.

Hasta aquí he examinado la relación del RP joánico con el marcano y, en conclusión, me inclino a pensar que el cuarto evangelista no utilizó Marcos. Esto deja abierta la posibilidad de que Juan se hubiese servido del RP mateano y/o del lucano. Pasemos, pues, a considerar tal cuestión, comparando Juan con Mateo muy brevemente y, más por extenso, con Lucas.

## 2. Juan y Mateo

Conviene distinguir entre el material que Mateo tomó de Marcos y el material peculiar de Mateo. Generalmente, quienes no creen que Juan utilizase el RP marcano son poco dados a pensar que Juan esté más próximo a la presentación mateana del material de Marcos. Hay, sin duda, algunos pasajes donde Marcos y Juan comparten detalles sobre la pasión que no figuran en Marcos. Por ejemplo, en el prendimiento, ambos hablan de un reproche de Jesús por el uso de la espada, pero con diferentes palabras: (Jn 18,11: “Mete la espada en la vaina”, Mt 26,52: “Vuelve la espada a su lugar”); ambos mencionan al sumo sacerdote Caifás (pero presentándolos con comportamientos distintos); ambos incluyen el nombre “Jesús” en el título fijado en la cruz (pero sin coincidir en la formulación); ambos se re-

<sup>112</sup> Para explicar aparentes adiciones que interrumpen el flujo narrativo, admití la posibilidad de una revisión secundaria y una redacción final (etapas 4 y 5); pero no deben preocuparnos aquí, puesto que, a mi entender, en el RP no hay nada importante atribuible a esas etapas.

fieren a José de Arimatea como discípulo de Jesús (uno con un verbo, el otro con un nombre); ambos califican de “nuevo” el sepulcro de Jesús (pero divergen en el resto de la información al respecto). Ya procedan estos detalles de la tradición marcana, ya representen aportaciones efectuadas independientemente por los dos evangelistas<sup>113</sup>, lo cierto es que el ambiente es distinto, lo cual contradice la teoría de la dependencia joánica con respecto a Mateo<sup>114</sup>.

Como hemos visto (pp. 106-7), Mateo tiene cierta cantidad de material especial en la pasión. A mi juicio, el hecho de que no haya siquiera un probable eco de ese material en Juan hace extremadamente inverosímil que Juan conociera el RP de Mateo.

### 3. Juan y Lucas

Cuando bajo el epígrafe “Lucas” vimos los aspectos en que el evangelio lucano difería del marciano, señalé los paralelos de Lucas con Juan, pero pospuse su discusión hasta este momento<sup>115</sup>. Generalmente, los autores

<sup>113</sup> Por ejemplo, muchos piensan que el nombre de José de Arimatea era recordado porque este personaje se hizo luego cristiano; y no habría sido inusitado simplificar tal explicación y presentarlo como discípulo ya en el momento de hacerse cargo del cuerpo de Jesús para darle sepultura. Dahl (“Passion”, 42) cree en la posibilidad de paralelos premateanos y prejoánicos o de que algunos rasgos premateanos pasaran a la tradición oral y llegaran a Juan a través de ella. Buse (“St. John... St. Matthew”, 65-68) no se deja impresionar por los paralelos entre Juan y Mateo.

<sup>114</sup> Tampoco hay casos verdaderamente claros de estrecha relación en el conjunto del evangelio. Cambiando la descripción marcana (6,3) de Jesús como carpintero, dice Mt 13,55: “¿No es éste el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María?” Este texto es sólo en parte similar a Jn 6,42: “¿No es éste Jesús, el hijo de José, cuyo padre y cuya madre nosotros conocemos?”. Tales descripciones podrían ser independientes reelaboraciones de la tradición de que algunos galileos no aceptaban a Jesús porque conocían su origen humilde. “Un siervo no es más que su amo” (Jn 13,16; 15,20) se asemeja sólo parcialmente a Mt 10,24: “Un discípulo no es más que su maestro” (cf. Lc 6,40), por lo que de nuevo podemos hallarnos ante variantes independientes.

<sup>115</sup> Bibliografía comparativa de los RP de Lucas y Juan se encuentra en la BIBLIOGRAFÍA GENERAL (§3), en la parte correspondiente a Juan. Véanse allí las aportaciones de Buse, Cribbs, Klein, Osty y Schniewind. Aparte estos tratamientos de los RP, hay comparaciones generales de Juan y Lucas, entre las que figuran J. A. Bailey, *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John* (NovTSup 7; Leiden: Brill, 1963); F. L. Cribbs, “St. Luke and the Johannine Tradition”, *JBL* 90 (1971) 422-50; A. Dauer, *Johannes und Lukas* (FB 50; Würzburg: Echter, 1984); Fitzmyer, *Luke I*, 87-89; F. C. Grant, “¿Was the Author of John Dependent upon the Gospel of Luke?” *JBL* 56 (1937) 285-307; H.-P. Heerekens, *Die Zeichen-Quelle der Johanneische Redaktion* (SBS 113; Stuttgart: KBW, 1984); R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts* (FRLANT 126; Göttinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982) 158-159. Véase también P. Parker,

que admiten una relación especial entre los dos RP han explicado la dependencia de uno de estos tres modos<sup>116</sup>: a) Juan conocía el evangelio de Lucas o el RP prelucano especial (suponiendo que existiera); así, Bailey, Barret, Boismard, Heerekens, Kümmel, F. C. Grant, Parker, Streeter y Thyen, más la variante representada por la tesis de Dauer de que la *fuerza* de Juan se inspiró en Lucas. b) Lucas conocía una fuente o tradiciones de un RP prejoánico; así Cribbs, Schniewind. c) Lucas y Juan conocían una fuente (oral) independiente o tradiciones de este mismo carácter<sup>117</sup>; así Hahn, Günther Klein, Maddox y Soards.

Al argumentar sobre una relación especial entre Juan y Lucas en el RP se invocan afinidades de pasajes o de datos, paralelos en cuanto al orden, y similitudes de pensamiento.

### *Afinidades en pasajes o datos de los RP*<sup>118</sup>

#### ACTO I: JESÚS ORA Y ES ARRESTADO

- El lugar, al otro lado del Cedrón, en el monte de los Olivos como habitual lugar de reunión (Jn 18,2: “muchas veces iba Jesús allí”; Lc 22,39: “según su costumbre”).
- Dios responde a la plegaria de Jesús: en Jn 12,28-29 (al final del ministerio) algunos confunden la voz procedente del cielo con la de un ángel; en Lc 22,43-44, aparece un ángel del cielo para confortar a Jesús.

“The Kingship of John and Acts”, en J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism, and Other Graeco-Roman Cults*, 4 vols. (M. Smith Festschrift; Leiden: Brill, 1975) I, 187-205.

<sup>116</sup> Sin andar tentándome la ropa con expresiones como “al parecer”, “a veces”, seguidamente distribuyo a los autores con arreglo a sus puntos de vista acerca del evangelista *principal*, no sobre la base de si opinan que a última hora hubo otra mano que asimiló Lucas a Juan, o viceversa. Hay que subrayar que, para Thyen y sus discípulos (Langbrandtner, Heerekens), el redactor final de Juan es el evangelista principal.

<sup>117</sup> La mayor parte de los especialistas creen que el evangelio lucano fue escrito antes que el joánico y, en consecuencia, no se plantean la posibilidad de que Lucas dependa de Juan propiamente dicho.

<sup>118</sup> Las ofrecidas en la lista conciernen sólo a los RP. En los relatos del ministerio público, las afinidades más sobresalientes entre Juan y Lucas son la pesca milagrosa (Jn 21,4-13; Lc 5,4-11) y la mención de una sola multiplicación de panes y peces. En los preliminares de la pasión, Juan y Lucas tienen los siguientes paralelos: el conocimiento de María, Marta y Lázaro (Jn 12,1-3; Lc 10,38-42; 16,20); la unción de los pies (no la cabeza) de Jesús por la mujer (Jn 12,3; Lc 7,38); la actividad de Satanás en Judas (Jn 13,2,27; Lc 22,3); y, en la última cena, Jn 13,16 (“Un siervo no es más que su amo”), comparable a Lc 22,26 (“Que el que manda sea como el que sirve”). Después de haber recibido Jesús sepultura, en los dos evangelios Simón Pedro va al sepulcro (Jn 20,3-6; Lc 24,12 [de texto dudoso]) y Jesús se aparece a miembros de los Doce, en Jerusalén, la noche del domingo de Pascua.

- La presencia, en el grupo encargado de realizar el prendimiento, de algún tipo de guardias judíos: (Jn 18,3.12: “sirvientes de los judíos”; Lc 22,52: “capitanes del templo”).
- La espada corta la oreja *derecha* al sirviente del sumo sacerdote (Jn 18,10; Lc 22,50: diferente palabra para “oreja”).

#### ACTO II: JESÚS ANTE LAS AUTORIDADES JUDÍAS; LAS NEGACIONES DE PEDRO

- Una referencia al encendido de un fuego en el patio del sumo sacerdote (Jn 18,18: “habiendo encendido una lumbre de carbón”; Lc 22,55: “cuando habían encendido un fuego”).
- Aparición del sumo sacerdote Anás, quien, aparte de por Juan, sólo es mencionado por Lucas (Jn 18,13; Lc 3,2; Hch 4,6).
- A diferencia de Marcos/Mateo, donde la predicción (atestiguada) de la destrucción del santuario es uno de los principales cargos en el proceso seguido contra Jesús poco antes de su muerte, Juan y Lucas no incluyen ese tema en sus respectivos RP (pero sí fuera de ellos: Jn 2,19-21; 11,48; Hch 6,13-14).
- División de la cuestión cristológica en dos preguntas (¿Mesías? ¿Hijo de Dios?), con una respuesta ambigua a la primera (Juan, fuera del RP: 10,24-25.33-36; Lucas, dentro: 22,67.70).
- Ni Juan ni Lucas hablan de las maldiciones y juramentos de Pedro a que se hace referencia en la tercera negación según Marcos/Mateo.

#### ACTO III: JESÚS ANTE PILATO

- Pilato declara tres veces que no encuentra cargo alguno contra Jesús ni lo considera merecedor de castigo (Jn 18,38b; 19,4.6; Lc 23.4.14.22).
- Los judíos o el pueblo son los primeros en mencionar a Barrabás, al elegirlo expresamente a él y no “a ése”, i. e., Jesús (Jn 18,40; Lc 23,18).
- Pilato emplea o propone la flagelación a modo de arreglo para poner en libertad a Jesús (Jn 19,1.4; Lc 23,22).
- El doble grito para pedir la crucifixión de Jesús (Jn 19,6: “¡A la cruz! ¡A la cruz!”; Lc 23,21: “¡Crucificalo, crucificalo!”)
- La mención del César por los adversarios judíos de Jesús, dirigiéndose a Pilato (al final del proceso “romano” de Jesús, Jn 19,12: “Si sueltas a éste, no eres amigo del César”; al comienzo de ese mismo proceso, en Lc 23,2: “Hemos encontrado a éste... prohibiendo dar tributos al César”).

#### ACTO IV: CRUCIFIXIÓN Y SEPULTURA

- A la mención del lugar de la crucifixión (diferente nomenclatura) sigue de inmediato la noticia de que allí “lo crucificaron”.
- En la cruz, Jesús habla tres veces, aunque las palabras varían de un RP al otro (Jn 19,26-27.28.30; Lc 23,34a.43.46).
- A Jesús se le ofrece vino (agrio) una sola vez (Jn 19,29; Lc 23,36).

- Tanto Juan como Lucas mencionan aromas y mirra en relación con la sepultura de Jesús en viernes; el Nicodemo joánico, ya dispone de ellas, mientras que las mujeres lucanas las preparan a su vuelta a casa.

*Evaluación de las afinidades en pasajes o datos.* De estos pasajes, los más significativos son la división de la cuestión cristológica en dos preguntas (acto II) y las tres declaraciones de inocencia de Jesús por Pilato (acto III). Los otros, a menudo en contextos muy diferentes, conciernen a textos breves, algunos de escasa importancia. En ninguno de ellos se aprecia una notable similitud de vocabulario<sup>119</sup>. Juan no parece conocer las peculiaridades principales del RP lucano: un verdadero ángel que conforta a Jesús, la presentación a Pilato de tres cargos contra Jesús, la comparecencia de Jesús ante Herodes, las mujeres (“hijas”) de Jerusalén en el camino hacia el lugar de la ejecución y el perdón de uno de los dos malhechores. Por su parte, Lucas tampoco muestra conocimiento de los detalles peculiarmente joánicos: un huerto al otro lado del Cedrón, una cohorte romana en el prendimiento, el papel del discípulo al que Jesús amaba, el diálogo entre Pilato y Jesús, la presencia de la madre de Jesús en la crucifixión, efusión de sangre del costado de Jesús, y la llegada de Nicodemo.

#### *Paralelos en el orden de los RP*

- Mientras que en Marcos/Mateo se encuentra la predicción de la traición de Judas antes de las palabras eucarísticas, Lucas (22,21-23) la ofrece después y Juan (13,10-11.18-19), cuyo evangelio no contiene las palabras eucarísticas, coloca la predicción (no con las mismas palabras) después del lavatorio de los pies.
- Durante la noche, después del prendimiento y antes de que Jesús sea enviado a Caifás, Juan (18,13-14.18-19) describe su interrogatorio por Anás

<sup>119</sup> El hecho de que en el relato de la resurrección haya una gran similitud de vocabulario entre Jn 20,3-6 y 24,12 ha hecho sospechar a muchos especialistas que Lucas no escribió 24,12, sino que un escriba posterior copió de Juan ese texto (!). Cotejando el conjunto de Juan con el conjunto de Lucas, autores como Neiryneck y Dauer, que comparan con minuciosidad extrema (microcomparación) el vocabulario, a veces señalan como característicamente lucana (quizá como procedente de la redacción de Lucas sobre Marcos) una forma nominal o verbal, una preposición, la colocación de una palabra en una frase, cuya aparición en Juan constituye para ellos una prueba de la dependencia joánica de Lucas. Otros eruditos no siempre confían en nuestra capacidad de determinar con exactitud qué rasgos de redacción y estilo lucanos no pueden tener origen en ninguna otra fuente. Señalar tales nimiedades cuando el texto difiere en lo restante de un pasaje (macrocomparación) también suscita dudas sobre el juicio de dependencia. En la presente obra, tales comparaciones minuciosas de Lucas y Juan quedan reservadas para el comentario de todos y cada uno de los versículos.



en presencia de guardias; Jesús dice que siempre ha enseñado en las sinagogas y en el templo. Durante la noche (en el monte de los Olivos, en los instantes precedentes al prendimiento), antes de que Jesús sea conducido al sanedrín, Lucas (22,52) mete en escena a los jefes de los sacerdotes, capitanes del templo y ancianos, que van contra Jesús; Jesús dice que día tras día estuvo con ellos en el templo. Nótese que Juan y Lucas divergen en cuanto a la relación con el prendimiento.

- A diferencia de Marcos/Mateo, Juan y Lucas no hablan de una sesión del sanedrín celebrada en la noche del prendimiento de Jesús. De hecho, Juan no menciona ninguna reunión del sanedrín entre el prendimiento y el proceso ante Pilato, mientras que Lucas refiere una, pero ya de día. (Ignoramos el propósito de Jn 18,24, donde simplemente se señala que, atado, Jesús fue enviado de noche al sumo sacerdote Caifás; y la secuencia de Lucas, con la sesión matinal del sanedrín, sugiere más bien una modificación del orden marcano.)
- Ambos sitúan las negaciones de Pedro antes del interrogatorio por las autoridades judías (si bien hay en una sola negación en Juan y en tres en Lucas).
- Ni Juan ni Lucas concluyen el proceso romano con flagelación o escarnio, como Mateo/Lucas. Pero Juan refiere una flagelación de Jesús hacia la mitad de ese proceso, y Lucas tiene un escarnio parcial por soldados romanos estando Jesús ya en la cruz.

*Evaluación de los paralelos en el orden de los RP:* Son extremadamente débiles, como hemos podido apreciar. A veces Lucas sigue el orden marcano, mientras que Juan diverge, por ejemplo, al no presentar a Jesús orando al Padre en el huerto, al otro lado del Cedrón. Otras veces tanto Lucas como Juan se apartan del orden de Marcos/Mateo, sin que ello suponga un acercamiento entre ambos. Otras veces, en fin, en cuanto al orden difieren de Marcos/Mateo y son similares entre sí; pero esto no significa que un evangelista se haya guiado por la secuencia del otro, puesto que el orden de Marcos no es necesariamente el más antiguo. Así, una hipótesis plausible podría ser que todas las predicciones de Jesús sobre sus discípulos estaban situadas originariamente en el contexto de la última cena (donde las presentan Lucas y Juan); luego, Marcos habría creado su propio orden trasladando dos de las predicciones negativas para llenar la escena de transición que es el desplazamiento de Jesús al monte de los Olivos. El hecho de que Juan y Lucas difieran sobremedida en las palabras de esas predicciones indica que ninguno de los dos evangelistas utilizó el texto del otro y que, en lo tocante al orden, podrían haber reflejado independientemente una tradición más antigua.

### *Similitudes de pensamiento*

Por lo general, se trata de actitudes más que de descripciones específicas o pasajes idénticos:

- En comparación con Marcos/Lucas, Lucas y Juan no informan de la huida de los discípulos en el prendimiento de Jesús. Lucas guarda silencio, mientras que Juan describe un Jesús que domina la situación, buscando un acuerdo para que los discípulos puedan irse indemnes. Conviene notar que no sólo es diferente la descripción, sino también el motivo subyacente. La preparación para el libro de los Hechos de los Apóstoles, donde discípulos como Pedro y Juan serán héroes principales, debió de hacer pensar a su autor en la conveniencia de no ofrecer de ellos una imagen desfavorable en el RP inmediatamente precedente. Por su parte, la cristología de Juan no podía permitir un fallo que implicase que los enemigos de Jesús tenían verdadero poder para destruir su obra.
- Tanto Lucas como Juan refieren con mayor brevedad (aunque de modos muy diferentes) los procesos judíos que el romano (también diverso en contenido de uno a otro autor), de modo que éste se convierte en el centro de atención. En él, Pilato pasa a ser el principal valedor de la inocencia de Jesús. Una vez más, el tono es diferente. Lucas quiere mostrar a sus lectores que una serie de testigos objetivos atestiguaron la no-culpabilidad de Jesús: él no era un criminal crucificado. Juan está interesado en Pilato como arquetipo, i. e., el hombre carente de valor para decidir en favor de la verdad y escuchar la voz de Jesús (18,37), aun sabiendo que Jesús es inocente.
- En los RP de Juan y Lucas no hay la extrema confusión, las plegarias desatendidas y el abandono por Dios que se observa en Marcos/Mateo. Jesús permanece en unión con su Padre. En un espectro que mostrase hasta qué punto las diversas cristologías evangélicas dejan aflorar la flaqueza humana de Jesús o su poder divino, Marcos figuraría en un extremo y Juan en el otro, y, entre ambos, Mateo se encontraría más cerca de Marcos, y Lucas más cerca de Juan. Sin embargo, el retrato de Jesús no es el mismo en Juan que en Lucas. El Jesús joánico no manifiesta la capacidad de perdonar y curar de que está dotado el Jesús lucano, y en éste no se percibe la majestad y el poder de que aparece revestido el Jesús joánico.

*Evaluación de las similitudes de pensamiento:* No sería sorprendente que el tiempo y un entendimiento creciente dentro del movimiento cristiano hubiesen producido similitudes de pensamiento. Sin embargo, las diferencias de matiz en los RP de Juan y Lucas arriba indicadas nos advierten de que no debemos dar por supuesto que dichas similitudes provienen de “préstamos” de un evangelio a otro. Hay aspectos en que las divergencias entre Lucas y Juan son muy marcadas. Por ejemplo, Lucas se aparta de Marcos/Mateo al mostrar multitudes judías favorables a Jesús y penitentes por lo que se le está haciendo, en tanto que Juan no establece distinción entre la hostilidad de las autoridades y la de “los judíos” y presenta a todos ellos dispuestos a renegar de sus esperanzas mesiánicas antes que aceptar a Jesús (19,15).

Las evaluaciones que he ofrecido sobre los tres tipos de indicios significan que no veo razón convincente para pensar que el autor de Juan co-



nocía el evangelio lucano (o viceversa). Además, los paralelos o similitudes no son estrechos ni consecutivos en grado suficiente para suponer que dependan, respectivamente, de una fuente narrativa continua prelucana o prejoánica, si es que existió alguna de las dos<sup>120</sup>. En la ojeada al RP lucano, dentro de la subsección E, *supra*, juzgué posible que Lucas hubiese tomado de tradiciones orales su material especial del RP. La mejor manera de explicar los paralelos entre los RP de Juan Lucas es suponer que ambos evangelistas utilizaron a veces tradiciones similares.

¿Cómo pudo producirse tal coincidencia? Juan difiere de los sinópticos en presentar la unión a Jesús de sus primeros seguidores como ocurrida en Galilea y entre los discípulos de Juan Bautista, y en situar en Jerusalén la mayor parte del ministerio de Jesús. En el cap. 4, Juan describe una segunda obtención de adeptos, ahora entre los samaritanos, que se adhieren a Jesús no por iniciativa de sus seguidores judíos, sino por la proclamación de la samaritana, quien ha oído a Jesús afirmar que llega la hora en que no habrá que ir a Jerusalén para dar culto a Dios. Aparte de esto, si nos fijamos en el relato de la infancia, vemos que Lucas habla más de Juan Bautista que Marcos/Mateo. Y los primeros cinco capítulos de Hechos están dedicados al seguimiento inicial, en Jerusalén, de Jesús resucitado. Los caps. 6-8 se centran en los cristianos helenistas (distintos de los cristianos hebreos, entre los que destaca el grupo de los Doce). Su primer portavoz es Esteban, quien se expresa en contra del templo de Jerusalén alegando que Dios no mora en casas construidas por la mano del hombre (7,48). Ello le cuesta el martirio. Muerto Esteban, el helenista Felipe lleva el anuncio de Jesús a Samaría, y tiene tanto éxito que los apóstoles de Jerusalén envían a Pedro y Juan a hacer indagaciones sobre esa conversión multitudinaria en la que ellos no han intervenido. En otras palabras, hechos narra una historia de la primitiva expansión misionera cristiana notablemente similar a la única relación de Juan sobre la actividad misionera de Jesús: con toda probabilidad, estamos ante la historia de la comunidad joánica en versión doble<sup>121</sup>. Muchos autores afirman que Lucas disponía de tradiciones especiales acerca de Juan Bautista y de la fase jerosolimitana del cristianismo primitivo<sup>122</sup>; por eso no es nada descabe-

<sup>120</sup> En la subsección precedente, al tratar del RP de Lucas, me incluí entre quienes piensan que no hay datos que abonen la tesis de un RP especial prelucano. Es posible que existiera un RP prejoánico, pero no creo que pueda ser reconstruido detalladamente.

<sup>121</sup> Cf. R. E. Brown, *Community*, 25-54.

<sup>122</sup> Como dejé dicho en la subsección E, *supra*, he lanzado la hipótesis de que los himnos que se encuentran en su relato de la infancia los tomó Lucas de una colección de himnos cristianos primitivos, quizá los de la Iglesia de Jerusalén. Parker se muestra convencido de que existen paralelos entre Juan y Hechos.

llado pensar que las tradiciones de las que se sirvieron Lucas y Juan tenían ciertas semejanzas, derivadas de influencia mutua. A mi juicio, esta conjetura tiene más visos de verosimilitud que la tesis de que, al escribir su RP, Lucas completó lo tomado de Marcos con adiciones procedentes de una fuente joánica escrita o de que Juan tuvo acceso a una fuente escrita del entorno lucano.

En resumen, la tesis con que trabajaré en este Comentario es la de que en el nivel preevangélico (antes de que la tradición fuera dirigida hacia líneas de desarrollo que desembocaron en alguno de los evangelios) existía al menos una secuencia de las etapas principales de la muerte de Jesús, junto con noticias de episodios o personajes relacionados de algún modo con esa muerte. Tal vez hubiera uno o más *relatos* preevangélicos de la pasión compuestos con ese material, pero no es posible discernir convincentemente el texto ni los contenidos precisos de tales relatos. Sin duda se produjo encauzamiento de dicho material tradicional hacia Marcos (etapa premarcana), pero no se sabe con certeza si hubo o no un RP premarcano ya configurado. Marcos escribió su RP sin utilizar ninguno de los otros RP canónicos. Mateo, en cambio, para elaborar su RP se sirvió en abundancia del marcano, si bien incorporó al material tomado de Marcos un cuerpo de tradición popular e imaginativa (ejemplificada por el tema, presente en varios episodios, de la responsabilidad por la sangre inocente, así como los incidentes escatológicos que siguen a la muerte de Jesús). También el RP lucano refleja un amplio uso, aunque más libre, del RP marcano. De hecho, Lucas no utilizó ningún otro RP; pero sí tradiciones orales (v. gr., sobre la hostilidad de Herodes), que combinó de manera ordenada con el material de Marcos. En cuanto a Juan, que también conocía algunas de esas tradiciones prelucanas (quizá en una forma preevangélica), no empleó ninguno de los RP sinópticos para escribir el suyo, pese a que se sirvió de ciertas tradiciones preevangélicas similares a material utilizado por Marcos y Lucas. Lo que no podemos determinar es si ya había adquirido forma un RP prejoánico. Puesto que Marcos y Juan escribieron sin depender el uno del otro, las coincidencias entre sus RP es a menudo un importante indicio de orden y de episodios preevangélicos. No obstante, conviene utilizar con mucha precaución este criterio, dada la posibilidad de que causalmente se produjeran desarrollos similares en las tradiciones premarcana y prejoánica.

(La bibliografía para esta sección de la INTRODUCCIÓN se encuentra en §3.)

## Bibliografía general

### Información concerniente a *todas* las bibliografías de esta obra

La principal preocupación de ella consiste en llegar al conocimiento de que los evangelistas escribieron, pretendieron y entendieron sobre la pasión y muerte de Jesús. En consecuencia, no estará representada la inmensa bibliografía existente en torno a cómo el mismo Jesús, Pablo con otros autores del NT, los Padres de la Iglesia y los teólogos modernos han concebido esa muerte. Tampoco se incluirán trabajos dedicados a los RP evangélicos que son explicaciones elementales o tienen un carácter principalmente homilético o espiritual. En ambos campos he encontrado muy difícil juzgar qué incluir y qué no: aparte lo impreciso de las líneas divisorias, estaba el problema de las preferencias personales al realizar la selección. Además he tenido presente que el número de escritos sobre los RP evangélicos es elevadísimo y que la inclusión de lo tangencial va en menoscabo de la utilidad.

Los nombres de autores que empiezan con las preposiciones *de, di, du, van* o *von* se encuentran junto con los demás de la “d” y de la “v”, respectivamente. Salvo alguna rara excepción, las obras de un mismo autor son enumeradas por orden no alfabético sino cronológico.

En la presente bibliografía, la Parte 1ª comprende los escritos sobre la pasión en general; aunque algunos, en el correspondiente idioma, utilizan en el título la palabra “juicio” o “proceso”, son colocados bajo esta rúbrica general porque tratan de la pasión en su conjunto; otros aplican más literalmente esos términos a los procesos judío y/o romano contra Jesús, por lo cual serán incluidos en la bibliografía de §17 y/o §30. Las Partes 2ª-5ª enumeran, respectivamente, los trabajos sobre los RP de Marcos, Mateo, Lucas y Juan. Cuando un escrito trata de dos RP es incluido en la biblio-

grafía correspondiente al primer evangelio en el orden mencionado, a excepción de los estudios comparativos de los RP lucano y joánico, que pasan a la bibliografía sobre el RP de Juan

### Parte 1ª: Los relatos de la pasión en general

- ALETTI, J N , "Mort de Jesus et theorie du recit", *RechtSR* 73 (1985) 147-60
- AVANZO, M , "El arresto, el juicio y la condena de Jesus Historia y presente", *Revista Biblica* 35 (1973) 131-50
- BARTSCH, H -W , "Die Bedeutung des Sterbens Jesu nach den Synoptikern", *TZ* 20 (1964) 87 102
- , "Historische Erwagungen zur Leidengeschichte", *EvT* NS 22 (1962) 449-59
- BEAUCHAMP, P , "Narrativite biblique du recit de la Passion", *RechtSR* 73 (1985) 39-59
- BELSER, J E , *History of the Passion* (St Louis Herder, 1929) Libre adaptacion del orig aleman 1903, 1913 (2ª ed)
- BENOIT, P , *The Passion and Resurrection of Jesus Christ* (Nueva York Herder and Herder, 1969), trad española, *Passion y resurreccion del Señor* (Madrid, Fax, 1971)
- BERTRAM, G , *Die Leidengeschichte Jesu und der Christuskult* (FRLANT 32 NS 15, Gotinga Vandenhoeck & Ruprecht, 1922)
- BISHOP, E FF , "With Jesus on the Road from Galilee to Calvary Palestinian Glimpses into the Days Around the Passion", *CBQ* 11 (1949) 428-44
- BORNHAUSER, K , *The Death and Resurrection of Jesus Christ* (Bangalore C L 's Press, 1958, orig aleman completado en 1946)
- BOVON, F , *Les derniers jours de Jesus* (Neuchâtel Delachaux & Niestle, 1974)
- BROWN, R E , *A Crucified Christ in Holy Week* (Collegeville Liturgical Press, 1986)
- CALLOUD, J , "Entre les ecritures et la violence La passion du temoin", *RechtSR* 73 (1985) 111-28
- CHABROL, C , "An Analysis of the 'Text' of the Passion", *TNTSJ* 145-86 Original frances, en *Langages* 22 (1971)
- CONZELMANN, H , "History and Theology in the Passion Narratives of the Synoptics Gospels", *Interpretation* 24 (1970) 178-97 Orig aleman, en *ZBTJ* 35-53
- CZERSKI, J , "Die Passion Christi in den synoptischen Evangelien im Lichte der historisch-literarischen Kritik", *Collectanea Theologica* 46 (numero especial, 1976) 81-96
- DE JONGE, N , "Jesus Death for Others and the Death of the Maccabean Martyrs", *TTK* 142-51
- DELORME, J , "Semiotique du recit et recit de la Passion", *RechtSR* 73 (1985) 85-109
- DIBELIUS, M , *From Tradition to Gospel* (Londres Nicholson and Watson, 1934, orig aleman, 1919, 1933), esp 178-217 sobre el RP
- , "Das historische Problem der Leidengeschichte", *ZNW* 30 (1931) 193-201 Tambien en *DBG* I, 248-57, y en *RTPL* 57-66
- , "La signification religieuse des recits evangeliques de la Passion", *RHPR* 13 (1933) 30-45
- EVANS, C F , "The Passion of Christ" (cuatro secciones), *Explorations in Theology* 2 (Londres SCM 1977) 1-66
- FINEGAN, J , *Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu* (BZNW BZNW 15, Giessen Topelmann, 1934)
- FLUSSER, D , *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem* (Stuttgart Calwer, 1982)

- GARLAND, D E , *One Hundred Years of Study on the Passion Narratives* (Macon Mercer, 1990) La mas completa bibliografía, pero con muchas erratas
- GIRARD, R , "The Gospel Passion as Victims Story", *Cross Currents* 36 (1986) 28-38
- GREEN, J B , *The Death of Jesus Tradition and Interpretation in the Passion Narratives* (Wunt 33, Tübinga Mohr, 1988)
- GUILLET, J , 'Les recits de la Passion', *LumVie* 23 (119, 1974) 6-17
- HARVEY, A E , *Jesus and the Constraints of History* (Bampton Lectures 1980, Filadelfia Westminster, 1982)
- HAULOTTE, E , "Du recit quadriforme de la Passion au concept de Croix", *RechtSR* 73 (1985) 187-228
- HENDRICKX, H , *The Passion Narratives of the Synoptic Gospels* (Londres Chapman, 1984)
- HILLMANN, W , *Aufbau und Deutung der synoptischen Leidensberichte* (Friburgo Herder, 1941)
- HORBURY, W , 'The Passion Narratives and Historical Criticism', *Theology* 75 (1972) 58-71
- INNITZER, T , *Kommentar zur Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi* (Viena Herder, 1948)
- JANSSEN, F , "Die synoptischen Passionsberichte", *BibLeb* 14 (1973) 40-57
- KUMMEL, W G , "Jesusforschung seit 1965 VI Der Prozess und der Kreuzestod Jesu", *Theologische Rundschau* 45 (1980) 293-337
- LEON DUFOUR, X , 'Autour des recits de la Passion', *RechtSR* 48 (1960) 489-507 Examen bibliografico
- , 'Autour de la mort de Jesus', *RechtSR* 66 (1978) 113-14 Examen bibliografico
- , 'Passion, Recits de la', *DBSup* 6 (1960) cols 1419-92
- LIMBECK, M (ed), *Redaktion and Theologie des Passionsberichtes nach den Synoptikern* (Wege der Forschung 481, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981) Abreviado con las siglas *RTPL*
- LINNMANN, E , *Studien zur Passionsgeschichte* (FRLANT 102, Gotinga Vandenhoeck & Ruprecht, 1970)
- LOHSE, E *History of the Suffering and Death of Jesus Christ* (Filadelfia Fortress, 1967)
- LUNN, A J , 'Christ's Passion as Tragedy', *SJT* 43 (1990) 308-20
- MARIN, L , *The Semiotics of the Passion Narrative* (Pittsburg Pickwick, 1980, orig frances, 1971)
- MARTINEZ E R , *The Gospel Accounts of the Death of Jesus* (Roma Gregorian, 1970)
- MATERA, F J , *Passion Narratives and Gospel Theologies* (Nueva York Paulist, 1986)
- MODE, E , 'Der Passionsweg Jesu Christi Vom Hosanna zum 'Kreuzige'', *Forum Katholische Theologie* 7 (1991) 61-72
- MORGAN, R , 'Nothing more negative ' A Concluding Unscientific Postscript to Historical Research on the Trial of Jesus', *TJCSM* 135-46
- O COLLINGS, G , "The Crucifixion", *Doctrine and Life* 26 (1976) 247-63
- PEDDINGHAUS, C D , *Die Entstehung der Leidengeschichte* (tesis doctoral, Heidelberg, 1965)
- PESCH, R , "Die Überlieferung der Passion Jesu", en K Ketelge (ed), *Ruckfrage nach Jesus* (Friburgo Herder, 1974) 148 73 Tambien en *RTPL* 339-65
- PESCH, R / R KRATZ, *So liest man synoptisch*, 7 vols (Frankfurt Knecht, 1975, 1975-80) En lo relativo al RP, los vols VI (1979) y VII (1980) se ocupan, respectivamente, de Mc 8,27-13,2 par , y Mc 14,1-16,8 par
- RAMSEY, (A) M , "The Narratives of the Passion", en StEv II, 122-34 Tambien *Contemporary Studies in Theology* 1 (Londres Mowbray, 1962)

- RICHARDSON, P., "The Israel-Idea in the Passion", en *TJCSM* 1-10.
- RICOEUR, P., "Le récit interprétatif. Exégèse et Théologie dans les récits de la Passion", *RechSR* 73 (1985) 17-38.
- RIEDL, J., "Die evangelische Leidensgeschichte und ihre theologische und ihre theologische Aussage", *BibLit* 41 (1968) 70-111.
- RINALDI, B., "Passione de Gesù Cristo. Appunti di storia e di teologia", *Scuola Cattolica* 114 (1986) 716-28.
- SCHELKLE, K. H., *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments* (Heidelberg: Kerle, 1949).
- SCHENCK, W., "Der derzeitige Stand der Auslegung der Passionsgeschichte", *Der Evangelische Erzieher* 36 (1984) 527-43.
- , "Leidensgeschichte Jesu", *Theologische Realenzyklopädie* 20 (1990) 714-21.
- SCHILLE, G., "Das Leiden des Herrn", *ZTK* 52 (1955) 161-205. También en *RTPL* 154-204.
- SCHMAUCH, W., "Auslegungsprobleme der Leidensgeschichte", en *Zu Achten aufs Wort* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967) 56-64.
- SCHMIDT, K. L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlín: de Gruyter, 1919), esp. 303-09 sobre el RP.
- SCHNEIDER, G., *Die Passion Jesu nach den drei ältern Evangelien* (Biblische Handbibliothek 11; Múnich: Kösel, 1973).
- , "Das problem einer vorkanonischen Passionserzählung", *BZ* 16 (1972) 222-44.
- SCHUBERT, K., "Studien zur Passionsgeschichte [von E. Linnemann]", *BibLit* 45 (1972) 33-41.
- SOARDS, M. L., "Oral Tradition Before, In, and Outside the Canonical Passion Narratives", en H. Wandsbrough (ed.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (JSNTSup 64; Sheffield: Academic, 1991) 334-50.
- SUGGS, M. J., "The Passion and Resurrection Narratives", en D. G. Miller /D. Y. Hadidian (eds.), *Jesus and Man's Hope* 2 vols. (Pittsburg Theological Seminary, 1971) II, 323-38.
- SURKAU, H. W., *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit* (FRLANT 54; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1938), esp. 82-105 sobre el RP.
- TAYLOR, V., "Modern Issues in Biblical Studies: Methods of Gospel Criticism", *ExpTim* 71 (1959-60) 68-72. (Especial referencia al RP.)
- THEISSEN, G., *The Gospels in Context* (Edimburgo: Clark, 1992); sobre la pasión, cf. esp. 166-99.
- TROCME, É., *The Passion as Liturgy* (Londres: SCM, 1983).
- VANHOYE, A. (et al.), *La Passion selon les quatre Évangiles* (Lire la Bible 55; París: Cerf, 1981).
- , *Structure and Theologie of the Accounts of the Passion in the Synoptic Gospels* (Colleville: Liturgical Press, 1967).
- ZEHRER, F., "Jesus, der leidende Gerichte, in der Passion", *BibLit* (1974) 104-11.
- , *Das Leiden Christi nach den vier Evangelien* (Viena: Mayer 1980).

## Parte 2ª: El relato de la pasión según Marcos

Los comentarios al conjunto del evangelio de Marcos son citados mediante el nombre del autor y el equivalente de "Marcos" en el correspondiente idioma. En particular he utilizado, en la edición correspondiente al

año indicado entre paréntesis, las obras de los siguientes comentaristas: R. G. Bratcher / E. A. Nida (1961); J. Gnllka (1978-79); W. Grundmann (1959); R. H. Lightfoot (1950); E. Lohmeyer (1967); D. Lührmann (1987); R. Pesch (1976); E. Schweizer (trad., ingl. 1970); V. Taylor (1959); J. Weiss (en *Die Schriften des Neuen Testaments*, 1905; citado como *Schriften*), y J. Wellhausen (1909).

- ANDERSON, C. P., "The Trial of Jesus as Jewish-Christian Polarization: Blasphemy and Polemic in Mark's Gospel", en *AJEC* 107-25.
- BEST, E., *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology* (SNTSMS 2; Cambridge Univ., 1990).
- BLACK, C. C., *The Disciples according to Mark* (JSNTSup 27; Sheffield: Academic, 1989).
- BUCKLEY, E. R., "The Sources of the Passion Narrative in St. Mark's Gospel", *JTS* 34 (1932-33) 138-44.
- BURKILL, T. A., "St. Mark's Philosophy of the Passion", *NovT* 2 (1958) 245-71.
- BUSSMANN, W., *Synoptische Studien*, 3 vols. (Halle: Waisenhaus, 1925-31), esp. I, 192-205 sobre el RP premarcano.
- CHORDAT, J.-L., *Jésus devant sa mort dans l'évangile de Marc* (París: Cerf, 1970).
- COOK, M. J., *Mark's Treatment of the Jewish Leaders* (NovTSup 51; Leiden: Brill, 1978).
- DEWAR, F., "Chapter 13 and the Passion Narrative in St. Mark", *Theology* 64 (1961) 99-107.
- DONAHUE, J. R., "From Passion Traditions to Passion Narrative", en *PMK* 1-20. Constituye una historia de la investigación sobre el RP marcano.
- DORMEYER, D., *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditionen und Redaktionsgeschichte der Markuspasion* (NTAbh ns 11; Münster: Aschendorff, 1974).
- , *Der Sinn des Leidens Jesu. Historisch-kritische und textpragmatische Analysen zur Markuspasion* (SBS 96; Stuttgart: KBW, 1979).
- ERNST, J., "Die Passionserzählung des Markus und die Aporien der Forschung", *TGl* 70 (1980) 160-80.
- FENTON, J., "The Passion Narrative in St. Mark's Gospel", en J. Butterworth (ed.), *The Reality of God. Essays in honour of Tom Baker* (Londres: Severn House, 1986) 21-32.
- GENEST, O., *Le Christ de la Passion. Perspective structurale. Analyse de Marc 14,53-15,47 des parallèles bibliques et extra-bibliques* (Tournai: Desclée, 1978).
- HEIL, J. P., "Mark 14.1-52: Narrative Structure and Reader-Response", *Biblica* 71 (1990) 305-32. Para Mc 14,53-16,8; véase *Biblica* 73 (1992) 331-58.
- HOULDEN, J. L., *Backward into Light: The Passion and Resurrection of Jesus according to Matthew and Mark* (Londres: SCM, 1987).
- JEREMIAS, J., "A Comparison of the Marcan Passion Narrative with the Johannine", *JEWJ* 89-96.
- KELBER, W. H., "From Passion Narrative to Gospel", *PMK* 153-80.
- , *The Oral and Written Gospel* (Filadelfia: Fortress, 1983), esp. 184-99.
- , (ed.), *The Passion in Mark* (Filadelfia: Fortress, 1976). Abreviado como *PMK*.
- KELBER, W. H., A. Kolenkow / R. Scroggs, "Reflections on the Question: Was there a Pre-Markan Passion Narrative?", *SBLP* (1971) II, 503-86. Abreviado como *KKS*.

- KINGSBURY, J D , "The Religious Authorities in the Gospel of Mark", *NTS* 36 (1990) 42-65
- KOLENKOW, A , "Healing Controversy as a Tie between Miracle and Passion Material for a Proto-Gospel", *JBL* 95 (1976) 623-38
- LEON-DUFOUR, X , 'Mt et Mc dans le recit de la Passion', *Biblica* 40 (1959) 684-96
- LULL, D J , "Interpreting Mark's Story of Jesus' Death Toward a Theology of Suffering", en *SBLSP* 1985, 1-12
- LUZ, U , "Theologia Crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament", *EvT* 34 (1974) 116-41 Compara las perspectivas paulina y marcana de la pasion
- MCVANN, M , "The Jewish Leaders in the Gospel of Mark", *BTB* 18 (1988) 96-101
- MALBON, E S , "The Jewish Leaders in the Gospel of Mark", *JBL* 108 (1989) 259-81
- MANN, D , *Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Eine auslegung der Passionsgeschichte nach Markus* (Neukirchen-Vluyn Neukirchener, 1980)
- MATERA, F J , *The Kingship of Jesus Composition and Theology in Mark 15* (SBLDS 66, Chico Scholars, 1982)
- MAURER, C , "Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums", *ZTK* 50 (1953) 1-38 Tambien en *RTPL* 112-53
- MOHR, T A , *Markus- und Johannespassion* (ATANT 70, Zurich Theologischer Verlag, 1982)
- MYLLYKOSKI, M , *Die letzten Tage Jesu Markus und Johannes, ihre Traditionen und die historische Frage*, tomo I (Annales Academiae Scientiarum Fennicae B/256, Helsinki, Suomalainen Tiedekademia, 1991), tomo II (1994)
- NAVONE, J , "Mark's Story of the Death of Jesus", *New Blackfriars* 65 (1984) 123-35
- NEIRYNCK, F , 'L'Évangile de Mark II A propos de R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 2 Teil", *ETL* 55 (1979) 1-42 Reeditado en *NEv* 520-64
- NICKELSBURG, G WE , "The Genre and Function of the Markan Passion Narrative", *HTR* 73 (1980) 153-84
- OBERLINNER, L , "Die Botschaft vom Kreuz als die Botschaft vom Hail nach Markus", *BibLit* 61 (1968) 56-65
- PATTE, D y A , *Structural Exegesis From Theory to Practice Exegesis of Mark 15 and 16* (Filadelfia Fortress, 1978)
- SCHENK, W , "Die gnostisierende Deutung des Todes Jesu und ihre kritische Interpretation durch den Evangelisten Markus", en K -W Troger (Gutersloh Mohn, 1963) 231-43
- , *Der Passionsbericht nach Markus Untersuchungen zur Uberlieferungsgeschichte des Passionstraditionen* (Gutersloh Mohn, 1974)
- SCHENKE, L , *Der gekreuzigte Christus Versuch einer literarkritischen und traditions geschichtlichen Bestimmung des vormarkanischen Passionsgeschichte* (SBS 69, Stuttgart KBW, 1974)
- , *Studien zur Passionsgeschichte des Markus Tradition und Redaktion in Markus 14, 1-42* (FB 4, Wurzburg Echter, 1971)
- SCHLIER, H , *Die Markuspassion* (Einsiedeln Johannes, 1974)
- SCHREIBER, J , *Die Marcuspassion* (Hamburgo Furche, 1967), esp 22-86
- SCROGGS, R , *Aspects of and Scenes in the Marcan PN*, en *KKS* II, 505-36, 543-50
- SENIOR, D , *The Passion of Jesus in the Gospel of Mark* (Wilmington Glazier, 1984)
- SMITH, R H , "Darkness at Noon Mark's Passion Narrative", *CTM* 44 (1973) 325-38
- SOARDS, M L , "The Question of a Pre-Markan Passion Narrative", *Biblehashyam* 11 (1985) 144-69 Trabajo recogido y actualizado en APÉNDICE IX, *infra*
- TELFORD, W (ed), *The Interpretation of Mark* (Issues in Religion and Theology 7, Filadelfia Fortress, 1965, esp 1-41)

- TEMPLE, S , "The Two Traditions of the Last Supper, Betrayal, and Arrest", *NTS* 7 (1960-61) 77-85 RPs premarcanos
- VELLANICKAL, M , 'The Passion Narrative in the Gospel of Mark (Mk 14 1-15 47)', *Biblehashyam* 11 (1983) 258-78
- WHITE, J L , "The Way of the Cross Was There a Pre-Markan Passion Narrative?", *Forum* 3 (2, 1987) 35-49
- WREGE, H -T , *Die Gestalt des Evangeliums* (Beitrage zur biblischen Exegese und Theologie 11, Frankfurt Lang, 1978), esp 49-96 sobre el RP marciano
- ZELLER, D , "Die Handlungsstruktur der Markuspassion", *TQ* 159 (1979) 213-27

### Parte 3ª: El relato de la pasión según Mateo

- Los comentarios al conjunto del evangelio de Mateo son citados mediante el nombre del autor y el equivalente de "Mateo" en el correspondiente idioma En particular he utilizado, en la edición correspondiente al año indicado entre parentesis, las obras de los siguientes comentaristas: J Gnilka (1986-88), R H., Gundry (1982), J D Kingsbury (Proclamation, 1977); M -J Lagrange (1948), J P Meier (1980), y E Schweizer (v inglesa 1975) También G Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (FRLANT 82, Gotinga Vandenhoeck & Ruprecht, 1971)
- BARTSCH, H -W , "Die Passions- und Ostergeschichten bei Matthaus", reproducida en su *Entmythologisierende Auslegung* (Theologische Forschung 26, Hamburgo Reich, 1962) 80-92
- BLIGH, J , "Matching Passages 2 St Matthew's Narrative", *The Way* 9 (1969) 59-73
- BROER, I , "Bemerkungen zur Redaktion der Passionsgeschichte durch Matthaus", en L Schenke (ed), *Studien zum Matthaus evangelium* (Festschrift W Pesch, SBS, Stuttgart KBW, 1988) 25-46
- BUCHER, G , "Elements for an Analysis of the Gospel Text The Death of Jesus", *Modern Language Notes* 86 (1971) 835-44 Analisis estructural de Matt 26-28
- BUCK, E , "Anti judaic Sentiments in the Passion Narrative According to Matthew", en *AJEC* 165-80
- DAHL, N A , "The Passion Narrative in Matthew", *Jesus in the Memory of the Early Church* (Minneapolis Augsburg, 1976) 37-51 Orig aleman 1955
- DESCAMPS, A , "Redaction et christologie dans la recit mattheen de la Passion", en M Didier (ed), *L'Évangile selon Matthieu* (BETL 29, Gembloux Duculot, 1972) 359-415
- FISCHER, K M , "Redaktionsgeschichtliche Bemerkungen zur Passionsgeschichte des Matthaus", en *TV-II* (1970) 109-28
- GERHARDSSON B , "Jesus livre et abandonne d'après la Passion selon saint Matthieu", *RB* 76 (1969) 206-27 En aleman en *RTPL* 262-91
- HEIL, J P , *The Death and Resurrection of Jesus A Narrative-Critical Reading of Matthew 26-28* (Minneapolis Augsburg Fortress, 1991)
- LAMBRECHT, J , "Het mattheaanse lijdensverhaal", *Collationes* 30 (1984) 161-90
- LAVERDIERE, E , "The Passion Story as Prophecy", *Emmanuel* 93 (1987) 84-98
- LODGE, J C , "Matthew's Passion-Resurrection Narrative", en *CSA* 3-20
- MARTIN, F / L Panier, "Dévoilement du peche et salut dans le recit de la passion selon Saint Matthieu", *LumVie* 36 (1987) 72-88

- MIYOSHI, M., "Die Theologie der Spaltung und Einigung Israels in der Geburts- und Leidensgeschichte nach Matthäus", *AJBI* 15 (1989) 37-52.
- OVERMAN, J. A., "Heroes and Villains in Palestinian Lore: Matthew's Use of Traditional Polemic in the Passion Narrative", en *SBLSP* 1990, 592-602.
- , *Matthew's Gospel and Formative Judaism* (Minneapolis: Fortress, 1990).
- PRZYBYLSKI, B., "The Setting of Matthean Anti-Judaism", en *AJEC* 181-200.
- PUNNAKOTIL, G., "The Passion Narrative According to Matthew. A Redaction-critical Study", *Biblehashyam* 3 (1977) 20-47.
- RIECKERT, S.J.P.K., "The Narrative Coherence in Matthew 26-28", *Neotestamentica* 16 (1982) 53-74. Publicado como opúsculo con el título *Structure and Meaning in Matthew* (Stellenbosch, R.S.A., 1983).
- SENIOR, D., "Matthew's Special Material in the Passion Story", *ETL* 63 (1987) 272-94.
- , *The Passion Narrative According to Matthew* (Wilmington: Glazier, 1985).
- TRILLING, W., "Die Passionsbericht nach Matthäus", *Am Tische des Wortes* 9 (1965) 33-44.
- VAN TILBORG, S., *The Jewish Leaders in Matthew* (Leiden: Brill, 1972).
- WITHERUP, R. D., *The Cross of Jesus: A Literary-Critical Study of Matthew 27*. Tesis doctoral defendida en el Seminario Teológico de Union, Richmond (Ann Arbor: University Microfilms International, 1986).

#### Parte 4ª: El relato de la pasión según Lucas

Los comentarios al conjunto del evangelio de Lucas son citados mediante el nombre del autor y el equivalente de "Lucas" en el correspondiente idioma. En particular he utilizado, en la edición correspondiente al año indicado entre paréntesis, las obras de los siguientes comentaristas: J. A. Fitzmyer (1981-85); W. Grundmann (1981); I. H. Marshall (1978); A. Plummer (1922); G. Schneider (1977), y E. Schweizer (v. inglesa 1984). Estudios comparativos de los RP lucano y joánico se encuentran en la bibliografía de la parte 5ª.

- BARR, A., "The Use and Disposal of the Marcan Source in Luke's Passion Narrative", *ExpTim* 55 (1943-44) 227-31.
- BECK, B. E., "Imitatio Christi" and the Lucan Passion Narrative", en W. Horbury / B. McNeil (eds.), *Suffering and Martyrdom in the New Testament* (Studies for G. M. Styler; Cambridge Univ., 1981) 28-47.
- BLEVINS, J. L., "The Passion Narrative. Lc 19,28-24,53", *RevExp* 64 (1967) 513-22.
- BLINZLER, J., "Passionsgeschehen und Passionsbericht des Lukasevangeliums", *BK* 24 (1969) 1-4.
- BRAWLEY, R. L., *Luke-Acts and the Jews* (SBLMS 33; Atlanta: Scholars, 1987).
- BUCHELE, A., *Der Tod Jesu im Lukasevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23* (Frankfurter Theologische Studien 26; Frankfurt: Knecht, 1978).
- CARLSON, R. P., "The Role of the Jewish People in Luke's Passion Theology", en *SBLSP* 1991, 82-102.
- CASSIDY, R. J., "Luke's Audience, the Chief Priest, and the Motive for Jesus' Death", en *PILA* 146-67.
- , "The Trial and Death of Jesus", en *Jesus, Politics, and Society: A Study of Luke's Gospel* (Maryknoll, NY: Orbis, 1978) 63-76, 165-175.

- CHANCE, J. B., "The Jewish and the Death of Jesus in Luke-Acts", en *SBLSP* 1991, 50-81.
- FRANSEN, I., "Le baptême de sang (Luc 22,1-23,56)", *BVC* 25 (1959) 20-28.
- FUSCO V., "Il valore salvifico della croce nell'opera lucana", en *Testimonium Christi. Scritti in onore di J. Dupont* (Brescia: Paideia, 1985) 205-36.
- GARRETT, S. R., "The Meaning of Jesus' Death in Luke", *Word and World* 12 (1992) 11-16.
- GASTON, L., "Anti-Judaism and the Passion Narrative in Luke and Acts", *AJEC* 127-53.
- GEORGE, A., "Le sens de la mort de Jésus pour Luc", *RB* 80 (1973) 186-217. Publicado de nuevo en sus *Études sur l'oeuvre de Luc* (SB: Paris: Gabalda, 1978) 185-212.
- GOLLWITZER, H., *The Dying and Living Lord* (Londres: SCM, 1960; orig. alemán 1941). Se trata de un comentario a Lc 22,39-24,53.
- HAWKINGS, J. C., "St. Luke's Passion Narrative Considered with Reference to the Synoptic Problem", *ExpTim* 15 (1903-4) 122-26, 273-76.
- KANY, R., "Der lukanische Bericht von Tod und Auferstehung Jesu aus der Sicht eines hellenistischen Romanlesers", *NovT* 28 (1986) 75-90.
- KARRIS, R. J., *Luke: Artist and Theologian: Luke's Passion Account as Literature* (Nueva York: Paulist, 1985).
- KIDDLE, M., "The Passion Narrative in St Luke's", *JTS* 36 (1935) 267-80.
- KLOPPENBORG, J. S., "Exitus clari viri: The Death of Jesus in Luke", *TJT* 8 (1992) 106-20.
- KODELL, J., "Luke's Use of *Laos*, 'People'. Especially in the Jerusalem Narrative (Lk 19,28-24,53)", *CBQ* 31 (1969) 327-43.
- LAVERDIERE, E., "The Passion-Resurrection of Jesus According to St. Luke", *CSA* 35-40.
- MATERA, F. J., "The Death of Jesus according to Luke: A Question of Sources", *CBQ* 47 (1985) 469-85.
- , "Responsibility for the Death of Jesus according to the Acts of the Apostles", *JSNT* 39 (1990) 77-93.
- MOULE, C. F. D., Edición revisada de G. Schneider, *Verleugnung*, *JTS* NS 22 (1971) 194-97.
- MOWERY, R. L., "The Divine Hand and the Divine Plan in the Lukan Passion", en *SBLSP* 1991, 558-75.
- NEYREY, J., *The Passion According to Luke* (Nueva York: Paulist, 1985).
- O'TOOLE, R. F., *The Unity of Luke's Theology* (Good News Studies 9; Wilmington: Glazier, 1984), esp. 62-71.
- PERRY, A. M., *The Sources of Luke's Theology* (University of Chicago, 1920).
- , "Luke's Disputed Passion-Source", *ExpTim* 46 (1934-35) 256-60.
- PILGRIM, W. E., *The Death of Christ in Lukan Soteriology* (tesis de doctorado [1971] defendida en el Seminario Teol. Princeton).
- REHKOPE, F., *Die lukanische Sonderquelle: ihr Umfang und Sprachgebrauch* (WUNT 5; Tubinga: Mohr, 1959). Véase también Taylor, "Rehkopf's", *infra*.
- RESE, M., *Die "Stunde" Jesu in Jerusalem (Lukas 22,1-53). Eine Untersuchung zur literarischen und theologischen Eigenart des lukanischen Passionsberichts* (Münster Univ., 1970-71).
- RICE, G. E., "The Role of the Populace in the Passion Narrative of Luke in Codex Bezae", *AUSS* 19 (1981) 147-53.
- RICHARD, E., "Jesus' Passion and Death in Acts", en *RDLJ* 125-52, 204-10.

- SCHNEIDER, G, *Verleugnung, Verspottung, und Verhor Jesu nach Lukas 22,54-71* (Múnich Kosel, 1969)
- SCHUTZ, F, *Der leidende Christus Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften* (BWANT 89, Stuttgart Kohlhammer, 1969)
- SCHWEIZER, E, "Zur Frage der Quellenbenutzung durch Lukas", en *Neues Testament und Christologie im Werden* (Gotinga Vandenhoeck & Ruprecht, 1982), esp 33-85
- SENIOR, D, *The Passion of Jesus in the Gospel of Luke* (Wilmington Glazier, 1989)
- SOARDS, M L, *The Passion According to Luke The Special Material of Luke 22* (JSNTSup 14, Sheffield JSOT, 1987)
- STÖGER, A, "Eigenart und Botschaft der lukanischen Passionsgeschichte", *BK* 24 (1969) 4-8
- SYLVA, D D (ed), *Reimagining the Death of the Lukan Jesus* (Bonner Biblischen Beitrage 73, Frankfurt Hain, 1990) Abreviado con las siglas *RDLJ*
- TALBERT, C H, *Reading Luke A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel* (Nueva York Crossroad, 1982), esp 212-25
- TAYLOR, V, *The Passion Narrative of St Luke* (SNTSMS 19, Cambridge Univ, 1972)
- , "Rehkopf's List of Words and Phrases Illustrative of Pre-Lukan Speech Usage", *JTS* NS 15 (1963) 59-62
- TYSON, J B, *The Death of Jesus in Luke-Acts* (Columbia University of South Carolina, 1986)
- UNTERGASSMAIR, F G, *Kreuzweg und Kreuzigung Jesu Ein Beitrag zur lukanischen Redaktionsgeschichte und zur Frage nach der lukanischen "Kreuzestheologie"* (Paderborn Schöningh, 1980) Trata de Lc 23,26-49
- , "Thesen zur Sinndeutung des Todes Jesu in der lukanischen Passionsgeschichte", *TGl* 70 (1980) 180-93
- VIA, E J, "According to Luke Who Put Jesus to Death?", en *PILA* 122-45
- VÖÖBUS, A, *The Prelude to the Lukan Passion Narrative Tradition-, Redaction-, Cult-, Motif-Historical and Source-Critical Studies* (Estocolmo ETSE, 1968)
- WALASKAY, P W, "The Trial and Death of Jesus in Acts", *JBL* 94 (1975) 81-93
- WILSON, S G, "The Jews and the Death of Jesus in the Gospel of Luke", *AJEC* 155-64
- WINTER, P, "The Treatment of His Sources by the Third Evangelist in Luke XXI-XXIV", *ST* 8 (1954) 138-72, esp 158-66 sobre el RP
- WINTER, P / V Taylor, "Sources of the Lukan Passion Narrative", *ExpTim* 68 (1956-57) 95
- ZEHNLE, R, "The Salvific Character of Jesus' Death in Lukan Soteriology", *TS* 30 (1969) 420-44

## Parte 5ª: El relato de la pasión según Juan

Los comentarios al conjunto del evangelio de Juan son citados mediante el nombre del autor y el equivalente de "Juan" en el correspondiente idioma. En particular he utilizado, en la edición correspondiente al año indicado entre paréntesis, las obras de los siguientes comentaristas: C. K. Barrett (1978); J. H. Bernard (1928); M. E. Boismard (*Jean = Synopse III*, 1977), R. E. Brown (*BGJ*, 1966-70); R. Bultmann (v. inglesa 1971); E. Haenchen (v. inglesa 1984); Hoskyns (1947); M.-J. Lagrange (1948);

- A. Loisy (1921); R. Schnackenburg (v. inglesa 1968-82); B. F. Westcott (1880) También las reconstrucciones de R. T. Fortna, *The Gospel of Signs* (SNTSMS 11; Cambridge Univ. 1970); *The Fourth Gospel and Its Predecessors* (Filadelfia: Fortress, 1988).
- BLANK, J, "Die Johannespassion Intention und Hintergründe", *PGJK* 148-82
- BORGEN, P, "John and the Synoptics in the Passion Narrative", *NTS* 5 (1958-59) 246-59 Publicado de nuevo en su *Logos was the True Light* (Trondheim Tapir, 1983) 67-80
- BRAUN, F-M, "La passion de Notre Seigneur Jesus Christ d'après saint Jean", *NRT* 60 (1933) 289-302, 385-400, 481-99
- BUSE, I, "St John and the Marcan Passion Narrative", *NTS* 4 (1957-58) 215-19
- , "St John and the Passion Narratives of St Matthew and St Luke", *NTS* 7 (1960-61) 65-76
- CRIBBS, F L, "A Study of the Contacts That Exists between St Luke and St John", en *SBLSP* 1973, II, 1-93, esp 46-81
- DAUER, A, *Die Passionsgeschichte in Johannevangelium* (SANT 30, Múnich Kosel, 1972)
- DE LA POTTERIE, I, *The Hour of Jesus The Passion and the Resurrection of Jesus According to John* (Nueva York Alba, 1989, orig francés 1983-84)
- , *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean* (Lire la Bible 73, Paris Cerf, 1986)
- DODD, C H, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge Univ, 1963), esp 21-151 sobre el RP, trad española *La tradición histórica en el cuarto evangelio* (Madrid Cristiandad, 1977)
- , *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge Univ, 1953), esp 423-43 sobre el RP, trad española *Interpretación del cuarto evangelio* (Madrid Cristiandad, 1978)
- FENTON, J C, *The Passion According to John* (Londres SPCK, 1961)
- FULLER, R H, "The Passion, Death and Resurrection of Jesus According to St John", en *CSA* 51-63
- GRANSKOU, D, "Anti-Judaism in the Passion Accounts of the Fourth Gospel", en *AJEC* 201, 16
- HAENCHEN, E, "History and Interpretation in the Johannine Passion Narrative", en *Interpretation* 24 (1970) 198-219 Orig alemán en *ZBTJ* 55-78
- HARVEY, A E *Jesus on Trial A Study in the Fourth Gospel* (Atlanta Knox, 1977)
- JANSSENS DE VAREBEKE, A, "La structure des scènes du récit de la passion en Joh XVIII-XIX", *ETL* 38 (1962) 504-22
- KLEIN, H, "Die lukanish-johannische Passionstradition", *ZNW* 67 (1976) 155-86 También en *RTPL* 366-403
- KOESTER, C R, "The Passion and Resurrection", *Word and World* 11 (1991) 84-91
- KURICHIANIL, J, "The Glory and the Cross Jesus' Passion and Death in the Gospel of John", *Indian Theological Studies* 20 (marzo 1983) 5-15
- LACOMARA, A, "The Death of Jesús as Revelation in John's Gospel", en *JTLOTG* 103-27
- L'ÉPLATTENIER, C, "La Passion dans l'évangile de Jean", *FV* 81 (4, 1982) 25-30
- LINDARS, B, "The Passion in the Fourth Gospel", en J Jervell / W A Meeks (eds), *God's Christ and His People* (N A, Dahl Festschrift, Oslo Universitetsforlaget, 1977) 71-86
- MCHUGH, J, "The Glory of the Cross The Passion According to St John", *CR* 67 (1982) 117-27

- MEEKS, W. A., *The Prophet-King* (NovTSup; Leiden: Brill, 1967), esp. 55-80 sobre el RP de Juan.
- MÜLLER, U. B., "Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu im Johannesevangelium", *Kerygma und Dogma* 21 (1975) 49-71.
- OSTY, E., "Les points de contact entre le récit de la passion dans saint Luc et dans saint Jean", *RechSR* 39 (1951: *Mélanges J. Lebreton*) 146-54.
- PFITZNER, V. C., "The Coronation of the King – Passion Narrative and Passion Theology in the Gospel of St. John", *Lutheran Theological Journal* 10 (1976) 1-12.
- RIAUD, J., "La gloire et la royauté de Jésus dans la Passion selon saint Jean", *BVC* 56 (1964) 28-44.
- RICHTER, G., "Die Deutung des Kreuzestodes Jesu in der Leidensgeschichte des Johannesevangelium (Jo 13-19)", *BibLeb* 9 (1968) 21-36. Publicado de nuevo en *RSJ* 58-73.
- SCHNIEWIND, J., *Die Paralleelperikopen bei Lucas und Johannes* (orig. 1914; reimpr. Hildesheim: Olms. 1958), esp. 37-85 sobre el RP.
- SCHWANK, B., *SuS* 29 (1964); es una serie de ocho artículos que comentan sección por sección el RP joánico.
- SENIOR, D., *The Passion of Jesus in the Gospel of John* (Collegeville: Liturgical Press, 1991).
- SMITH D. M., *John among the Gospels: The Relationship in Twentieth-Century Research* (Minneapolis: Fortress, 1972), esp. cap. 5, donde se comparan los RP.
- STALEY, J., "Reading with a Passion: John 18,1-19,42 and the Erosion of the Reader", en *SBLSP* 1992, 61-81.
- STANLEY, D. M., "The Passion according to St. John", *Worship* 33 (1958-59) 21-30.
- SUMMERS, R., "The Death and Resurrection of Jesus: John 18-21", *RevExp* 62 (1965) 473-81.
- TALAVERO TOVAR, S., *Pasión y Resurrección en el IV Evangelio* (Univ. de Salamanca, 1976).
- ZUMSTEIN, J., "L'interprétation johannique de la mort du Christ", en *FGN* III, 2119-38.

## ACTO I

### JESÚS ORA Y ES ARRESTADO EN GETSEMANÍ, EN EL MONTE DE LOS OLIVOS, AL OTRO LADO DEL CEDRÓN (Mc 14,26-52; Mt 26,30-56; Lc 22,39-53; Jn 18,1-11)

#### ESCENA PRIMERA:

*Jesús va al lugar y reza allí  
(Mc 14,26-42; Mt 26,30-46;  
Lc 22,39-46; Jn 18,1)*

*El primer acto del relato de la pasión describe cómo Jesús, tras dejar con sus discípulos el escenario de la última cena, va al otro lado del Cedrón, a un lugar (Getsemaní) del monte de los Olivos y ora allí a su Padre mientras sus discípulos duermen. Judas llega con un grupo de hombres armados, y durante un incidente en el que le es cortada una oreja a un sirviente del sumo sacerdote, se produce el prendimiento de Jesús.*



## Bibliografía de sección: Oración de Jesús en Getsemaní (§5-11)

El contenido indicado en la relación inmediatamente precedente es dividido aquí en tres partes. En §12, una nueva bibliografía de sección se ocupa del *prendimiento* de Jesús en Getsemaní, pero los escritos que tratan de la oración y del prendimiento son mencionados a continuación, en la parte 2ª de §4.

### Parte 1ª: Jesús va al otro lado del Cedrón, al monte de los Olivos (§5)

- BEST, E., *Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark* (JSNTSup 4; Sheffield Univ., 1981), esp. 199-203 sobre Mc 14,28; 16,7.
- CURTIS, J. B., "A Investigation of the Mount of Olives in the Judaeo-Christian Tradition", *HUCA* 28 (1957) 137-80.
- EVANS, C. F., "I Wil Go Before You into Galilee", *JTS* NS 5 (1954) 3-18.
- GLASSON, T. F., "Davidic Links with the Betrayal of Jesus", *ExpTim* 85 (1973-74) 118-19.
- GRASS, K., "Zu Mc 14,28", *ZNW* 13 (1912) 175-76.
- HOSKYNS, E. C., "Adversaria Exegetica", *Theology* 7 (sept. 1923) 147-55 (sobre Mc 14,28).
- JOÜON, P., "Marc 14,31: *ho de ekperissôs elalei*", *RechSR* 29 (1939) 240-41.
- LIGHTFOOT, R. H., "A Consideration of Three Passages in St. Mark's Gospel", en W. Schmauch (ed.) *In Memoriam Ernst Lohmeyer* (Stuttgart: Evangelisches Verlag, 1951) 110-15 (sobre Mc 14,28).
- MAGNESS, J. L., *Sense and Absence* (Semeia Studies; Atlanta: Scholars, 1986; en ref. a Mc 16,7 y 14,28).
- MUÑOZ LEÓN, D., "Iré delante de vosotros a Galilea' (Mt 26,32 y par.). Sentido mesiánico y posible sustrato arameo del logion", *EstBib* 48 (1990) 215-41.
- ODENKIRCHEN, P. C., "'Praecedam vos in Galilaeam' (Mt 26,32 [par])", *VD* 46 (1968) 193-223.
- ORGE, M., "Percutiam pastorem et dispergentur oves", *Claretianum* 7 (1967) 271-91 (sobre Mc 14,27).
- PIEPER, K., "Einige Bemerkungen zu Mt. 26.31 und Mk 14.27", *BZ* 21 (1933) 320-23.

- SCHMAUCH, W., "Der Ölberg. Exegese zu einer Ortsangabe besonders bei Matthäus und Markus", *TZL* 77 (1952) 391-96.
- SCHROEDER, R. P., "The 'Worthless' Shepherd: A Study of Mark 14:27", *CurTM* 2 (1975) 342-44.
- SOARDS, M. L., "Understanding Luke 22,39", *BT* 36 (1985) 336-37.
- STEIN, R. H., "A Short Note on Mark xiv. 28 and xvi. 7", *NTS* 20 (1973-74) 445-52.
- TRUDINGER, L. P., "Davidic Links with the Betrayal of Jesus: Some Further Observations", *ExpTim* 86 (1974-75) 278-79.
- VAN IERSEL, B. M. F., "'To Galilee' or 'in Galilee' in Mark 14,28 and 16,7?", *ETL* 58 (1982) 365-70.

## Parte 2ª: Oración y angustia de Jesús en Getsemaní (§6-11)

- AAGAARD, A. M., "Doing God's Will. Matthew 26:36-46", *International Review of Mission* 77 (1988) 221-28.
- AARS, J., "Zu Matth. 26,45 und Marc. 14,41", *ZWT* 38 (1895) 378-83.
- ANDREWS, M., "Peirasmos – A Study in Form-Criticism", *ATR* 24 (1942) 229-44.
- ANÓNIMO (F. A. Bornemann), "Erklärung einiger dunklen Stellen des Neuen Testaments", *TSK* 16 (1843) 103-40, esp. 103-6 sobre Mc 14,41.
- ARMBRUSTER, C. J., "The Messianic Significance of the Agony in the Garden", *Scripture* 16 (1964) 111-19.
- BALDWIN, E. S. G., "Gethsemane: The Fulfillment of a Prophecy", *BSac* 77 (1920) 429-36.
- BARBOUR, R. S., "Gethsemane in the Tradition of the Passion", *NTS* 16 (1969-70) 231-51.
- BECK, B. E., "Gethsemane in the Four Gospels", *Epworth Review* 15 (1988) 57-65.
- BERNARD, J. H., "St. Mark xiv 41,42", *ExpTim* 3 (1891-92) 451-53.
- , "A Study of St. Mark x 38,39", *JTS* 28 (1927) 262-70 (en ref. a Mc 14,36).
- BLACK, M., "The Cup Metaphor in Mark xiv. 36", *ExpTim* 59 (1947-48) 195.
- BLAISING, C. A., "Gethsemane: A Prayer of Faith", *JETS* 22 (1979) 333-43.
- BOMAN, T., "Der Gebetskampf Jesu", *NTS* 10 (1963-64) 261-73.
- BONNETAIN, P., "La cause de l'agonie de Jésus", *RA* 50 (1930) 681-90.
- , "La crainte de la mort en Jésus agonisant", *RA* 53 (1931) 276-95.
- BOOBYER, G. H., "Apechei in Mark xiv. 41", *NTS* 2 (1955-56) 44-48.
- BRANDENBURGER, E., "Texte und Vorlagen von Hebr. V 7-10. Ein Beitrag zur Christologie des Hebräerbriefs", *NovT* 11 (1969) 190-224 (en ref. a Mc 14,33-35).
- BRAUMANN, G., "Hebr 5,7-10", *ZNW* 51 (1960) 278-80 (en ref. a Mc 14,35-37).
- , "Leidenskelch und Tostaufe (Mc 10.38f.)", *ZNW* 56 (1965) 178-83 (en ref. a Mc 14,36).
- BRONGERS, H. A., "Der Zornesbecher", *Oudtestamentische Studiën* 15 (1969) 177-92.
- BROWN, R. E., "Incidents that are Units in the Synoptic Gospels but are Dispersed in St. John", *CBQ* 23 (1961) 143-160, esp. 143-52 sobre Getsemaní y el proceso. Publicado de nuevo en *id.*, *New Testament Essays* (Nueva York: Paulist, 1982) 192-203.
- , "The Pater Noster as an Eschatological Prayer", *TS* 22 (1961) 175-208. Publicado de nuevo en *id.*, *New Testament Essays* (Nueva York: Paulist, 1982) 217-53.
- BROWN, S., *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* (AnBib 36; Roma: PBI, 1969), esp. 5-25 sobre *peirasmos*.
- CARMIGNAC, J., "Fais que nous n'entrons pas dans la tentation", *RB* 72 (1965) 218-26 (en ref. a Lc 22,40; Mc 14,38 y par.).

- CAVALLIN, A., "(τὸ) loipon. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung", *EranoS* 39 (1941) 121-44 (en ref. a Mc 14,41).
- CHASE, T., "To loipon. Matt. xxvi.45", *JBL* 6 (junio 1886) 131-35.
- COUCHOUD, P.-L., "Notes de critique verbal sur St Marc et St Matthieu", *JTS* 34 (1933) 113-38, esp. 129-31 sobre *apechei* en Mc 14,41.
- CRANFIELD, C. E. B., "The Cup Metaphor in Mark xiv. 36 and Parallels", *ExpTim* 59 (1947-48) 137-38.
- DAUBE, D., "Death as a Release in the Bible", *NovT* 5 (1962) 82-104 (en ref. a Mc 14,34).
- , "A Prayer Pattern in Judaism", en *StEv* I, 539-45.
- , "Two Incidents after the Last Supper", en *DNTRJ* 330-35, esp. 332-35 ("The Sleeping Companions").
- DAVIES, W. D., "Paul and the Dead Sea Scroll: Flesh and Spirit", en K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the New Testament* (Nueva York: Harper, 1957) 157-82 (en ref. a Mc 14,38).
- DELLING G., "Baptisma, baptisthenai", *NovT* 2 (1957-58) 92-115 (en ref. a Mc 14,36).
- DE TUYA, M., "La 'agonia' de Jesucristo en Gethsemani", *CTom* 82 (1955) 519-67.
- DE ZWAAN, J., "The Text and Exegesis of Mark xiv.41 and the Papyri", *Expositor* 6ª ser. 12 (1905) 459-72.
- DIBELIUS, M., "Gethsemane", *Crozer Quarterly* 12 (1935) 254-65. En alemán en *DBG* I, 258-71, y en *RTP* 67-80.
- FELDKAMPER, L., *Der betende Jesus als Heilmittler nach Lukas* (Bonn: Steyler, 1978), esp. 224-50 sobre Lc 22,39-46, y 251-84 sobre 23,34.46.
- FELDMEIERS, R., *Die Krisis des Gotteshones. Die Gethsemaneerzählung als Schlüssel der Markuspassion* (WUNT 2.21; Tübinga: Mohr, 1987).
- FEUILLET, A., *L'agonie de Gethsémani* (París: Gabalda, 1977).
- , "La coupe et le baptême de la Passion (Mc, x,35-40; cf. Mt, xx,20-23; Lc, xii,50)", *RB* 74 (1967) 356-91 (en ref. a Mc 14,36).
- , "L'évocation de l'agonie de Gethsémani dans l'Épître aux Hébreux (5,7-8)", *EspVie* 86 (1976) 49-53.
- , "Le récit lucanien de l'agonie de Gethsémani (Lc xxii.39-46)", *NTS* 22 (1975-76) 397-417.
- FIEBIG, P., "Jesu Gebet in Gethsemane", *Der Geisteskampf der Gegenwart* 66 (1930) 121-25.
- FITZMYER, J. A., "Abba and Jesus' Relation to God", en *À cause de l'évangile* (Mélanges J. Dupont; LD 123; París: Cerf, 1985) I, 15-38 (en ref. a Mc 14,36).
- FLUSSER, D., "The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity", en C. Rabin / Y. Yadin (eds.), *Scripta Hierosolymitana IV: Aspects of the Dead Sea Scrolls* (Jerusalén: Magnes, 1965) 215-66, esp. 252-63 sobre la carne y el espíritu (en referencia a Mc 14,38).
- FRIEDRICH, G., "Das Lied vom Hohenpriester im Zusammenhang von Hebr. 4,14-5,10", *TZ* 18 (1962) 95-115 (en ref. a Mc 14,35-37).
- GALIZZI, M., *Gesù nel Getsemani* (Biblioteca de Scienze Religiose 4; Zúrich: Pas, 1972).
- GIBLET, J., "La prière de Jésus [Mc 14,32-42]", en H. Limet / J. Ries (eds.), *L'Expérience de la Prière dans les Grandes Religions* (Homo Religious 5; Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions, 1990) 261-73.
- GRASSI, J. A., "Abba, Father (Mark 14,36): Another Approach", *JAAR* 50 (1982) 449-58.
- GREEN, J. B., "Jesus on the Mount of Olives (Lc 22.39-46): Tradition and Theology", *JSNT* 26 (1986) 29-48.

- HANSON, A T, *The Wrath of the Lamb* (Londres SPCK, 1957), esp 27-39 en ref a Mc 14,36
- HEITMULLER, F, "Gethsemane", *Jesu Dienst* 17 (1938) 314-18
- HÉRING, J, "Simples remarques sur la priere a Gethsemane", *RHPR* 39 (1959) 97-102 Tambien en aleman, en *Neotestamentica et Patristica* (O Cullmann Festschrift, NovTSup 6, Leiden Brill, 1962) 64-69
- HOLLERAN, J W, *The Synoptic Gethsemane* (Analecta Gregoriana 191, Roma Gregorian Univ, 1973)
- HUDSON, J T, "Irony in Gethsemane? (Mark xiv 41)", *ExpTim* 46 (1934-35) 382
- HUPPENBAUER, H, "Bür 'Fleisch' in den Texten von Qumran (Hohle I)", *TZ* 13 (1957) 298-300 (en ref a Mc 14,38)
- HUTTON, W R, "The Kingdom of God Has Come", *ExpTim* 64 (1952-53) 89-91, sobre Mt 26,45
- INDEMANS, J H H A, "Das Lukas-Evangelium xxii, 45", *SO* 32 (1956) 81-83
- JANNARIS, A N, "Misreadings and Misrenderings in the New Testament", *Expositor* 5ª ser, 8 (1898) 422-32, esp 428-31 sobre Mc 14,41
- JEREMIAS, J, "Hbr 5 7-10", *ZNW* 44 (1952-53) 107-11 (en ref a Mc 14,33-35)
- KELBER, W H, "The Hour of the Son of Man and the Temptation of the Disciples (Mark 14 32-42)", en *PMK* 41-60
- , "Jesus in Gethsemane", en *KKS* 2537-43
- , "Mark 14,32-42 Gethsemane", *ZNW* 63 (1972) 166-87
- KENNY, A, "The Transfiguration and the Agony in the Garden", *CBQ* 19 (1957) 444-52
- KILEY, M, "'Lord Save My Life' (Ps 116 4) as Generative Text for Jesus' Gethsemane Prayer (Mark 14,36a)", *CBQ* 48 (1986) 655-59
- KRUSE, H, "Pater Noster' et Passio Christi", *VD* 46 (1968) 3-29
- KUHN, K G, "Jesus in Gethsemane", *EvT* NS 12 (1952-53) 260-85 Tambien en *RTP* 81-111
- , "New Light on the Temptation, Sin, and Flesh in the New Testament", en K Stendahl (ed), *The Scrolls and the New Testament* (Nueva York Harper, 1957) 94-113, 265-70 Orig alemán en *ZTK* 49 (1952) 200-22
- LE DÉAUT, R, "Goûter le calice de la mort", *Biblica* 43 (1962) 82-86
- LEON-DUFOUR, X, "Jesus a Gethsemani Essai de lecture synchronique", *ScEsp* 31 (1979) 251-68
- , "'Pere, fais-moi passer sain et sauf a travers cette heure' (Jn 12,27)", en H Baltensweiler / B Reicke (eds), *Neues Testament und Geschichte* (Melanges O Cullmann, Zurich Theologischer Verlag, 1972) 157-65
- LESCOW, T, "Jesus in Gethsemane", *EvT* NS 26 (1966) 141-59
- , "Jesus in Gethsemane bei Lukas und im Hebraerbrief", *ZNW* 58 (1967) 215-39
- LODS, M, "Climat de bataille a Gethsemane", *ETR* 60 (1985) 425-29
- LOVESTAM, E, *Spiritual Wakefulness in the New Testament* (Lund Gleerup, 1963), esp 65-67, 90-91 en ref a Mc 14,38
- LOTZ W, "Das Sinnbild des Bechers", *NKZ* 28 (1917) 396-407 (en ref a Mc 14,36)
- MCMICHAEL et al, "Our Lord's Prayer in Gethsemane", *ExpTim* 7 (1895-96) 502-5
- MANNIS, F, "Le symbolisme du jardin dans le recit de la passion selon St Jean", *SBFLA* 37 (1987) 53-80
- MARCHEL, W, "Abba, Pater! Oratio Christi et christianorum", *VD* 39 (1961) 240-47
- MARTIN, F, "Literary Theory, Philosophy of History and Exegesis", *Thomist* 52 (1988) 575-604 (sobre Mc 14,32-42)

- MEES, M, 'Die Bezeugung von Mt 26,20-40 auf Papyrus (P<sup>64</sup>, P<sup>53</sup>, P<sup>45</sup>, P<sup>37</sup>) und ihre Bedeutung', *Augustinianum* 11 (1971) 409-31
- MOHN, W, "Gethsemane (Mk 14 32-42)", *ZNW* 64 (1973) 194-208
- MULLER, K W, "Apechei (Mk 14 41) – absurda lectio?", *ZNW* 77 (1986) 83-100
- NEYREY, J H, "The Absence of Jesus' Emotions – the Lucan Redaction of Lk 22,39-46", *Biblica* 61 (1980) 153-71
- OMARK, R E, "The Saving of the Savior Exegesis and Christology in Hebrews 5 7-10", *Interpretation* 12 (1958) 39-51 (en ref a Mc 14,33-35)
- OTT, W, *Gebet und Heil* (SANT 12, Munich Kosel, 1965), esp 82-90 sobre Lc 22,39-46
- PARRISH, G, "In Defence of the Eleven", *Faith and Freedom* 40 (119, 1987) 91-94
- PELCE, F, "Jesus a Gethsemani Remarques comparatives sur les trois recits évangéliques", *FV* 65 (4, 1966) 89-99
- PHILLIPS, G A, "Gethsemane Spirit and Discipleship in Mark's Gospel", en A W Sadler (ed), *The Journey of Western Spirituality* (Annual Publication College Theology Society, Chico, CA Scholars, 1981) 49-63
- POPKES, W, *Christus Traditus* (ATANT 49, Zurich Zwingli, 1949), sobre *paradidona*, esp 152-69, 180-81 (en ref a Mc 14,41)
- RADL, W, *Paulus und Jesus im lukianischen Doppelwerk Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte* (Europäische Hochschulschriften 23/49, Berna Lang, 1975), esp 159-68 sobre Lc 22,39-46, y 211-20 sobre 22,47-23,25
- ROBINSON, B P, "Gethsemane The Synoptic and the Johannine Viewpoints", *CQR* 167 (1966) 4-11
- ROBSON, J, "The Meaning of Christ's Prayer in Gethsemane", *ExpTim* 6 (1894-95) 522-23
- SABBE, M, "The Arrest of Jesus in Jn 18,1-11 and its Relation to the Synoptic Gospels A Critique of A Dauer's Hypothesis", en M de Jonge (ed), *L'Évangile de Jean Sources redaction, theologie* (BETL 44, Gembloux Duculot, 1977) 203-44 Tambien en su *Studia Neotestamentica Collected Essays* (BETL 98, Leuven Univ, 1992) 355-88
- SCHILLE, G, "Erwagungen zur Hohepriesterlehre des Hebraerbriefes", *ZNW* 46 (1955) 81-109, esp 95-104 en ref a Mc 14,33-35
- SCHRAGE, W, "Bibelarbeit uber Markus 14,32 42", en *Bibelarbeiten* (Bad Godesberg Rheinischen Landessynode, 1967) 21-39
- SCHURMANN, H, "Lk 22,42a das älteste Zeugnis für Lk 22,20?", *MTZ* 3 (1952) 185-88 Publicado de nuevo en su *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Dusseldorf Patmos, 1968) 193-97
- SCHWARTZ, J W, "Jesus in Gethsemane", *Lutheran Quarterly* 22 (1892) 267-71
- SIMPSON, M A, "The Kingdom of God Has Come", *ExpTim* 64 (1952-53) 188 (sobre Mt 26,45, Mc 14,41)
- SKARD, E, "Kleine Beiträge zum Corpus hellenisticum Novi Testamenti", *SO* 30 (1953) 100-3, esp 100-1 sobre Lc 22,45
- SMISSON, E A, "Mark xiv 41 apechei", *ExpTim* 40 (1928 29) 528
- SODING, T, "Gebet und Gebetsmahnung Jesu in Getsemani Eine redaktionskritische Auslegung von Mk 14,32-42", *BZ* 31 (1987) 76-100
- SPEIER, S, "'Das Kosten des Todeskelches' im Targum", *VT* 13 (1963) 344-45
- STANLEY, D M, *Jesus in Gethsemane* (Nueva York, Paulist, 1980)
- STAPLES, P, "The Kingdom of God Has Come", *ExpTim* 71 (1959-60) 87-88 (sobre Mt 26,45, Mc 14,41)

- STARKIE, W. J. M., "Gospel According to St. Matthew xxvi. 45, and xxviii. 2", *Hermathena* 19 (1922) 141-43, esp. 141 sobre Mt 26,45.
- STROBEL, A., "Die Psalmengrundlage der Gethsemane-Parallele Hebr. 5.7.ff", *ZNW* 45 (1954) 252-66.
- SUMMERALL, H., Jr., "What Was the Cup That Jesus Has to Drink?", *CT* 14 (1969-70) 937-40.
- SZAREK, G., "A Critique of Kelber's 'The Hour of the Son of Man and the Temptation of the Disciples: Mark 14:32-42'", en *SBLSP* 1976, 111-18.
- THOMSON, A. E., "The Gethsemane Agony", *BSac* 67 (1910) 598-610. Publicado de nuevo como "Our Lord's Prayer in the Garden", *BSac* 97 (1940) 110-16.
- TREMEL, Y.-B., "L'agonie de Jésus", *LumVie* 13 (68; 1964) 79-103.
- VAN UNNIK, W. C., "'Alles ist dir möglich' (Mk 14,36)", en O. Böcher / K. Haacker (eds.), *Verborum Veritas* (Festschrift G. Stählin; Wuppertal: Brockhaus, 1970) 27-36.
- VON DER GOLDTIZ, E. F., *Das Gebet in der ältesten Christenheit* (Leipzig: Hinrichs, 1901), esp. 16-30 sobre las oraciones de los RP.
- WIENS, D., "The Passion History as Holy War", *Direction* 13 (1984) 26-32.
- WILSON, W. E., "Our Lord's Agony in the Garden", *ExpTim* 32 (1920-21) 549-51.
- ZEYDNER, H., "Apechei, Mark. xiv.41", *Theologische Studien Tijdschrift* 23 (1905) 439-42.

### Parte 3ª: Jesús confortado por un ángel en Lc 22,43-44 (§8)

- ARTHUS, M. / W. Chanson, "Les sueurs de sang", *RThom* 6 (1898-99) 673-96.
- ASCHERMANN, H., "Zum Agoniegebet Jesu, Luk. 22,43-44", *Theologia Viatorum* 5 (1953-54) 143-49.
- BRUN, L., "Engel und Blutschweiss, Lc 22,43-44", *ZNW* 32 (1933) 265-76.
- DUPLACY, J., "La préhistoire du texte en Luc 22,43-44", en E. J. Epp / G. D. Fee (eds.), *New Testament Textual Criticism* (B. M. Metzger Volume; Oxford: Clarendon, 1981) 77-86.
- EHRMAN, B. D. / M. A. Plumkett, "The Angel and the Agony: The Textual Problem of Luke, 22,43-44", *CBQ* 45 (1983) 401-16.
- GAMBA, G. G., "Agonia di Gesù", *RivB* 16 (1968) 159-66 (sobre Lc 22,44).
- HARNACK, A. (von), "Probleme in Texte der Leidensgeschichte Jesu", *SPAW* (1901) 251-66, esp. 251-55 sobre Lc 22,43-44. Publicado de nuevo en id., *Studien zur Geschichte des Neuen Testaments und der Alten Kirche* (Berlín: de Gruyter, 1931) 1.86-104.
- HOLZMEISTER, U., "Exempla sudoris sanguinei (Lc. 22,44)", *VD* 18 (1938) 73-81.
- KEEN, W. W., "The Bloody Sweat of Our Lord", *Baptist Quarterly Review* 14 (1892) 169-75.
- , "Further Studies on the Bloody Sweat of Our Lord", *BSac* 54 (1897) 469-83.
- LARKIN, W. J., "The Old Testament Background of Luke xxii. 43-44", *NTS* 25 (1978-79) 250-54.
- MOFFATT, J., "Exegetica: Luke xxii.44", *Expositor*, 8ª ser., 7 (1914) 90-12.
- PATON, W. R., "Agōnia (Agony)", *Classical Review* 27 (1913) 194 (sobre Lc 22,44).
- SCHNEIDER, G., "Engel und Blutschweiss (Lk 22,43-44)", *BZ NS* 20 (1976) 112-16.
- SMITH, H., "Acts xx.8 and Luke xxii.43", *ExpTim* 16 (1904-5) 478.
- VAN LOPIK, T., "Tekstkritiek: telt het wegen of weegt het tellen", *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 45 (1901) 101-6, esp. 103-4 sobre Lc 22,43-44.

## §5

### Episodio de transición: Jesús va con los discípulos al monte de los Olivos (Mc 14,26-31; Mt 26,30-35; Lc 22,39; Jn 18,1a)

TRADUCCIÓN

MARCOS 14,26-31: <sup>26</sup>Y habiendo cantado un himno/himnos, salieron al monte de los Olivos. <sup>27</sup>Y Jesús les dice que: "Todos os escandalizaréis, porque está escrito: 'Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas'". <sup>28</sup>Sin embargo, después de mi resurrección iré delante de vosotros a Galilea".

<sup>29</sup>Pero Pedro le dijo: "Aun cuando todos se escandalicen, aun así yo no". <sup>30</sup>Y Jesús le dice: "En verdad te digo que hoy, esta misma noche, antes de que un gallo cante dos veces, tres veces me negarás". <sup>31</sup>Mas él decía vehementemente: "Aunque me sea necesario morir contigo, no te negaré". Y todos decían lo mismo.

MATEO 26,30-35: <sup>30</sup>Y habiendo cantado un himno/himnos, fueron al monte de los Olivos. <sup>31</sup>Entonces Jesús les dice: "Todos vosotros os escandalizaréis en mí esta noche, porque está escrito: 'Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas del rebaño'". <sup>32</sup>Mas después de mi resurrección iré delante de vosotros a Galilea".

<sup>33</sup>Pero, en respuesta, Pedro le dijo: "Si todos se escandalizan en ti, yo nunca me escandalizaré". <sup>34</sup>Jesús le dice: "En verdad te digo que esta misma noche, antes de que un gallo cante, tres veces me negarás". <sup>35</sup>Pedro le dice: "Aunque me sea necesario morir contigo, no te negaré". Y así dijeron todos los discípulos.

LUCAS 22,39: Y habiendo salido, se dirigió, según su costumbre, al monte de los Olivos; y los discípulos también lo siguieron.

[22,28-34 (en la cena, habla Jesús): <sup>28</sup>Y vosotros sois los que habéis permanecido conmigo en mis pruebas; <sup>29</sup>por eso dispongo para vosotros,

al igual que mi Padre dispuso para mí, un reino,<sup>30</sup> para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino y os sentéis en tronos a juzgar a las doce tribus de Israel.

<sup>31</sup>“Simón, Simón, mira, Satanás os reclamó para probaros como al trigo. <sup>32</sup>Pero yo he rogado por ti para que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando te hayas vuelto, confirma a tus hermanos”. <sup>33</sup>Mas él (Pedro) le dijo: “Señor, estoy dispuesto a ir contigo a la cárcel y a la muerte”. <sup>34</sup>Pero él dijo: “Te digo, Pedro, un gallo no cantará hoy hasta que tres veces hayas negado conocerme”.]

JUAN 18,1A: Habiendo dicho estas cosas, Jesús salió con sus discípulos al otro lado del valle del Cedrón. [<sup>2b</sup>... muchas veces Jesús había ido allí junto con sus discípulos.]

[16,1.32 (en la cena, habla Jesús:)] <sup>1</sup>“Os he dicho estas cosas para que no os escandalicéis”. <sup>32</sup>“Pues bien, está llegando una hora—de hecho, ya ha llegado— en que os disperséis, cada uno por su lado, dejándome todos solo. Pero yo nunca estoy solo, porque el Padre está conmigo”.]

[13,33.36-38 (en la cena, habla Jesús:)] <sup>33</sup>“Hijitos míos... adonde yo voy, vosotros no podéis venir”. <sup>36</sup>Simón Pedro le dice: “Señor, ¿adónde vas?” Jesús respondió: “Adonde voy yo, tú no puedes seguirme ahora; pero me seguirás más tarde”. <sup>37</sup>Pedro le dice: “Señor, ¿por qué no puedo seguirte ahora? Daré mi vida por ti”. <sup>38</sup>Jesús responde: “¿Así que darás tu vida por mí? En verdad, en verdad te digo: ‘Un gallo no cantará hasta que me hayas negado tres veces’”.]

#### COMENTARIO

Puesto que ésta es la primera sección del libro con un verdadero comentario a textos del RP, permítaseme recordar al lector la advertencia hecha en el PRÓLOGO de que, deliberadamente, ofrecemos una traducción muy literal<sup>1</sup>. Los párrafos presentados en ella entre corchetes indican pa-

<sup>1</sup> Ejemplo de esta literalidad es la traducción exacta —y, por tanto, a veces pesada— del presente histórico. Sin ello, al comparar Mc 14,27.30 con Mt 26,31.34, no se vería que, si bien Mateo conserva el primer presente histórico (“dice”), transforma el segundo en un aoristo (lo cual constituye un recordatorio contra las generalizaciones sobre el estilo mateano). O, también, la cuestión de si se cantó una serie de himnos quedaría oscurecida si el verbo griego *hymnein*, de Mc 14,26; Mt 26,30, no fuera traducido como “cantado un himno/himnos” para conservar la ambigüedad, pese a la torpeza que supone tal opción.

ralelos *hallados en otra secuencia* que tienen que ver con el texto en cuestión. Por ejemplo, el diálogo lucano paralelo de Mc 14,27-31 consiste en el texto de 22,28-34 ofrecido entre corchetes; y la razón de ello es que ese diálogo pertenece a la última cena, no al momento en que Jesús va con sus discípulos al monte de los Olivos, que es de lo que trata este episodio.

Como quedó indicado en §2, *supra*, he optado por comenzar el RP inmediatamente después de la última cena. Sin embargo, con objeto de proporcionar un contexto para ese comienzo, permítaseme ofrecer, a modo de preliminares de la pasión, un breve resumen de lo referido previamente en cada evangelio. Tras lo cual procederé a comentar el presente episodio, versículo por versículo. La serie de subsecciones se encuentra en la relación de contenido que precede §4.

### Preliminares de la pasión en cada evangelio

Los capítulos 14 de Marcos y 26 de Mateo, que introducen al presente episodio, presentan una misma secuencia. En capítulos anteriores, encuentros hostiles, debates, parábolas admonitorias y presagios de destrucción presente y futura han marcado la llegada de Jesús (por primera vez) a Jerusalén<sup>2</sup>. Ahora, con la Pascua (Marcos: “y los Ázimos”) que llegaba “después” de dos días, las autoridades judías tratan de prender y matar a Jesús<sup>3</sup>, aunque con cautela y no durante la fiesta, por miedo a que se produzcan tumultos populares (Mc 14,1-2; Mt 26,1-5). Mientras, en Betania (Mc 14,3-9; Mt 28,6-13)<sup>4</sup>, una mujer derrama un frasco de mirra (*myron*) sobre la cabeza de Jesús. Aunque algunos discípulos consideran esa acción un despilfarro, Jesús la ve como una “buena obra” por la que la mujer será recordada, puesto que representa una unción (Marcos: *myrizein*) con la

<sup>2</sup> Respectivamente, Mc 11,1 y Mt 21,1. Así pues, hay tres capítulos marcianos (11-13) y cinco mateanos (21-25) dedicados a las actividades de Jesús en Jerusalén antes de la pasión. Estos capítulos tienen mucha relación con el RP; véase, p. ej., la conexión entre Mc 13 y el RP señalada por R. H. Lightfoot (*Mark*, 48-59).

<sup>3</sup> En Mateo, Jesús se refiere a la Pascua que está a punto de llegar y predice que en ella el Hijo del hombre será entregado, un detalle que subraya el conocimiento y control, por parte de Jesús, de cuanto va a suceder. Además, Mateo aporta formalidad a la maniobra de las autoridades, haciendo que se reúnan en el palacio del sumo sacerdote Caifás, con lo cual anticipa el lugar, la jurisdicción y el contexto en que pronto será Jesús condenado a muerte (26,57-58).

<sup>4</sup> Éste es un caso de la técnica marcana del “emparedado”: inserta el episodio de Betania para cubrir el tiempo comprendido entre la maquinación por las autoridades en los vv. 1-2 y la aplicación de su plan mediante la traición de Judas en los vv. 10-11. Véase APÉNDICE II, B2.

que ella se ha adelantado a preparar su cuerpo para la sepultura. Sabemos así de labios de Jesús que los esfuerzos de las autoridades para matarlo tendrán éxito. En confirmación de esto (y quizá como parte de un obstinado rechazo de la anuencia de Jesús con ese derroche), Judas, uno de los Doce, se pone en contacto con los jefes de los sacerdotes y facilita su plan ofreciéndose a entregar a Jesús, una traición por la que se le promete plata (Mc 14,10-11; Mt 26,14-16)<sup>5</sup>. Echadas estas bases anticipadoras, Marcos y Mateo dan un salto hacia delante de una o dos jornadas (véase APÉNDICE II, B2) hasta el día primero de los Ázimos, cuando Jesús envía unos discípulos suyos a la ciudad a que preparen lo necesario para celebrar la comida de Pascua en una sala grande del piso superior (Mc 14,12-16; Mt 26,17-19), a la que acude al anochecer con los Doce y a cuya mesa se instala a comer. En esa (última) cena (Mc 14,17-25; Mt 26,20-29), Jesús habla dos veces. Anuncia que uno de los Doce, que come con él, va a entregarlo. En consecuencia, el Hijo del hombre se va, tal como está escrito de él; pero, al que lo va a entregar, más le valdría no haber nacido<sup>6</sup>. Luego, tomando pan y una copa, Jesús dice de éstos que son, respectivamente, su cuerpo y su sangre, la de la alianza, derramada por muchos (Mateo: para el perdón de los pecados); y declara (Marcos: con un “en verdad”) que no volverá a beber del fruto de la vid hasta que beba de él, nuevo, en el reino de Dios (Mateo: “de mi Padre”). Claramente, esta breve noticia da continuidad e intensifica el presagio de la muerte de Jesús, la cual cobra mayor inminencia. Pero, pese a la falta de comprensión por parte de sus discípulos de la unción con mirra y al conocimiento de que uno de ellos lo va a entregar, Jesús expresa el deseo de celebrar en compañía de los Doce su última comida, la cena de Pascua. Y comparte con ellos pan y vino relacionados simbólicamente con su propia muerte<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Mateo subraya la iniquidad de Judas: éste pide dinero, en vez de esperar la proposición de los sacerdotes, y recibe *treinta* monedas de plata.

<sup>6</sup> Ya he apuntado en la nota 4 que Marcos dejó su impronta en la organización de la primera parte del cap. 14. Sin embargo, F. W. Danker (*JBL* 85 [1966] 467-72) señala una unidad literaria en Mc 14,1-25, relacionando la unción por parte de la mujer (criticada porque el dinero podía haberse dado a los pobres) y la traición de Judas, anunciada en la cena. Con esta opinión de Danker tienen que ver Sal 41,2 (“El que socorre al pobre es bendecido”) y 41,10 (“El amigo de confianza, que compartía el pan del justo, alza el talón contra él”). Una vez más, Mateo pone el acento en la soberanía de Jesús y en la iniquidad de Judas. Mientras que los otros discípulos dicen: “¿Soy yo, Señor?”, Judas emplea un término prohibido: “¿Soy yo, Rabí?” (cf. Mt 23,8), y Jesús indica que sabe que es Judas quien lo va a entregar, una identidad que queda vaga en Marcos.

<sup>7</sup> Esto hace increíble que el fallo de los Doce en Getsemaní provoque en él un rechazo permanente; las palabras eucarísticas los incluyen entre los “muchos” para los que la muerte de Jesús será salvífica.

El cap. 22 de Lucas, donde figura el comienzo del RP (22,39), contiene una secuencia parcialmente similar a la de Marcos/Mateo. Una vez más, sigue a un período de controversias posterior a la llegada de Jesús a Jerusalén<sup>8</sup>, iniciado (22,1-5) ya próxima la fiesta de la Pascua/Ázimos y con la noticia de que las autoridades judías tratan de acabar con Jesús. Pero hay el interludio de una unción en Betania, porque Judas aparece inmediatamente en escena con su ofrecimiento a las autoridades de entregar a Jesús, lo cual constituye un nuevo ejemplo de que Lucas tiene un más claro sentido del orden narrativo (cf. Lc 1,3). Luego, como en Marcos/Mateo, el día de la fiesta de los Ázimos envía Jesús a sus discípulos a preparar la celebración de la cena pascual en una habitación grande situada en la planta superior de una casa (22,7-13), donde, llegado el momento, se presenta con sus apóstoles. El relato lucano de la última cena (22,14-38) es tres veces más extenso que el de Marcos/Mateo, del cual sólo es paralelo Lc 22,14-23 (pero en orden inverso: la eucaristía precede al aviso de que alguien lo va a entregar). Seguidamente se encuentran las predicciones sobre los discípulos y Pedro (22,24-34), que, como veremos, Marcos/Mateo sitúan en el episodio de transición constituido por el desplazamiento al monte de los Olivos. Las predicciones lucanas tienen un tono más positivo, por lo cual, en conjunto, el diálogo de la cena está menos cargado de negros presagios y pone el acento en la hora gloriosa en que los discípulos se sentarán en tronos, en el reino de Dios, y Simón Pedro se volverá y confirmará a sus hermanos. Finalmente (22,35-38), utilizando un lenguaje simbólico, Jesús avisa a sus discípulos de que deben prepararse para el conflicto que se avecina, puesto que él está a punto de ser contado entre los malhechores. La respuesta de que ellos tienen dos espadas prepara a los lectores para el episodio en que una de esas armas es utilizada en el monte de los Olivos contra el grupo enviado a prender a Jesús (22,49-50).

Los preliminares de Juan al RP son más complejos. Jesús ha estado en Jerusalén o sus alrededores muchas veces (2,13; 5,1; 7,10; 11,17; 12,1). Diseminados entre esas visitas hay sucesos similares a los que los sinópticos sitúan en el único viaje a Jerusalén narrado por ellos, en los dos días inmediatamente anteriores a la Pascua o incluso a comienzos del viernes, cuando Jesús ya ha sido arrestado. Una sesión del sanedrín presidida por Caifás (11,45-53) tiene lugar considerablemente antes de la semana precedente a la Pascua (cf. 12,1); en esa reunión, las autoridades consideran que el elevado número de seguidores atraído por Jesús a causa de la resurrección de Lázaro puede ser causa de que los romanos intervengan y destruyan el lu-

<sup>8</sup> Llegada que se produce en Lc,19,28-29. Así pues, Lucas tiene dos capítulos y medio de actividad de Jesús en Jerusalén; cf. n. 2, *supra*.

gar sagrado (el santuario del templo), por lo cual es necesario eliminar a quien entraña tan grave peligro. Luego, en Betania, seis días antes de la Pascua (12,1-8), María, la hermana de Lázaro, unge con mirra los pies de Jesús. Judas protesta, pero Jesús argumenta que ella lo guardaba para el día de su sepultura. En 12,20-36, la llegada de unos griegos indica a Jesús que es venida la hora que en el Hijo del hombre va a ser glorificado; él se siente abatido, pero de ningún modo está dispuesto a pedir al Padre que lo libre de esa hora. La última cena empieza en 13,1, con el conocimiento de Jesús de que le ha llegado la hora de pasar de este mundo al Padre, y ocupa cinco capítulos (13-17), por lo que es unas ocho veces más extensa que la de Marcos. Hay una predicción de la iniquidad de Judas (13,10-11.18-19), pero no palabras eucarísticas. Como en Lucas, durante la cena anuncia Jesús las tres negaciones de Pedro (13,36-38), así como lo que sucederá con los discípulos (16,1.32: escándalo y dispersión). En general, la cena está marcada por una atmósfera de amor de Jesús a los suyos (13,1).

Tras estas referencias, en parte similares y en parte diferentes, de lo inmediatamente anterior a la última cena y de la cena misma en los cuatro evangelios, Jesús sale al encuentro de su muerte, dando así comienzo a la pasión.

### Comienzo, versículo de transición (Mc 14,26; Mt 26,30; Lc 22,39; Jn 18,1a)

En cada uno de los evangelios constituye el episodio aquí tratado la transición a que acabamos de aludir: el cambio de escenario desde una cena celebrada en algún punto de Jerusalén a un lugar situado al este de la ciudad amurallada, al otro lado del Cedrón (Juan), en el monte de los Olivos (sinópticos), y llamado Getsemaní (Marcos/Mateo: §6, *infra*). El versículo inicial de esta sección es tan de transición que, al menos en el caso de Marcos/Mateo, algunos intérpretes lo situarían con la última cena, como cierre. La conexión gramatical con lo anterior es clara en el hecho de que, en los sinópticos, el sujeto (“ellos” o “él”) no necesita ser identificado. En Marcos, los versículos inmediatamente precedentes (14,22-25) contienen las palabras eucarísticas, que, dirigidas a sus discípulos, pronuncia Jesús sobre el pan y la copa. Wellhausen (*Marcus*, 119) tiende a conectar nuestro versículo de transición 14,26 con 14,21, considerando el pasaje eucarístico intermedio como un estrato posterior. Aunque, según Wellhausen, habría que colocar el anuncio de la traición de Judas (14,18-21) junto a las predicciones de la dispersión de los discípulos y las negaciones de Jesús por parte de Pedro, tal teoría depende demasiado de la reconstrucción, mediante supresiones, de un primitivo relato secuencial

premarcano. La secuencia actual no presenta ningún problema importante, puesto que 14,25 (con su implicación de que el reino de Dios no está lejos) transmite la sensación de que es ya inminente lo que ha de suceder.

Utilizando exactamente las mismas palabras griegas, Marcos y Mateo empiezan con un participio plural aoristo del verbo *hymnein*, una forma que no permite saber con seguridad si la referencia es a más de un himno. En los dos casos de este verbo en el NT (Hch 16,25; Heb 2,12), Dios es el objeto del canto de alabanza. Muchos estudiosos relacionan el uso que se hace aquí del verbo con la tesis de que la última cena fue una comida pascual, después de la cual se habrían cantado el segundo grupo de salmos Hallel, es decir, de alabanza (Sal 114/115-118). De hecho, aunque éste no es el verbo que normalmente se habría empleado para la acción de cantar esos salmos, *NEB* traduce *hymnein* como “cantado el himno de Pascua”, y J. Ellington (*BT* 39 [1979] 445-46) sugiere esa misma identificación: “los salmos [de la fiesta o de Pascua]”<sup>9</sup>. D. Daube, por su parte, señala que los rabinos permitían tomar la comida pascual en un lugar y luego trasladarse a otro para alabar a Dios<sup>10</sup>. En todo este teorizar se da por supuesto que: 1) la Misná es una guía fiable en cuanto a las prácticas pascales de tiempos de Jesús, siglo y medio antes<sup>11</sup>; 2) la última cena fue de hecho una comida de Pascua; 3) Marcos/Mateo evocan con precisión las ceremonias de tal comida, y 4) los lectores marcanos reconocían esa referencia pascual sin ninguna explicación suplementaria, pese a su ignorancia de las costumbres

<sup>9</sup> Hay otras opiniones con respecto al *hymnein* de Mc 14,26. D. Cohn-Sherbok (*NTS* 27 [1980-81] 704-9), basándose en la descripción de la comida de Pascua de la Misná (Pes. 10,1-7), rechaza la frecuente identificación de la bebida eucarística con la tercera copa de Pascua (“la copa de la bendición”), que habría ido seguida de los himnos Hallel, conectados con una cuarta copa. Este autor cree que la cuarta copa fue la bebida eucarística, después de la cual se entonó el canto de bendición (*bskh hšyr*). H. Rusche (*Wissenschaft und Weisheit* 51 [1988] 210-12) opina que se cantó el salmo 136 a causa del v. 23: “Dios se acordó de nosotros cuando estábamos humillados, porque es eterno su amor”.

<sup>10</sup> Cf. “Two”, 332. Para un excelente resumen de la conexión por Daube de la última cena (y el RP) con la Pascua, véase D. B. Carmichael, *JSNT* 42 (1991) 45-67.

<sup>11</sup> B. M. Kokser, *The Origins of Seder* (Berkeley: Univ. of California, 1984) previene sobre este punto, insistiendo en que con la destrucción del templo se produjo un importante cambio en el modo de celebrar la Pascua, puesto que el cordero sacrificial, que era el centro de tal celebración, dejó de ser sacrificado en el templo. Seguramente había expertos que cantaban en el templo con ocasión del sacrificio de los corderos. Escribiendo desde la diáspora en tiempos de Jesús, Filón (*De specialibus legibus* 2.27; §148) menciona himnos que se cantaban estando a la mesa en Pascua, y Bokser (p. 45) concede que los salmos Hallel pudieron estar incluidos en el rito de antes del año 70 (véase también J. Tabory, *Immanuel* 12 [1981] 32-43, esp. p. 42). Stemberger (“Pesachhaggada”, 154-55) entiende que no es posible conocer con certeza el empleo de los salmos Hallel en tiempos de Jesús, *en Jerusalén*.

judías, reflejada en Mc 7,3-4. Tal cúmulo de incertidumbres indica que, en vez de identificar el *hymnein* de Marcos/Mateo con la himnología pas-cual (u otras variantes) y de elaborar una teología o escatología basada en tal identificación, habría que adoptar la posición, más sencilla y segura, de que *hymnein* indica un contexto de oración al final de la cena. Los primeros lectores/oyentes de Marcos (como los lectores actuales) seguramente pensaban en un himno o himnos que les eran familiares<sup>12</sup>, sin que les pa-sara por la mente la situación histórica de muchos años antes.

Al salir del lugar de la cena iba Jesús acompañado de sus discípulos, como indican explícitamente Lucas y Juan e implícitamente el sujeto plu-ral de Marcos/Mateo<sup>13</sup>. Si retrocedemos a examinar la última cena resulta claro, por Mc 14,17 y Mt 26,20, que los Doce (menos Judas, como ten-dremos ocasión de ver) son los que “salieron” (*eiserchesthai*) con Jesús. Lu-cas ha cambiado la expresión marcana a “habiendo salido [*eiserchesthai*], se dirigió [*poreuesthai*]”. La atención se centra, por tanto, en la iniciativa de Jesús; y con la adición de *poreuesthai*<sup>14</sup>, Lucas ha conectado esta acción con el movimiento geográfico central del evangelio, previamente descrito me-diante este verbo: Jesús se dirige a Jerusalén, donde deben morir los pro-fetas (9,51-53; 13,33; 17,11), y adonde el Hijo del hombre irá como está dispuesto (22,22). En cuanto a los discípulos que le siguen, Lc 22,14 men-ciona a “los apóstoles” en la cena; y 22,30, viéndolos como jueces de las doce tribus de Israel, aclara que en este punto, como en otros pasajes, para Lucas “los apóstoles” son los Doce<sup>15</sup>. Contando con que Marcos designa a

<sup>12</sup> Los cristianos cantaban himnos (Col 3,16; Ef 5,19) quizá también en las co-midas eucarísticas, lo cual podría haber influido en la descripción evangélica de la comida en que Jesús realizó la acción eucarística.

<sup>13</sup> C. H. Turner, *JTS* 26 (1924-25) 225-26, 231, menciona la tendencia marcana a utilizar el plural para describir el movimiento de Jesús (práctica en la que Marcos no suele ser seguido por Mateo, a diferencia de lo que sucede en este caso). Schenke (*Stu-dien*, 350) ve el plural como una generalización utilizada para concertar diversas tra-diciones.

<sup>14</sup> Una palabra habitual en los escritos lucanos: 51 casos en Lucas y 37 en Hechos, mientras que se encuentra 3 veces en Marcos, 29 en Mateo y 13 en Juan. En muchas ocasiones ofreceré estadísticas de vocabulario; pero, para, evitar impresiones erróneas, el lector debe tener siempre en cuenta que las obras comparadas son de diferente ex-tensión: aproximadamente, Marcos tiene 11.000 palabras, Mateo 18.000, Lucas 19.000, Hechos 18.000 y Juan 15.000. Por tanto, una palabra que apareciera 3 veces en Marcos, 5 en Mateo, 10 en Lucas-Hechos y 4 en Juan sería utilizada, propor-cionalmente, más o menos con la misma frecuencia por cada evangelista.

<sup>15</sup> Soards (“Understanding”, 336, n. 2) tiene razón al declarar que la idea de que Lucas pensaba en un grupo mayor que el de los Doce como participantes en la cena “choca frontalmente con el sentido obvio del texto”. Hch 1,15-26 muestra que, aun-que Judas no esté entre ellos, los apóstoles podrán juzgar a las doce tribus: Matías ocu-pará el puesto de Judas.

éstos como discípulos (14,34), Lucas escribe “los discípulos también lo si-guieron”, con un verbo escogido para subrayar su carácter de discípulos<sup>16</sup>. Los apóstoles, y específicamente los miembros de los Doce, reciben tam-bién el nombre de discípulos cuando Jesús se dirige con ellos a Jerusalén (cf. 9,54 con 9,51-53 y 17,1.5 con 17,11)<sup>17</sup>.

Una vez más, imaginando que la última cena fue una comida de Pas-cua, muchos estudiosos señalan que las costumbres judías exigían pasar esa noche santa dentro de los límites de Jerusalén<sup>18</sup>. Jeremias (*JEWJ*, 43) pre-senta pruebas de que, con el fin de dar alojamiento a grandes multitudes, el término de la ciudad se ampliaba con ocasión de la Pascua para incluir partes de los alrededores tan distantes como Betfagé, en el monte de los Olivos<sup>19</sup>, aunque no Betania (habitual lugar de residencia de Jesús en la zona). Sin embargo, los cuatro evangelios utilizan aquí *exerchesthai*, “salir”, el mismo verbo empleado en Mc 11,11 para ir a Betania; de modo que no parecen tener conocimiento del ensanchamiento del término de Jerusalén por Pascua. Lc 21,37 habla de que Jesús solía ir a pasar la noche al monte de los Olivos, de ahí la referencia (22,39), a “su costumbre”<sup>20</sup>.

¿Hay un significado teológico en este “salir” de Jerusalén por parte de Jesús? Schmauch (“Ölberg”, 392-94), invoca el tema de la novilla roja in-molada fuera (*exō*) del campamento (Nm 19,2-3), que Heb 13,11-13 re-laciona con los sufrimientos de Jesús (y de los cristianos). Ese tema, sin embargo, es un telón de fondo más plausible para otro versículo, Mc

<sup>16</sup> “Seguir” aparece asociado con la actividad de los discípulos por lo menos die-ciocho veces a partir de 5,11.

<sup>17</sup> Ciertamente, esto es más probable que la idea de que, mediante “los discípulos también”, Lucas introduce de repente otro grupo de personas, sin explicar de dónde salen. Soards (“Understanding”) acierta al apuntar que Lucas es consciente de la exis-tencia de otros discípulos aparte de los Doce (6,13) y que menciona la presencia, a cierta distancia de la cruz, de “todos los que lo conocían” (23,49); pero ni lo uno ni lo otro permite ver un distinto grupo de personas en la escena del monte de los Oli-vos. Lucas habla en ella (22,49) de “los que estaban con él [i. e., con Jesús]”; pero és-tos no son otros que los apóstoles que han estado presentes en la última cena, puesto que preguntan: “Señor, ¿herimos con espada?”, en referencia al diálogo de 22,36-38, correspondiente a la cena.

<sup>18</sup> Esta interpretación entraña una exégesis de Ex 12,22 (ninguna de las personas que celebraban la Pascua podía salir de casa hasta el día siguiente) y de Dt 16,7 (en la mañana podían volver a sus tiendas), combinada con Neh 13,19, donde se subraya la imposibilidad de salir de Jerusalén durante el sábado.

<sup>19</sup> Sin embargo, un pasaje de la Tosefta (Pes. 8,8) indica que ir a Betfagé significa no pasar la noche en Jerusalén, al menos en lo concerniente a ciertas obligaciones le-gales; pero véase también en la Tosefta (*Men.* 11,1) el punto de vista opuesto.

<sup>20</sup> Para Hch 1,12, el monte de los Olivos, con respecto a Jerusalén, está dentro de la distancia que se permite caminar en sábado.



15,20: “Lo sacan [*exagein*] para crucificarlo”. Tampoco el presente versículo es un probable eco de un anterior dicho de Jesús (Mt 10,14): “Y si alguien no os recibe, ni escucha vuestras palabras, al salir [*exerchesthai*] de esa casa o ciudad sacudíos el polvo de los pies”, puesto que no hay en Jesús indicio de enojo contra Jerusalén cuando deja el lugar de la cena.

La teología no está ligada aquí al verbo, sino al lugar de destino, el monte de los Olivos. Sobre todo en Lucas, Jesús ha ido a orar en montes (6,12; 9,28); pero este otro lugar encierra un mayor simbolismo. Hay seis referencias veterotestamentarias (2 Sm 15,30; 1 Re 11,7; 2 Re 23,13; Ez 10,33, Neh 8,15 [?]; Zac 14,4) a la estribación de la cadena montañosa que, con tres cumbres o montes, va paralela a Jerusalén por el este a lo largo de unos cuatro kilómetros, separada de la ciudad por el valle del Cedrón y superando en unos noventa metros la altitud de la zona del templo. Aunque la designación “monte de los Olivos” puede servir para el conjunto, habitualmente se aplica sólo a la parte central, con el monte Escopus al norte y el monte de la Ofensa al sursuroeste<sup>21</sup>. Dos de las seis referencias del AT (las dos que emplean el nombre “Olivos”) están muy presentes en el pensamiento neotestamentario. Y de las dos, la única con mención explícita del “monte de los Olivos” se encuentra en el contexto apocalíptico de la gran batalla del día del Señor, en Zac 14, cuando el Señor pone los pies en el monte, en la escena del juicio. Esta escena sirve de telón de fondo a Hch 1,9.12, donde Jesús sube al cielo desde el monte con la promesa de que volverá del mismo modo, y a Mc 13,3, donde Jesús se sienta en el monte para pronunciar su discurso apocalíptico sobre el destino de Jerusalén. Como veremos después, Zac 14 se halla de modo implícito también en la idea de la presente escena marcana.

Más obviamente, sin embargo, algunos evangelistas reflejan la subida al monte de los Olivos narrada en 2 Sm 15,30. Absalón ha llevado a Jerusalén a la rebelión contra David con ayuda de Ajitófel, consejero de confianza de David, que había abandonado a su rey; por eso David salió (15,16: *exerchesthai*), cruzó el “Cedrón en invernada” (LXX 15,23), subió la pendiente del monte de los Olivos, lloró allí y oró al Señor. Como han advertido Glasson (“Davidic”), Trudinger (“Davidic”) y otros autores, este relato sobre David del segundo libro de Samuel resuena en la escena sinóptica de un Jesús que va al monte de los Olivos; que está angustiado; que ora a Dios; que ha sido traicionado por alguien de su confianza, uno de los Doce: un paralelismo recalcado en Mt 27,5 al presentar a Judas ahorcándose, al igual que hizo Ajitófel en 2 Sam 17,23

<sup>21</sup> Para la geografía, véase J. B. Curtis, “Investigation”, 137-38; también *Le Monde de la Bible* 55 (agos.-sept. 1988).

(ambos personajes son los únicos de la Biblia en darse muerte de ese modo). Aun sin mencionar el monte de los Olivos, Juan también tiene ecos de 2 Sm 15, puesto que “al otro lado del valle del Cedrón” equivale a “al otro lado del Cedrón en invernada”; esta expresión sugiere un uadi o un torrente por el que prácticamente corre agua sólo en invierno, cuando llueve. Veremos otros casos en que Juan y los sinópticos reflejan unas mismas tradiciones veterotestamentarias pero de modos tan diferentes que resulta muy difícil imaginar un cambio deliberado del relato sinóptico por parte de Juan. En el versículo que nos ocupa, el independiente desarrollo de los evangelios sinópticos y del joánico ha hecho que una antigua referencia a un relato sobre David de 2 Samuel haya sido formulada de modos diferentes.

Al pasar ahora a examinar el contenido de este episodio que traslada el escenario desde el lugar de la última cena al monte de los Olivos, vemos que consiste en dos predicciones de Jesús: la primera concierne al destino de los discípulos; la segunda, al destino de Pedro.

### Lo que espera a los discípulos (Mc 14,27-28; Mt 26,31-32)

Las palabras que Jesús dirige a sus discípulos cuando salen hacia el monte tienen un tono negativo y positivo. Citando la escritura, los previene de que se van a escandalizar y dispersar, pero luego les promete que, después de la resurrección, irán delante de él a Galilea.

*Predicción de escándalo y dispersión (Mc 14,27; Mt 26,31)*. En estos dos evangelios, lo primero que hace Jesús al dejar el lugar de la última cena es formular unas palabras premonitorias sobre el destino de los discípulos. Aquí, las diferencias de Mateo con respecto a Marcos son casi con seguridad redaccionales, incluso en la cita de la escritura (*SPNM*, 84-94), por lo cual está justificado hablar de un relato de Marcos/Mateo. Para facilitar la comparación, al comienzo de esta sección he ofrecido, como parte de la traducción bíblica, dos pasajes, Jn 16,1.32 y Lc 22,28-30, donde, en la última cena, Jesús habla de la suerte que espera a sus discípulos<sup>22</sup>. El pasaje joánico, que consiste en dichos sueltos, comparte con Marcos/Mateo los temas del escándalo y la dispersión. Pero, en Juan, a la par que pre-

<sup>22</sup> En el ANÁLISIS hablaré sobre la naturaleza compuesta de la escena en Marcos y sobre el hecho de que Lucas y Juan hayan situado estas predicciones en la última cena, en vez de en la salida de Jerusalén.

dice la dispersión de sus discípulos, Jesús trata de evitar que se escandalicen. El paralelo, por tanto, es sólo parcial; y no está claro que Juan dependa de Marcos (como veremos cuando entremos en los detalles). El pasaje lucano tiene un enfoque casi diametralmente opuesto al de los otros evangelios, puesto que constituye una especie de *felicitación* a los discípulos por su fidelidad (!). Además cuenta con el halagüeño anuncio de Jesús de que se sentarán a su mesa; pero esto se asemeja parcialmente a la predicción contenida Marcos/Mateo de que, después de la resurrección, Jesús irá delante de ellos a Galilea. Tanto en Lucas como en Marcos/Mateo, la predicción relativa a los discípulos antecede a la pronunciada sobre Pedro, y no hay razón para pensar que aquí se está sirviendo Lucas de un relato diferente. Él es sistemáticamente más benévolo con los seguidores de Jesús que los otros evangelistas, y cabe suponer que omite deliberadamente la predicción marcana de la dispersión de los discípulos, al igual que omitirá toda referencia a su huida. Y, para seguir la tradición de una predicción sobre ellos, Lucas ha introducido un dicho Q, que Mateo (19,28) sitúa en otro lugar, sobre el futuro escatológico de los Doce, sentados en tronos para juzgar a las tribus de Israel. La felicitación a los discípulos por haber permanecido fieles, que Lucas emplea aquí como exordio de la pasión, tiene una perspectiva postpascual, adecuada a lo que será narrado en Hechos.

Examinando ahora Marcos/Mateo, ya hemos señalado que el versículo inmediatamente precedente al anuncio de la suerte que van a correr los discípulos era gramaticalmente de transición y podía ser considerado como el broche de la cena. Por eso la predicción que introduce el próximo fallo de los discípulos tiene el tono de comienzo de una nueva sección. En particular, el “entonces” (*tote*) de Mateo indica una solución de continuidad<sup>23</sup>. A diferencia del anterior versículo de Marcos/Mateo, aquí el sujeto es claramente identificable con Jesús. También son presentadas como una declaración de Jesús las palabras del AT, las cuales constituyen la única cita explícita y formal de la Escritura en todo el RP marciano.

La predicción empieza en Marcos/Mateo con el anuncio de que los discípulos van a escandalizarse. Mateo añade “en mí”, conforme a su tendencia a emplear una expresión con “en” para especificar un “escandalizarse” absoluto, sin ninguna relación; 11,6; 13,57; 26,33; cf. Mc 6,3. Esto aclara que su escándalo estará centrado en Jesús. Una ulterior especificación mateana concreta que se van a escandalizar “esta noche”, para que la

<sup>23</sup> Consciente de esto, al parecer, era ya a finales del siglo II el escriba de P<sup>64(67)</sup>, quien sacó hacia la izquierda el renglón correspondiente a este texto, lo mismo que había hecho en 5,21 (otro comienzo de sección); cf. E. Bammel, *JTS* NS 24 (1973) 189.

profecía sea un paralelo de la que va a ser pronunciada algunos versículos después (Mt 26,34) sobre las negaciones de Pedro que van acontecer “esta misma noche”. En cuanto a *skandalizein*, si bien este verbo tiene el sentido general de “tropezar”, “caer” y, por tanto, “pecar”, utilizado como absoluto puede connotar una pérdida de fe (cf. Mc 9,42-47; *Didajé* 16,4), especialmente en un contexto de tribulación o persecución, como en Mc 4,17<sup>24</sup>. Es digna de comparación la declaración de Jesús a Pedro en la última cena (22,33) de que ha rogado para que su fe *no* desfallezca y, cuando se haya vuelto, pueda confirmar a sus hermanos. El Jesús joánico previene a sus discípulos de lo que va a suceder, para que no se escandalicen en el sentido de perder la fe; y, en ese contexto (Jn 15,18-16,4), hay una enfática referencia a persecución, odio y procesos judiciales. El siguiente versículo de Marcos/Mateo definirá el escándalo como dispersión, es decir, como huida desorganizada al ser arrestado Jesús, con lo que el uso de “escandalizarse” indica que, para los primeros cristianos, la huida de los discípulos equivalía a negar a Jesús: algo que seguidores posteriores hicieron al ser llevados ante los tribunales.

El tema del escándalo va seguido de una cita de Zac 13,7 sobre la dispersión de las ovejas. Muchos especialistas atribuyen Mc 14,27b-28, que contiene esta cita, a una etapa tardía de redacción, por lo que, según ellos, v. 27a, “todos os escandalizaréis”, iba en un principio seguida de la objeción de Pedro en v. 29: “Aun cuando todos se escandalicen...” Esta sección de Marcos es ciertamente una colección de material, y la reconstrucción propuesta parece plausible. Sin embargo, la historia de la tradición es tan compleja que me parece sumamente aventurado ese diagnóstico de adiciones<sup>25</sup>. En Jn 16, ambos temas —el escándalo y la dispersión— se encuentran lo suficientemente distantes como para hacer improbable una dependencia de Marcos, pero lo bastante próximos para arrojar dudas sobre la tesis de que un redactor marciano tardío fue el primero en conectarlos. Ya hemos visto que a la referencia al monte de Olivos de Mc 14,26 subyace el relato de la huida de David de 2 Sm 15,30; del mismo modo, en la base del paralelo joánico está la referencia al Cedrón de 2 Sm 15,23. El tema de quién permanecería fielmente al lado de David en su huida es princi-

<sup>24</sup> En el caso de Mc 14,27, Orge (“Percutiam”, 276ss) se inclina por la interpretación de falta de fe, citando en apoyo de su argumentación a Lohmeyer, Schelke y Stählin. En Mt 24,10, *skandalizein* designa la apostasía final. Y en la predicción de Jesús a los discípulos de que se van a escandalizar, el verbo parece tener el sentido de una pérdida de fe grave pero temporal.

<sup>25</sup> Por ejemplo, Linnemann y Wilcox creen que, aunque el contenido de 14,27b-28 podría ser más antiguo que la predicción de las negaciones de Pedro, por influencia de esa predicción habría sido adaptado para ilustrar el fallo de los discípulos.

pal en Sm 15,19-21, por lo cual existe una conexión escriturística en la secuencia de Mc 14,26-27.

Otro telón de fondo para la referencia al monte de los Olivos de Mc 14,26 era probablemente la escena del juicio final localizada en ese lugar en Zac 14. El capítulo anterior de Marcos (13) tiene el monte de los Olivos (cf. v. 3) como escenario del discurso apocalíptico de Jesús sobre el tiempo final. En ese discurso (13,9-13) predice la persecución de los discípulos y exhorta a resistir hasta el final, tema relacionado con el versículo que estamos examinando. De hecho, Dibelius (cf. p. 55, *supra*) opina que motivos de la última parte de Zacarías fueron entremezclados muy hábilmente con el RP y contribuyeron a configurarlo; véase también Bruce, "Book". Por ejemplo, el comienzo de Zac 13 habla de una fuente que manará para la casa de *David*, lo cual constituye una posible conexión entre la mención del monte de los Olivos en Zac 14 y la mención de la pendiente de los Olivos en el episodio de 2 Sm 15 sobre David, referencias ambas utilizadas en los evangelios. Los caps. 9-14 de Zacarías trasparecen en otros pasajes evangélicos que preceden y siguen a la escena del monte de los Olivos/Getsemaní en el contexto de la pasión de Jesús. En Mc 11,1-10, Jesús ha entrado en Jerusalén a lomos de un pollino y ha sido recibido con "hosannas"; detrás está Zac 9,9: "Lanza gritos de júbilo, Jerusalén, porque se acerca tu rey triunfante y victorioso... montado en un pollino". En la última cena (Mc 14,24) ha dicho Jesús: "Ésta es mi sangre de la alianza"; Zac 9,11 tiene la expresión "la sangre de mi alianza con vosotros". Juan hace su propia utilización de Zacarías, porque cuando un soldado traspasa con su lanza en el costado de Jesús ya muerto (19,34) se dice que con esta acción se cumple lo escrito en Zac 12,10: "Mirarán al que traspasaron", citado de una forma que no corresponde al TM ni a la más frecuente lectura en la versión de los LXX (cf. también Ap 1,7).

Conscientes, pues, de los modos en que Zac 9-14 ha influido en las descripciones evangélicas de los últimos días de Jesús, procedamos a considerar el texto de Zac 13,7, citado aquí por Marcos/Mateo como "herirá al pastor [del rebaño' en Mateo], y se dispersarán las ovejas". Ésta es una forma que tampoco corresponde al TM ni a la lectura mayoritaria de Zac 13,7 en versión de los LXX: "Álzate, espada, contra mi pastor [mis pastores' en los LXX] y contra el hombre que está junto a mí", dice el Señor de los Ejércitos. "Hiere al pastor, y se dispersarán las ovejas; volveré mi mano contra los pequeños." (En los LXX se lee "y saca las ovejas" en lugar de "y se dispersarán las ovejas".) El contexto deja oscuro el pasaje en Zacarías. Antes, en Zac 11,4-14, Dios ha recomendado a alguien que se haga pastor y esté dispuesto a cuidar de las ovejas y a morir a manos de los tratantes; pero, al final de Zac 11 (vv. 15-17), Dios suscita un pastor que no se

ocupa de las ovejas, con lo que en un mismo capítulo hallamos un buen pastor y un mal pastor<sup>26</sup>. El cap. 12 de Zacarías empieza con una amenaza contra Jerusalén/Judá, pero termina con el derramamiento de un espíritu de benevolencia sobre Jerusalén. La alternancia entre lo positivo y lo negativo se encuentra también en Zac 13,7-9, el pasaje citado por Marcos/Mateo. En sí, 13,7 no es una profecía, sino una llamada a la destrucción del pastor y las ovejas; pero 13,9 describe a un tercio de ellas como un resto purificado del pueblo de Dios. En CD 19,8-9 (ms. B) es evidente que el grupo de Qumrán veía una referencia al futuro en Zac 13,7, pero negativa, consistente en una amenaza de castigo; no obstante, los qumranitas pensaban en la preservación de un resto (DC 19,10). Por lo que respecta a la cita realizada en Marcos/Mateo, Schroeder ("Worthless") encuentra el aspecto negativo de Zacarías en que el sufrimiento de Jesús le hace asumir el papel del mal pastor de Zac 11,15-17, incapaz ya de proteger a las ovejas, un papel que se invertirá después de la resurrección. A mí me parece percibir, sin embargo, que, de los dos papeles de pastor, el NT se ha centrado en la imagen positiva 11,4-14 para describir a Jesús. Por ejemplo, Jn 10,1-18 presenta a Jesús como el modelo de pastor que, lejos de abandonar a sus ovejas, da su vida por ellas; y, en Juan 18,8-9, Jesús intercede por sus discípulos para que se les deje abandonar el huerto y no mueran. (La preocupación de Jesús por sus ovejas se muestra también en Lc 12,32; 15,3-7.) En Mc 6,34, Jesús siente compasión de la multitud porque parecen como ovejas sin pastor, una imagen similar a la visión positiva del pastor de Zacarías y opuesta a la del mal pastor que no se preocupa por las que mueren (11,15-17).

El significado de la cita recogida en Marcos/Mateo es que, como el buen pastor que creó el rebaño va a ser herido<sup>27</sup>, las ovejas dejarán de recibir sus cuidados y se dispersarán. Para "dispersarse", Juan emplea *skorpi-zein*, mientras que en Marcos/Mateo vemos *diaskorpizein* (griego tardío con la connotación "dispersarse alrededor"). Aunque esta lectura no concuerda con la tradición de los LXX representada más abundantemente (*ekspan*, "sacar"), no estamos seguros si "dispersarse" constituye una tra-

<sup>26</sup> Entre la poesía de Zac 9-14, la parte más prosaica del pastor de 11,4-14 está relacionada con la también prosaica sección del pastor de 13,7-9, y algunas reconstrucciones las unen. Sobre la complejidad de todo esto, cf. Josef Kremer, *Die Hirteanalogie im Buche Zacharias* (Münster: Aschendorff, 1930); A. Gelin, "L'allégorie des pasteurs dans Zacharie", en *Études de critique et d'histoire religieuses* (Offerts à L. Vanagay; Lyon: Faculté Catholiques, 1948) 67-78.

<sup>27</sup> En el pasaje de Zacarías, Dios dice a la espada que hiera al pastor; pero, en Marcos/Mateo, el sujeto elíptico que herirá al pastor es Dios mismo. ¿Ha influido en esa lectura Is 53,4.10, donde Dios hiere y quebranta a su siervo?

ducción cristiana del hebreo, efectuada de modo libre, o una traducción literal judía al griego, la cual estuviese ya en circulación en la época neotestamentaria. (En ciertos mss. de los LXX [códices Alexandrinus y Marchalianus, y corrección del Sinaiticus] se encuentra *Diaskorpizein*, quizá como vestigio de esa traducción judía<sup>28</sup>.) La profecía de Jesús tomada de Zacarías se cumple con la huida de todos los discípulos (Mc 14,50) o con su marcha permitida (Jn 18,8-9). Esta dispersión no es principalmente geográfica en el sentido de que abandonen Jerusalén para volverse a Galilea, porque en Jn 20 permanecen en Jerusalén, lo cual es insinuado también en Mc 16,7: “Va delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis”. Se trata más bien de una dispersión con respecto a Jesús y entre ellos, de modo que ya no hay un solo rebaño, como queda explícito con la adición mateana: “Se dispersarán las ovejas del rebaño”.

*Promesa de Jesús de volver después de la resurrección (Mc 14,28: Mt 26,32).* Pero la predicción de Jesús concerniente a sus discípulos no es absolutamente pesimista en ninguno de los evangelios. En Lc 22,28-30, lo positivo suprime completamente lo negativo, puesto que Jesús promete preparar un reino a sus discípulos y que ellos se sentarán en tronos para juzgar a Israel. En Juan, junto a los elementos negativos de 16,1.32 hay contrapuestos elementos positivos tanto desde el punto de vista de la cristología joánica (Jesús no quedará solo, porque el Padre está siempre con él) como en lo relativo al destino de los discípulos: “No podéis seguirme ahora, pero me seguiréis después” (13,36, texto que será tratado más adelante). En Mc 14,28/Mt 26,32, la promesa positiva “sin embargo, después de mi resurrección iré delante de vosotros a Galilea” podría atenerse implícitamente a la lectura mayoritaria de LXX Zac 13,7 (“saca las ovejas”). El hecho de que Jesús resucitado vaya delante (*proagein*) de los discípulos a Galilea es una inversión de la dispersión, como sugiere el “sin embargo” (*alla*) marciano. En Mc 10,32, al dirigirse hacia Jerusalén al encuentro de la muerte, Jesús iba delante (*proagein*) de los discípulos y ellos caminaban detrás de él en grupo; después de la resurrección, él volverá a desempeñar el papel de guía, de pastor, y reconstituirá el rebaño. Marcos no necesariamente da a entender que Jesús caminará delante de ellos en el camino de regreso a Galilea (y disculpe J. Weiss), ni tampoco la simple

<sup>28</sup> Sobre la conservación en el código Marchalianus de traducciones judías del AT al griego diferentes de las contenidas en los LXX, véase *NJBC* 68,97. Stendahl y Gundry, que han estudiado las citas mateanas del AT, dudan de que copistas influidos por Marcos/Mateo produjeran esta traducción griega variante de Zac 13,7; antes al contrario, reflexiones cristianas sobre diferentes traducciones judías de Zacarías al griego podrían haber producido el texto de Marcos/Mateo (cf. *SPNM*, 92-93).

prioridad temporal corresponde a la idea marcana (véase la gama de significados en Odenkirchen, “Praedadam”); aquí, *proagein* connota prioridad y autoridad para dirigir (Evans, “Go Before”, 9-11). El sentido de esta predicción concuerda, pues, con un fuerte interés, visible en las presentaciones evangélicas de la actividad postpascual de Jesús, en la construcción de la comunidad o iglesia. Más precisamente, en el caso de Mc 14,28 la cuestión de fondo sería la restauración y renovación de una comunidad o rebaño ya existente en vida de Jesús. El mismo que había llamado a los apóstoles en 1,16ss y 3,13ss renovarían su iniciativa una vez resucitado.

El asunto de si tal iniciativa tendría nuevos elementos forma parte del debate sobre la antigüedad y significado de Mc 14,28. La predicción “después de mi resurrección iré delante de vosotros a Galilea” (virtualmente idéntica en Mt 26,32) está íntimamente relacionada con las palabras que en Mc 16,7 pronuncia el joven (¿ángel?) en el sepulcro después de anunciar la resurrección de Jesús crucificado: “Id a decir a sus discípulos y a Pedro que él va delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis como os dijo”. (Esto es ampliado e interpretado mediante las palabras del ángel en Mt 28,7: “Id enseguida a decir a sus discípulos: ‘Él ha resucitado de entre los muertos, y mirad que va delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis’. Mirad que os lo he dicho”.) Estos dos versículos han dado origen a varias teorías, porque Marcos concluye en 16,8 sin que Jesús haya ido a Galilea y sin que se le haya visto allí (para un estudio de ellas, cf. Stein, “Short”). Por ejemplo, van Iersel, “To Galilee”, se esfuerza en demostrar que, en los dos versículos, *eis* debe ser traducido como “en” Galilea, en vez de “a”, de modo que lo anunciado es la restauración de una relación espiritual permanente, no apariciones momentáneas en una Galilea física. Más peculiar es la tesis de Muñoz León (“Iré”), quien se basa en su habilidad para hacer aflorar un sustrato arameo (en parte interpretado mediante referencias a targumes, formas conservadas que, a veces, son varios siglos posteriores al NT). En un principio, el supuesto original arameo no aludía a una aparición de Jesús en Galilea (en parte, Muñoz León deja espacio para la aparición de Jesús a sus discípulos varones en Jerusalén, atestiguada por Lucas y Juan, ¡pero significativamente ausente de Marcos/Mateo, que recogen esta declaración!). Subyacente a *proagein* está la conjugación pael del verbo arameo *dēbar*, que significa “conducir”; y *gelil* fue mal traducida, porque no significa *Galilaia*, sino un aprisco o lugar de Jerusalén. Por tanto, lo que Jesús prometió era el gesto mesiánico de congregar a los dispersos. Reconozco el elemento de reunir a los dispersos, pero tal presencia no exige la improbable hipótesis de la mala traducción del arameo. Una conjetura frecuente (p. ej., Bousset, Bultmann. Dibelius, Taylor) es que en 16,7 estamos ante una inserción redaccional efectuada muy tardíamente

para armonizar Marcos con la idea de la aparición de Jesús en Galilea (idea atestiguada en Mt 28,16-20). Entre los que sostienen esta tesis hay quien opina que 28,14 es anterior y más original, puesto que no contiene referencia alguna a ver a Jesús. Otros piensan que 14,28 y 16,7 fueron insertados en Marcos en el mismo momento (tardío). Y para otros, en fin, 16,7 es más antiguo que 14,28 (ya vimos la tesis de que 14,27a iba antes seguido de 14,29<sup>29</sup>). Dejando aparte tesis tan poco seguras, en las que no podemos basar nuestra interpretación de Marcos, debemos reconocer que la presencia en el texto de 14,28 seguido de 16,7 da un sentido positivo a la futura relación de Jesús con sus discípulos.

Muchos estudiosos creen que 16,7 en particular se refiere no a apariciones de Jesús después de la resurrección, sino a su parusía en Galilea<sup>30</sup>. Pero, seguramente, la parusía del Hijo del hombre implica una manifestación al mundo, y en verdad sería extraña una parusía dirigida de manera selectiva a los discípulos y Pedro (que es el modo en que la interpreta Mateo). La ausencia de una referencia a *ver* en 14,28 ha llevado a algunos intérpretes a subrayar otro aspecto del anunciado encuentro de los discípulos con Jesús: escuchar y recibir su encargo de enseñar al mundo gentil (véanse en §4, parte 1ª, los artículos de Evans, Hoskyns, Lightfoot y Odenkirchen). Según esta idea, los discípulos, convocados por Jesús después de su resurrección, serían facultados para evangelizar el mundo. Varios factores se citan en apoyo de esta interpretación de 14,28. Por ejemplo, que Mc 13,10 y 14,9 indican que el evangelio ha de ser predicado a todas las naciones; que Zac 14 prevé el juicio de las naciones en el monte de los Olivos; que el tema de las naciones es frecuente en las apariciones postpascuales (Mt 28,19; Lc 24,46-47; Mc 16,15), y que Galilea es asociada con Gentiles en Mt 4,15. No obstante, creo que, para encontrar ese tema en Mc 14,28, hay que hilar demasiado fino. Jesús menciona Galilea a sus discípulos simplemente como un recordatorio de que allí fueron llamados por vez primera a integrarse en el grupo. Ahora se van a dispersar; pero, conduciéndolos de vuelta a Galilea, una vez más los llamará a formar parte de su rebaño. Allí, como se les indicará más adelante (16,7), lo verán de nuevo.

<sup>29</sup> La ausencia de Mc 14,28 del fragmento de El Fayum, datado en la última parte del siglo II (papiro Reiner), podría representar un antiguo intento de armonizar la presentación marcana de la actividad postpascual de Jesús con lo narrado en Lucas, en Juan y en el apéndice de Marcos, donde hay referencias no sólo a apariciones de Jesús en Galilea, sino también en Jerusalén.

<sup>30</sup> Así, p. ej., Lohmeyer, R. H. Lightfoot, Marxsen, Weeden y Kelber. Argumentos en sentido contrario pueden verse en Schenke, *Studien*, 437-60, y Stein, "Short".

## Lo que espera a Pedro (Mc 14,29-31; Mt 26,33-35)

*Protesta de Pedro (Mc 14,29; Mt 26,33)*. Aunque Jesús ha hablado a un grupo de discípulos, en Marcos/Mateo es sólo Pedro quien expresa disconformidad con sus palabras. (La misma secuencia grupo-Pedro se encuentra en Jn 13,33.36, pero allí Pedro hace una *pregunta* a Jesús.) Marcos empieza el versículo: "Pero Pedro le dijo", frase donde "pero" es la traducción de la partícula griega *de*, a diferencia del más intenso *alla*, "sin embargo", del versículo precedente<sup>31</sup>. Mateo tiene la misma introducción, pero especifica que se trata de una respuesta a Jesús. No es infrecuente que las palabras del Jesús marcano sean formuladas elípticamente ("Aun cuando todos se escandalicen, aun así yo no"), ni que Mateo introduzca cambios redaccionales de carácter menor como mejoras estilísticas ("Si todos se escandalizan en ti, yo nunca me escandalizaré"). El mateano "en ti", además de añadir una nueva expresión con "en" a "escandalizar" como ha sucedido dos versículos antes, subraya una vez más que el escándalo o la pérdida de fe se centrará en Jesús<sup>32</sup>. El "nunca me escandalizaré" mateano es más claro y enfático que el "yo no" marcano.

La expresión griega *ei kai* ("aun cuando") de Marcos indica posibilidad: puede ser que todos (excepto Pedro) se escandalicen. (La lectura invertida *kai ei*, en la tradición koiné, incluido el códice Alexandrinus, tiende a hacer la condición más improbable: *podría* ser que todos se escandalizasen.) Así pues, Pedro no niega que se pueda cumplir la profecía de Jesús; simplemente insiste en una excepción. Parte de la descripción de Pedro, común a los evangelios, es su actuación como portavoz de los Doce o de los discípulos. No muy diferente del esquema que encontramos aquí ha sido la protesta de Pedro y la reacción admonitoria de Jesús en Mc

<sup>31</sup> Ha habido un considerable debate sobre el uso marcano de la partícula *de*. C. H. Turner, *JTS* 28 (1927) 152, opina que, situada al comienzo de un párrafo, marca un punto importante en la narración. Normalmente se le atribuye una función adversativa, que indica oposición; pero *kai* ("y") también puede ser adversativa. Thrall, *Greek*, 50-63, apunta que, en el griego clásico y helenístico, *de* puede ser puramente continuativa y que el uso del artículo determinado *ho* (como aquí delante de *Petros*) exige *de* en vez de *kai* como conjunción, por lo cual la mayor parte de las construcciones *ho de* no tienen un carácter verdaderamente adversativo. Comoquiera que sea, la oposición ("pero") está indicada aquí por el contexto.

Merece la pena señalar la serie de tiempos utilizados en esta parte de Marcos para los verbos con el significado de "decir": *legei* (v. 27: presente), *ephē* (v. 29: aoristo), *legei* (v. 30: pres.), *elalei* (v. 31 imperfecto), *elegon* (v. 31c: imperfecto). Schenke (*Studien*, 409) tiene probablemente razón al declarar que (como en el caso de *kai* y *de*), la alternancia de verbos y tiempos es más bien una cuestión de estilo, no indicativa de sutiles matices (ni de fuentes).

<sup>32</sup> Nótese una expresión similar utilizada por Pedro en Mt 26,35 (Mc 14,31): "Aun que me sea necesario morir *contigo*".

8,27-34: después de haber sido confesado como el Mesías por Pedro, Jesús predijo el sufrimiento y el rechazo que iba a padecer el Hijo del hombre; Pedro increpó a Jesús, y Jesús increpó a su vez a Pedro por desempeñar el papel de Satanás y tener una perspectiva demasiado humana.

En su objeción de ahora, Pedro se refiere exclusivamente a “todos os vais a escandalizar” de Mc 14,27a, como si no hubiera por medio una cita de la Escritura. Aunque esto ha inducido a muchos a considerar la cita como una inserción (cf. *supra*), desde el punto de vista psicológico es válido el desarrollo de la narración marcana. Se entiende que un Pedro capaz de reprender a Jesús por decir que el Hijo del hombre *debía* sufrir (un plan de Dios) no se abstenga de expresar su protesta a Jesús por una cita de la Escritura. (Linnemann, “Verleugnung” 17, opina que, de no haber una cita escriturística, todos los discípulos habrían protestado inmediatamente como en 14,19; Pedro es el único que no se arredra.) Pedro va directamente a la cuestión que le afecta: el “todos” de la predicción de Jesús sobre el escandalizarse. Su elipsis negativa, “yo no”, armoniza con la expresión de Mc 14,2, “no durante la fiesta”. Y su deseo de hacer una salvedad con el “yo” recuerda 14,19: “¿Acaso soy yo?”

*Predicción por Jesús de las negaciones de Pedro (Mc 14,30; Mt 26,34).* Los cuatro evangelios (cf. Lc 22,34; Jn 13,38) contienen una predicción de Jesús en tono solemne (iniciada con “en verdad”, salvo en Lucas) sobre una triple negación de Pedro antes de que cante el gallo. En Marcos/Mateo, la predicción sucede en el camino hacia Jerusalén, como respuesta de Jesús al versículo recién examinado: la protesta de Pedro de que él será la excepción y no se escandalizará. Y está seguida por la insistencia de Pedro en que está dispuesto a morir con Jesús (dicho que será tratado en la próxima subsección). Lucas y Juan presentan la predicción en la última cena, a *continuación* de la declaración de Pedro de que está dispuesto a morir con o por Jesús. Permítaseme examinar primero las peculiaridades de los pasajes joánico y lucano [impresos entre corchetes en la traducción ofrecida al comienzo de esta sección] y volver luego a la predicción propiamente dicha.

*Escenarios joánico y lucano de la predicción.* Como vimos, el Jesús joánico habla a sus discípulos en el capítulo 16 sobre el escándalo y la dispersión que los esperan. Antes, en el discurso de la última cena (13,33.36-38), se encuentran los dichos relativos a Pedro. Aunque formulados en lenguaje joánico, esos dichos evocan la secuencia de Marcos en su lógica. En Marcos, tras la predicción del escándalo y dispersión de los discípulos, se encuentra la promesa “después de mi resurrección iré delante de vosotros a Galilea”, seguida de la objeción de Pedro de que él es una excepción. En Juan, Jesús habla a todos los discípulos de que no pueden ir con él, y también en este caso Pedro dice ser una excepción. El subsiguiente diálo-

go sobre no seguir a Jesús ahora sino más tarde es similar en esencia a la imagen de Jesús resucitado que va delante de los discípulos a Galilea.

La escena lucana refleja el ángulo benévolo desde el que el tercer evangelista ve a los discípulos. En el pasaje 22,31-34, el v. 34, sobre la triple negación, deja percibir dependencia de Marcos; el v. 33, sobre la disposición de Pedro a arrostrar la prisión y la muerte, es similar en el tema a Mc 14,31 y Jn 13,37, pero los tres difieren en los términos. En cuanto a los vv. 31-32, son únicos y requieren estudio. Como vimos, Lc 22,28-30 es una predicción de la suerte que aguarda a los discípulos no desde la perspectiva del escándalo/dispersión, sino desde el punto de vista de la fidelidad y la correspondiente recompensa; para expresarla, Lucas adaptó un dicho Q de Jesús. Las palabras de Jesús a Pedro en 31-32 son también positivas aunque comienzan con un reconocimiento de peligro para los discípulos: Satanás ha deseado cribarlos como trigo. La imagen, que implica arrojar al viento la paja, es aún más violenta que la de la dispersión de las ovejas: Satanás entró en Judas (22,3; cf. Jn 13,27) y ahora está tratando de destruir a todos los discípulos. La tranquilizadora plegaria de Jesús por Pedro, gracias a la cual no ocurrirá tal cosa (v. 32), podría proceder muy bien de la tradición prelucana (cf. *TPNL*, 65; Fitzmyer, *Luke II*, 1421). Que Jesús se dirija a Pedro llamándole “Simón” no es típico del estilo lucano (prelucana es la referencia a Simón de 24,34)<sup>33</sup>; no obstante, Lucas se sirve de la reiteración del nombre personal, comparable a “Simón, Simón”, en el intento de persuasión de 10,41. La implicación, pues, es que, así como Mt 16,18 promete a Pedro un papel fundamental de la futura Iglesia, y Jn 21,15-17 le garantiza la función pastoral de cuidar el rebaño de Cristo, este pasaje lucano prevé que él confirmará a sus hermanos cuando se haya *vuelto* (*epistrephein* considerado como reflexivo), presumiblemente una vez recuperado de las negaciones que Jesús está a punto de predecir. La función de confirmar o vigorizar puede estar relacionada con el liderazgo que muestra entre los Doce en Hechos. Así pues, al igual que tomó la predicción positiva sobre el destino de los discípulos de una tradición anterior, Lucas ha tomado probablemente esta promesa positiva de una anterior tradición de Pedro.

Un aspecto de particular interés es que Lucas y Juan, por diferir en este pasaje entre sí y también de Marcos/Mateo, podrían reflejar en vocabulario y

<sup>33</sup> Algunos estudiosos sostienen que Lucas prefirió aquí “Simón” a “Pedro” porque el personaje aludido no tiene todavía la firmeza que justificaría su designación con el nombre derivado de *petra* (“roca”); adquirirá tal firmeza una vez que haya sido fortalecido mediante la plegaria de Jesús y que se le haya superado la prueba de las negaciones. Pero el uso lucano no justifica esta teoría en otros casos: tres versículos después (22,34), el Jesús lucano se dirigirá a “Pedro”; por otro lado, es a “Simón” a quien se aparece el Señor después de la resurrección (24,34).

tema el episodio de 2 Sm 15, en que David huye de Absalón, cuya marcada influencia en la escena del monte de los Olivos hemos tenido ocasión de considerar. Inmediatamente antes de cruzar el valle del Cedrón y subir la pendiente del monte de los Olivos, David habla a Itay el de Gat, previniéndolo de que ni él mismo (David) sabe *adónde va a ir*, por lo cual Itay *no debe ir con él*, sino *volverse* y tomar a sus *hermanos* (hombres) consigo. Itay protesta: “Dondequiera que mi *señor* vaya, *para muerte* o para vida, allí estará tu servidor”. La cursiva marca las similitudes con Lucas y Juan; pero, mientras que en 2 Sm 15,22-37 David cede y deja que Itay y sus compañeros vayan con él, sólo más tarde Pedro y sus compañeros serán capaces de seguir a Jesús. En el relato del segundo libro de Samuel, otra persona, Jusai el arquita es enviado de vuelta a Jerusalén para que permanezca allí y sirva así de ayuda a David.

*La predicción.* El centro de esta subsección es el dicho, común a los cuatro evangelios, sobre la triple negación de Pedro antes del canto del gallo. Merecen atención algunas diferencias de expresión entre cada una de las versiones. Tenemos por un lado que, precisando, Juan señala para las negaciones el próximo canto del gallo. Y por otro lado vemos que Marcos las anuncia para “hoj” y “esta misma noche”; Mateo, para “esta misma noche”, y Lucas escribe “hoj”. Si bien este panorama de los sinópticos podría abonar la hipótesis de Griesbach, según la cual Marcos se sirvió de Mateo y de Lucas y concilió sus diferencias, también puede ser explicada partiendo de la prioridad marcana. Para un judío que empezara a contar las horas de un nuevo día a partir de la puesta del sol, “esta noche” sería ya “hoj” (¿Pascua para Marcos? Véase APÉNDICE II, B). Sospecho que tal cálculo judío fue el primero que estuvo conectado con el dicho. Pero, puesto que no tendría sentido para las personas ajenas a este modo de situar el inicio del día, quizá Marcos consideró oportuno hacer más universalmente inteligible la predicción añadiendo “esta misma noche” (véase la indicación temporal pleonástica de Mc 16,1-2). Luego, cada uno por su parte, Mateo y Lucas habrían simplificado. La omisión de “hoj” en los códices Bezae y Koridethi de Marcos hay que atribuirla probablemente a influencia de la sola referencia temporal de Mateo y Lucas.

La palabra evangélica para “gallo” es *alektōr*, originariamente un término poético pero luego la forma abreviada de *alektryōn* utilizada en los papiros de El Fayum (MM, 21). El verbo con que ha sido traducida la acción de cantar el gallo es *phōnein*, que se refiere simplemente a producir un sonido o tono y puede ser utilizado para emisiones humanas o animales<sup>34</sup>. (El

<sup>34</sup> D. Zuntz, *JTS* 50 (1949) 152-53, afirma, en buena parte sobre la base de indicios de papiros antiguos, que el texto original de Mt 26,34 (y 26,75), en vez del marciano “un gallo cante” (*alektora phonēsa*), contenía “un canto de gallo” (*alektorophōnia*).

término técnico para el sonido del gallo era *kokkyzein*, que se encuentra en el fragmento de El Fayum correspondiente a Marcos.)

Marcos alude a las dos veces que va a cantar el gallo, mientras que los otros evangelios no mencionan este detalle. La primera pregunta que cabe plantearse es si la duplicación era una parte auténtica del texto marciano; la segunda, cuál era su significado, si es que figuraba en ese texto. En Marcos hay cuatro pasajes relacionados con el asunto: 14,30.68.72a.72b. Textualmente, el más dudoso es el referente al canto del gallo (por primera vez) en 14,68. Se puede argüir que, puesto que tres pasajes mencionaban dos cantos del gallo sin que hubiera mención de un primero, algún escriba trató de introducir una mejora insertando uno en 14,68. Wenham imprime un giro al asunto: un escriba, efectivamente, interpoló la referencia a un canto en 14,68 (¿por qué); y, como ya se había mencionado un canto del gallo en 14,72a, la idea de que ésta era una segunda vez afectó a otros pasajes de Marcos. Aunque en los tres casos (14,30.72a.72b) la expresión relativa a los dos cantos del gallo es omitida por el códice Sinaiticus y algunos testimonios en koiné (de ahí la calificación del *UBSGNT* como señal de falta de certeza sobre las “dos veces”), cuenta con el impresionante apoyo del códice Vaticanus y la mayor parte de los manuscritos siríacos, latinos y sahídicos. Por eso creo que *MTC* (p. 114) acierta al defender su originalidad en estos tres pasajes y explicar la omisión como un intento de los copistas de asimilar Marcos a los otros, que cuentan con un solo canto del gallo. Posiblemente, Mateo y Lucas omitieron la expresión marcana “dos veces” como una complicación innecesaria o por considerar de no buen estilo retórico esos números exactos (así Turner, *JTS* 26 [1924-25] 338).

Una cuestión más difícil es la implicación que tenía “dos veces” para Marcos. Mayo (“St. Peter’s”, 369-70) supone que *dis*, “dos veces”, se añadió para crear una asonancia con *tris*, “tres veces”. Brady (“Alarm”, 54) recuerda que el patrón marciano “dos/tres” en referencia a los cantos del gallo y negaciones es una característica de proverbios y parábolas, similar al esquema “tres/cuatro” de Prov 30,15.18.21.29. Por otro lado, la expresión “dos veces” de Marcos podría haber sido entendida como la ligera precisión equivalente a “antes de la próxima aurora”, puesto que está claramente atestiguado en la literatura grecorromana que la aurora o la salida del sol era claramente relacionada con el *segundo* canto del gallo (Aristófanes, *Ecclesiazusae*, 30-31; Juvenal, *Satirae* 9.107.8; Amiano Marcelino, *Res Gestae* 22.14.4). En §27, al tratar sobre las negaciones, diremos más sobre la predicción y lo que implica.

Los sinópticos emplean para “negar” el verbo compuesto *aparnesthai*, que suele considerarse más fuerte que el simple *arnesthai* de Juan, por lo cual puede tener el sentido de “desautorizar” y de “negar”. Pero el verbo



simple es empleado en todos los evangelios en los relatos de las negaciones propiamente dichas (si bien se vuelve a utilizar el verbo compuesto al recordar la predicción). No hay verdaderos indicios de que los evangelistas vieran alguna diferencia de significado.

A excepción de Lucas, los evangelios presentan la predicción como una típica declaración solemne de Jesús. Son frases en cuyo comienzo se utiliza la palabra hebrea *amen* en el sentido de “en verdad” (a diferencia del uso de *amen* como respuesta en el sentido de “así sea”). Desconocidas en los LXX, las declaraciones con “en verdad” se encuentran en los evangelios sólo en labios de Jesús (13 veces en Marcos, 31 en Mateo, 6 en Lucas y 24 [siempre con un doble “en verdad”] en Juan). En Marcos/Mateo, la predicción de la negación es el único dicho de este tipo que aparece en la parte del RP posterior a la última cena; Juan no contiene ninguno entre el final de la cena y la muerte de Jesús, y Lucas presenta uno, pronunciado desde la cruz. Según algunos autores, “en verdad” garantiza la veracidad histórica de que una determinada frase fue expresada por Jesús, mientras que otros atribuyen los dichos de esta clase a los primeros profetas cristianos. Lo cierto es que “en verdad” presta solemnidad a la declaración de que es inicio.

*Rechazo de la predicción por Pedro (Mc 14,31; Mt 26,35).* En Marcos/Mateo, después de la frase solemne sobre la negación antes del canto del gallo, Pedro expresa su disconformidad con las palabras de Jesús, diciéndose dispuesto a morir con él (cf. Lc 22,33; Jn 13,37), y todos (los discípulos) hacen suya esa declaración. Aunque tan gallarda postura no será avalada por los hechos a la hora de la verdad, pone fin a la escena con una nota patéticamente positiva del deseo de Pedro y los discípulos de mantenerse al lado de Jesús aun a costa de sus propias vidas. En Lucas y Juan, donde Pedro ha manifestado su disposición a morir *antes* de las palabras de Jesús sobre el canto del gallo, esa predicción negativa concluye el diálogo directo con Pedro.

Las palabras con que Marcos introduce la réplica de Pedro (“mas él decía vehementemente”) son *ho de akperissōs elalei*. La necesidad de especificar como “Pedro” el *ho* (“él”) de Marcos se refleja en Mateo. El *de* (“mas”, “pero”) acompaña estas palabras de Pedro al igual que acompañó las anteriores (14,29). Mateo, que habitualmente evita los presentes históricos de Marcos (como ha hecho en el versículo inmediatamente anterior a la predicción de Jesús), curiosamente introduce uno en 26,35 para sustituir el imperfecto “decía” de Marcos; además prescinde de *ekperissōs* (“vehementemente”), quizá por considerarla una palabra difícil o excesiva. *Ekperissōs* no se encuentra en ningún otro lugar del NT, ni tampoco en los LXX. No es clásica; está relacionada con las palabras del grupo *periss*, que tienen el

sentido de ser sobrante o abundante<sup>35</sup>. En 7,37 Marcos ha utilizado un más inteligible *hiperperissōs*, “sobremanera”. ¿Tenemos, entonces, que el empleo aquí de *ekperissōs*, “de abundantemente”, es un error gramatical? Joüon (“Marc” 14,31) afirma que es una formación culta con valor de superlativo, puesto que por la época evangélica, *perissōs* funcionaba ya como comparativo (“más abundantemente”, “excesivamente”). Por eso, según Joüon, significaría “fuera de toda medida”, punto de vista que he tenido en cuenta ofreciendo la traducción “vehementemente”.

Las palabras de Pedro a Jesús: “Aunque me sea necesario [*deē*] morir contigo”, contienen una forma de *dei*, palabra empleada en los evangelios sobre todo para la voluntad divina con respecto a Jesús. Se encuentra en la primera de las tres predicciones de los sufrimientos del Hijo del hombre (APÉNDICE VIII, A2). Pedro, que una vez rechazó con vehemencia la necesidad de ese sufrimiento (Mc 8,31-33), es aún más vehemente aquí, al declarar su disposición a compartirlo; pero, por desdicha, no es realista en esta reacción como tampoco lo fue en la anterior. “Sufrir con” los otros discípulos o Jesús era un ideal de los primeros cristianos (2 Cor 7,3; 2 Tim 2,11). Hay un paralelo anterior en Juan (11,16), en el relato sobre Lázaro: “Vayamos también nosotros a morir con [*meta*] él”. La generosidad de Pedro en alcanzar este ideal es contagiosa y logra de los otros discípulos un compromiso similar; de modo que, como en otras ocasiones, Pedro ha servido de portavoz. Pero, aunque “todos” acaban de decir lo mismo, al final de la escena en el monte de los Olivos, “todos huyeron” (Mc 14,50).

#### ANÁLISIS<sup>36</sup>

### A. Predicciones de Jesús sobre los discípulos y Pedro: emplazamiento y función

Anteriormente (§4) avisé al lector de que había decidido por razones prácticas empezar el estudio del relato de la pasión por la escena del mon-

<sup>35</sup> Los escribas tendían a emplear otras palabras más conocidas de ese grupo de Mc 14,31; p. ej., *perissōs* (“excesivamente”) en el códice Alexandrinus; o *ek perissou* (“de abundancia”: Mc 6,51) en los códices Washingtonianus y Koridethi.

<sup>36</sup> Mientras que el COMENTARIO se ocupa de los pasajes evangélicos versículo por versículo, el ANÁLISIS considera la escena en su conjunto; además, en esta parte se evita repetir lo dicho al comentar los distintos versículos. Tras el estudio del COMENTARIO detallado, y antes de abordar el ANÁLISIS, es recomendable que el lector vuelva a leer la traducción de la Escritura ofrecida al comienzo de la escena, para un mejor recuerdo de todo el pasaje.



te de los Olivos en un lugar que Marcos/Mateo llaman *Getsemani*. Aunque esta decisión produce una división más marcada que la pretendida por los evangelistas sinópticos entre la última cena y los acontecimientos desarrollados en el monte, en todos los evangelios se percibe una idea coincidente respecto a lo que en la narración corresponde a un momento posterior a la cena. Obviamente, la dificultad de una clara división entre la última cena y los sucesos posteriores a ella es mayor en esta escena de transición, que traslada la acción del cenáculo al monte. De hecho, sólo en Marcos/Mateo este paso constituye una escena; los otros dos evangelios se limitan a ofrecer una frase que describe el movimiento de un lugar al otro. En Marcos (del que depende Mateo), la escena consiste en dos predicciones a modo de advertencias dirigidas por Jesús a los discípulos (todos se escandalizarán y dispersarán) y a Pedro (triple negación antes de que cante el gallo). Lucas y Juan sitúan en la última cena la predicción a Pedro, así como sus propias variantes (muy diferente en Lucas) de la predicción a los discípulos.

W. M. Ramsay (*Exp Tim* 28 [1916-17] 278) opina que situar estas predicciones en la última cena, y no en el trayecto hacia el monte, es más histórico porque, el camino desde Jerusalén al Cedrón era muy estrecho y en pendiente, lo cual habría obligado a Jesús y sus discípulos a ir uno detrás de otro, en fila india, sin que todos pudieran oír los dichos. Este argumento de tipo histórico no resuelve la cuestión, si bien es posible que, como parte de su visión sombría de la pasión, Marcos elaborase un prefacio consistente en dos predicciones que, más tradicionalmente, habrían sido asociadas con el discurso de la última cena.

Parte de la última cena, en los sinópticos, es la institución de la eucaristía (en cuyo lugar se encuentra en Juan el lavatorio de los pies), con su lenguaje de sacrificio de Jesús por muchos en la nueva alianza. La actitud sumamente positiva de Jesús hacia sus discípulos mostrada en la eucaristía (y el lavatorio) forzosamente tenía que contrarrestar cualquier predicción negativa sobre el destino de ellos<sup>37</sup>. Podemos ver cómo se produce esta neutralización con respecto a una tercera predicción negativa de Jesús concerniente a sus discípulos: la de que va a ser entregado por uno de los Doce (especificado como Judas en Mateo), predicción que Marcos/Mateo sitúan en la última cena (en coincidencia con Lucas y Juan). Puesto que tal vati-

<sup>37</sup> En los dos evangelios donde están situadas en la última cena, las predicciones sobre los discípulos y sobre Pedro son más positivas: en Lc 22,28-34 son positivas hasta en el lenguaje; en Juan, lo son porque están subsumidas en una escena de cinco capítulos donde Jesús, habiendo amado a los suyos, "ahora mostró su amor por ellos hasta el extremo" (13,1).

cinio se refiere a un traidor que está a la mesa con Jesús y mojando un bocado en el plato, no podía ser sacado fácilmente de ese contexto de celebración de una comida. La escena de la última cena, en Mc 14,17-25 y Mt 26,20-29, consiste en el anuncio de la traición seguido de la muestra eucarística de perdón por parte de Jesús. Aunque antes de la cena se nos ha dicho que los jefes de los sacerdotes planean dar muerte a Jesús, y pese a que el derramamiento de su sangre con referencia a la copa sugiere una muerte violenta, la cena concluye con el solemne anuncio: "En verdad os digo que no volveré a beber del fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el reino de Dios [Mateo: 'con vosotros en el reino de mi Padre']", una declaración con un final de triunfo.

El contexto de la cena prepara muy poco para las dolorosas experiencias que seguirán en Marcos/Mateo y culminarán en un grito de Jesús en la cruz: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" Lucas y Juan no necesitan preparar especialmente a sus lectores, porque no tienen esa visión negativa de los elementos humanos de la pasión. En Lucas, Jesús no es abandonado por unos discípulos que oyen; permanece sereno e indulgente todo el tiempo, y sus últimas palabras consisten en un confiado: "Padre, en tus manos pongo mi espíritu". En Juan, los actores humanos son el terciopelo sobre el que resalta un Jesús soberano que da su vida sólo cuando él lo decide (10,18) y cuyas palabras finales corresponden a su soberana decisión de hacerlo: "Consumado está". Para Marcos/Mateo, sin embargo, la pasión es el descenso a un abismo durante el que el mismo Jesús titubeará al verse sin apoyo humano. Será traicionado, abandonado, negado y maldecido por sus discípulos; será calumniado en presencia de las altas autoridades de su pueblo, resueltas a emplear cualquier artimaña para acabar con él; será condenado cínicamente a muerte por el representante de la justicia romana, a sabiendas de que le ha sido entregado por resentimiento. Durante las seis horas de su permanencia en la cruz, todos se burlarán de él; la naturaleza se sumirá en la oscuridad, y las únicas palabras de Jesús, salidas del fondo de su alma, serán acogidas con desdeñoso escepticismo. Se comprende, por tanto, que Marcos, seguido de Mateo, no pudiese dotar a la última cena de una introducción capaz de preparar al lector para una pasión así concebida.

La escena que ahora nos ocupa sirve de modo admirable a ese propósito. Tras abandonar el cenáculo, Jesús se vuelve decididamente negativo en su perspectiva. Aparte de un versículo alentador (Mc 14,28; Mt 26,32: "Después de mi resurrección iré delante de vosotros a Galilea"), Jesús no vuelve a hacer ninguna otra promesa consoladora a sus discípulos antes de su muerte. El sombrío estado de ánimo se manifiesta ya desde las primeras palabras: "Todos os escandalizaréis". ¿Por qué tal pesimismo? ¿Por qué la yuxtaposición de dos predicciones lúgubres, una

relativa a los discípulos y la otra a Pedro? En §2 C1 rechacé la tesis de que Marcos es hostil a las personas o la memoria de los discípulos y Pedro por el tipo de cristianismo que ellos o sus adeptos profesaban (basado en los milagros, en el poder y en el éxito), y que desea dejar patente que ellos abandonaron definitivamente su vocación antes de la muerte de Jesús. El versículo de Marcos recién citado (14,28) muestra lo contrario: aunque sus discípulos van a escandalizarse, Jesús no los abandonará, sino que los reunirá de nuevo como su rebaño. Afirmando que Marcos y sus lectores, como otros cristianos primitivos, probablemente consideraban a los discípulos de Jesús y a Pedro como santos testigos, sobre todo si en la época de composición del evangelio marciano Pedro había sufrido ya el martirio. Pero Marcos utiliza su escrito para subrayar que no resultó fácil a los discípulos hacerse testigos de Jesús, ni lo fueron por su propio ímpetu. Marcos toma muy en serio el dicho citado en 8,34 de que seguir a Jesús implicar cargar con la cruz, y no quiere que el lector se engañe con respecto a la dificultad del empeño. Cuando los discípulos de Jesús que más estrechamente se han relacionado con él, que de hecho ya han empezado a seguirlo, se ven en el trance de acompañarlo a la cruz, se escandalizan y lo niegan. Pedro, en particular, no supo valorar la dificultad de la prueba a que tendría que enfrentarse (“Aun cuando todos... yo no”) e indujo a los otros a asegurar que no se escandalizarían. Sólo después de haber fallado y de que Jesús, tras su muerte y resurrección, los llame una vez más, serán capaces finalmente de tomar la cruz; una cruz que Jesús anunció en 13,9 y que suponía ser conducido ante los tribunales, maltratado en las sinagogas y llevado a comparecer ante gobernadores y reyes por causa de Jesús. Marcos ofrece una pedagogía de la esperanza, basada en el fallo inicial de los más famosos seguidores de Jesús y en el aprovechamiento de una segunda oportunidad por su parte. Quizá pensaba en algunos de sus lectores que habían fallado inicialmente o se habían desanimado ante la idea de la cruz. Lanza advertencias parenéticas sobre el peligro de escandalizarse o apostatar<sup>38</sup> y sobre el exceso de confianza.

Ya he señalado que, aun suponiendo que Marcos hubiese trasladado las dos lúgubres predicciones del contexto de la cena a esta escena de transición, no pudo hacer lo mismo con la predicción sobre la traición por uno de los Doce, puesto que implicaba estar a la mesa, comiendo. Pero, a la luz de lo que he descrito como fines pedagógicos y parenéticos de Marcos, cabe

<sup>38</sup> El peligro de escandalizarse (incluso frente a peligros menores que la persecución) parece haber sido una frecuente preocupación cristiana; véase Rom 14,21; 1 Cor 8,13; 2 Cor 11,29.

suponer que él no estaba interesado en relacionar la predicción sobre Judas con las relativas a los otros discípulos y Pedro. Judas falló definitivamente; los otros acabaron haciendo honor a su promesa. Las tres predicciones son negativas en lo que respecta a lo que los discípulos harán durante la pasión, pero sólo en el caso de Judas es negativo el resultado final. Ni Mc 14,28 ni 16,7 permiten vislumbrar la menor esperanza de que Judas se halle entre aquellos a los que Jesús reunirá como un rebaño en Galilea después de la resurrección.

Las dos predicciones de esta escena tienen una ulterior finalidad en Marcos/Mateo: arrojar luz no sólo sobre las dificultades del discipulado, sino también sobre el misterio de Jesús. En la escena siguiente se nos dará a conocer una notable humillación de Jesús al postrarse en Getsemaní rogando a su Padre que pase de él la hora. Cuando esa plegaria del sufrimiento de Jesús se yuxtapone a la quejumbrosa plegaria del final (“Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”), colorea con tonos de debilidad e impotencia humana el retrato de quien al comienzo y al término de su ministerio es llamado el Hijo de Dios (1,1; 15,39). Los distintos evangelios presentan en diferente proporción la combinación de lo humano y lo sobrehumano en Jesús cuando él se enfrenta a la muerte. Para Marcos/Mateo, un contrapeso a su angustiada súplica es su visión profética que muestra hasta qué punto está en sintonía con el control de Dios sobre cuanto va a suceder, así como su conocimiento de que no puede ser frustrado el plan divino para la victoria. Las dos predicciones efectuadas al comienzo de la pasión se revelarán temporalmente ciertas en el momento en que Jesús sea juzgado y ridiculizado como falso profeta (Mc 14,65, seguido de las tres negaciones de Pedro en 14,66-72). Y dos temas proféticos introducidos en dicho momento (la destrucción del santuario del templo y el carácter de Hijo de Dios de Jesús) serán corroborados al final del relato de la pasión (§43, 44, *infra*). Así pues, hay una atmósfera general de sintonía de Jesús con el plan divino que no debe ser olvidada al considerar sus súplicas a Dios para que lo libre de la hora: una combinación quizá pedagógica para los lectores de Marcos si, ante su propia cruz, no podían evitar clamar a Dios para que los librase de ella.

## B. Los orígenes de las predicciones

Hemos visto que las dos predicciones encajan muy bien en la teología marciana, que aquí es adoptada por Mateo. El emplazamiento de las dos predicciones en la transición a la escena de Getsemaní es un recurso de Marcos para proporcionar una introducción adecuada en tono a lo que sigue. El texto de esta escena refleja lo que los estudiosos reconocen como

estilo marcano<sup>39</sup>. No es sorprendente, por tanto, que algunos autores consideren las dos predicciones (e incluso la tercera, sobre el traidor) como creaciones marcanas. En particular, muchos estudiosos diversos en sus perspectivas<sup>40</sup> afirman que la cita bíblica de 14,27 y/o la declaración relativa a ir delante de los discípulos a Galilea de 14,28 son creaciones o inserciones marcanas que dejan percibir una solución de continuidad, como si el contexto que recibió estos versículos creados o insertados fuese premarcano. Ya he advertido (p. 183, *supra*) de que, en general, soy escéptico en cuanto a la rotundidad con que se decide tal cuestión, sobre todo a la vista de los contradictorios análisis presentados. He señalado paralelos joánicos formulados y situados sin perceptible dependencia de Marcos<sup>41</sup>, los cuales me inducen a pensar que Marcos recibió las predicciones de una tradición anterior, si bien las reelaboró y situó como convenía a su proclamación de Jesús. Entiendo que Juan hizo lo mismo, sirviéndose de una tradición anterior similar (aunque no necesariamente la misma)<sup>42</sup>.

Si las predicciones eran de algún modo anteriores a Marcos y Juan, ¿cuál es su historicidad? La presencia de tres predicciones (Judas, discípulo, Pedro) formuladas casi en el mismo momento de la noche en que Jesús iba a ser arrestado parece artificial. Con fines homiléticos, predicciones efectuadas en diferentes ocasiones habrían sido reunidas en el relato de la última cena, que ofrecía un marco propicio para discursos de Jesús a sus discípulos. Sólo la predicción sobre Pedro tenía una indicación temporal

<sup>39</sup> Por ejemplo, el *hoti* recitativo (“que” con valor de dos puntos: unas cincuenta veces en Marcos) después de un verbo declarativo, también en 14,27.30, donde se cita o declara en estilo directo. Véase n. 31, *supra*, con respecto a la alternancia de *kai* y *de*, y los tiempos verbales para “decir”, incluido el presente histórico.

<sup>40</sup> Bultmann, Dibelius, Gnllka, Grass, Marxsen, Schreiber, Scroggs, Suhl y Taylor, por nombrar unos cuantos.

<sup>41</sup> Si Juan depende de Marcos, ha cambiado el topónimo “monte de los Olivos” (más conocido) por “al otro lado del valle del Cedrón” (18,1). De la predicción sobre los discípulos ha situado el motivo del “escándalo” en 16,1 y el de la “dispersión” en 16,32, reformulando ambos; ha reelaborado la frase “después de mi resurrección... iré delante de vosotros” como “seguidme después” en 13,33.36, y luego ha colocado la predicción sobre Pedro en 13,37-38, en parte considerablemente reelaborada. ¿Por qué?

<sup>42</sup> En la forma prejoánica de la tradición primitiva, las predicciones estaban incluidas en la última cena y, a diferencia de Marcos, Juan las dejó allí. Lucas no muestra conocimiento de la forma en que las predicciones aparecen ahora en Juan, pero hubo contactos *preevangélicos* entre Lucas y la tradición joánica (§2, F3, *supra*). Esto podría explicar por qué Lucas, aun utilizando también de Marcos, prefirió situar las predicciones en la cena. En cuanto al texto de ellas, Lucas se sirvió de Marcos para la relativa a las negaciones de Pedro, pero suavizó esa predicción insertando delante de ella un dicho favorable al papel de Pedro en la Iglesia. Para la predicción sobre los discípulos, Lucas usó un dicho Q con la mención de que se sentarían en tronos (véase p. 178, *supra*).

inherente que hacía poco plausible su formulación en un tiempo anterior. Algunos historiadores discuten la historicidad de las predicciones, basándose en la posición racionalista de que es imposible conocer de antemano el futuro. Pero, en realidad, tal objeción es válida únicamente en el caso de la predicción sobre Pedro. La idea de que los discípulos se dispersarían y no darían la cara por Jesús cuando se produjera el arresto puede ser considerada una conjetura basada en el conocimiento de la debilidad de los discípulos, que hacía poco probable su resistencia, llegada la hora del peligro. En cuanto a la traición, puesto que había sido concertada antes de la cena (Mc 14,10-11), Jesús podía tener algún conocimiento de ella, aunque no supiese quién era el traidor (no es identificado en la predicción marcana [14,18-21]). Pero la exactitud de la predicción sobre Pedro (tres veces antes del canto del gallo) requería presciencia. *Sin embargo, todo este enfoque es dudoso*. Los evangelistas no presentan tales predicciones como conjeturas fundadas, sino como indicativas del conocimiento del plan divino por parte de Jesús. Muchos estudiosos se han dado cuenta de que no se pueden descartar los milagros de Jesús simplemente por consideraciones racionalistas modernas, puesto que las tradiciones más antiguas lo describen como sanador<sup>43</sup>. Históricamente, el fenómeno de Jesús es ininteligible a menos que se reconozca que, desde los primeros días, él era considerado como alguien con poderes sobrehumanos y que, entre la gama de capacidades extraordinarias que le eran atribuidas, figuraba la de conocer el futuro. Estas observaciones no significan que las tres predicciones en discusión deban ser consideradas históricas, sino que no se puede desestimar *a priori* su historicidad desde bases puramente racionalistas.

Un estudio de las predicciones entraña el de la historicidad de los acontecimientos predichos. Finegan (*Überlieferung*, 69-70) cree que las predicciones no son históricas y sí los eventos; pero no todos los estudiosos están de acuerdo en esto. Muy pocos, sin duda, negarían que Judas traicionó a Jesús<sup>44</sup> ni que los discípulos no apoyaron públicamente a su

<sup>43</sup> Véase el estudio de los milagros en *NJBC* 81,89-117.

<sup>44</sup> Sobre las dudosas razones por las que siempre se identifica a Lucas con el traidor (lo que puede ser una mera cuestión de énfasis teológico), Grayston (*Dying*, 399) afirma que los episodios de Judas no pertenecían al RP original. Sin embargo, 1 Cor 15,5 indica que el grupo de los Doce existía realmente en el momento de la resurrección, y el nombre de Judas figura en las cuatro listas de los Doce ofrecidas por el NT. Es sumamente improbable que, sin base en los hechos, los primeros cristianos hubiesen creado una historia tan injuriosa sobre uno de los Doce, y encima sin el menor indicio de rehabilitación. En el relato de la elección de Matías para ocupar el puesto de Judas (Hch 1,13-26) hay detalles antiguos, como la asociación del fin de Judas con el Campo de Sangre, que también se encuentra Mt 27,8 (aunque la asociación es aquí con el resultado de su traición).

maestro en el período comprendido entre su prendimiento y crucifixión<sup>45</sup>. Se discute, sin embargo, la historicidad de las tres negaciones de Jesús por Pedro antes del canto del gallo. Algunos juzgan teatral tal escena, sobre todo cuando tres evangelistas conectan las negaciones con el momento en que, valientemente, Jesús da testimonio ante los sacerdotes: el cabeza de los discípulos niega mientras el maestro confiesa. (Otro detalle impresionante es el de Marcos/Mateo, donde Jesús es escarnecido como falso profeta en el momento en que se está cumpliendo su profecía sobre Pedro.) Pero este contraste dramático, que bien puede reflejar intereses homiléticos, no está relacionado intrínsecamente con la cuestión de la historicidad de las negaciones. Ni son esenciales para la historicidad los detalles de ellas (quién hizo la pregunta; cuál fue exactamente la respuesta; dónde fueron formuladas); porque, como veremos en el Cuadro 3 (§27), varían mucho de un relato evangélico a otro, dada la influencia de la tradición oral. El estudio más amplio, que realizaremos en §27, expondrá las posiciones de autores que, aun considerando la predicción de las negaciones de Pedro como tradición antigua e incluso histórica, opinan que nunca acontecieron las negaciones mismas, porque el relato concerniente a ellas es una creación para presentarlas como cumplidas. Otros sostienen justamente lo contrario: las negaciones de Pedro son antiguas e incluso históricas y dieron origen a una predicción nunca efectuada en realidad. Veremos también el argumento impugnativo, según el cual es difícil de explicar la retención temprana de una predicción que nunca se cumplió, como también es de difícil explicación la creación gratuita de unas negaciones y/o su predicción, que habrían tenido el efecto de difamar a Pedro. En suma, la *función* de las predicciones de Jesús en los evangelios es más fácil de discernir con algún consenso que su origen e historicidad.

Un factor clave en esta cuestión es la influencia de motivos del AT descritos en el COMENTARIO (y no repetidos aquí). El relato de las palabras y actitud de Jesús en este episodio y en el próximo, que tendrá por marco el monte de los Olivos, refleja en parte los últimos capítulos de Zacarías y 2 Sm 15, donde ese monte es escenario de los acontecimientos narrados. Sin embargo, la influencia no es tan directa como para permitir imaginar fácilmente que las *predicciones* (o su cumplimiento) se crearon simplemente partiendo de los pasajes veterotestamentarios. Lo más verosímil es que el prendimiento histórico de Jesús en Getsemaní llevase aparejado el fallo de sus discípulos, concretado eventualmente en huida, negación y traición.

<sup>45</sup> Esto no puede ser refutado por el benevolente silencio lucano sobre su alejamiento de Jesús durante la pasión, ni por la presentación joánica del discípulo amado al pie de la cruz.

¿Cómo se podía conciliar semejante fallo con el plan de Dios para Jesús? El emplazamiento de Getsemaní en el monte de los Olivos hizo que la atención se fijase en pasajes del AT que tenían ese lugar como marco de lo narrado; y como varios de esos pasajes ofrecían motivos que arrojaban luz sobre el papel de los discípulos (traición, abandono), contribuyeron al desarrollo de ese papel en relatos que incorporaban dichos clave de Jesús. El hecho de que diferentes motivos de Zacarías o de 2 Sm 15 aparezcan de diversos modos en Marcos y Juan se explica mejor si mucho de lo utilizado en la formación de los dichos y de los datos básicos contenidos en las narraciones (pero no la formación de los datos) era anterior a los evangelistas.

(La bibliografía para este episodio se encuentra en §4, parte 1ª.)

**Oración en Getsemaní, parte 1ª:  
Llegada y preliminares  
(Mc 14,32-34; Mt 26,36-38;  
Lc 22,40; Jn 18,1b)**

TRADUCCIÓN

MARCOS 14,32-34: <sup>32</sup>Y llegan a un terreno cuyo nombre era Getsemaní; y dice a sus discípulos: “Sentaos aquí mientras hago oración”. <sup>33</sup>Y toma consigo a Pedro, y Santiago, y Juan, y empezó a estar muy inquieto y angustiado. <sup>34</sup>Y les dice: “Mi alma está muy triste, hasta la muerte. Quedaos aquí y permaneced en vela”.

MATEO 26,36-38: <sup>36</sup>Entonces Jesús llega con ellos al terreno llamado Getsemaní; y dice a sus discípulos: “Sentaos en este lugar mientras, retirándome, hago oración allí”. <sup>37</sup>Y habiendo tomado consigo a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, empezó a estar triste y angustiado. <sup>38</sup>Entonces les dice: “Mi alma está muy triste, hasta la muerte. Quedaos aquí y permaneced velando conmigo”.

LUCAS 22,40: Y estando en el lugar, les dijo: “Permaneced orando para no entrar en prueba”.

JUAN 18,1b (después de haber ido Jesús “al otro lado del valle del Cedrón”): <sup>1b</sup>donde había un huerto, en el que entró con sus discípulos.

[<sup>2a</sup>Judas... conocía ese lugar <sup>2b</sup>porque muchas veces Jesús había ido allí junto con sus discípulos.]

[12,27a (final del ministerio público, cuando se han presentado unos griegos, marcando la llegada de la hora): “Ahora mi alma está turbada”.]

COMENTARIO

La referencia lucana de la oración de Jesús en el monte de los Olivos es considerablemente más breve que la de Marcos/Mateo y, en vez de ser

autónoma constituye una escena compuesta con el arresto. Similar es la oración de Jesús ofrecida por Juan no aquí, sino al final del ministerio. Pero, en Marcos/Mateo, la oración de Jesús en Getsemaní tiene su propia autonomía como escena en que hay un desarrollo dramático íntegro. La concentración de los evangelistas en el movimiento indica cómo está estructurada la escena (véase Martin, "Literary Theory", 582-87). La primera mitad de ella consta de tres tiempos, en los que Jesús llega al lugar con sus discípulos, lleva consigo tres de ellos y, finalmente, se adelanta un poco y ora. En la segunda mitad de la escena, tres veces vuelve Jesús al lado de sus discípulos después de orar. La oración tiene aquí un papel principal, porque ayuda a presentar la reacción de Jesús frente a su destino así como la reacción de sus discípulos. Una ojeada al contenido enumerado antes de §4 permite ver que he dividido mis COMENTARIOS a la oración de Jesús en Getsemaní en cinco partes (§6-10), con un ANÁLISIS (§11) que abarca las cinco. Esta primera parte comprende la entrada de Jesús con sus discípulos en "el lugar" (terreno, huerto) donde orará y más tarde, en la noche, será arrestado.

### La llegada de Jesús y sus discípulos (Mc 14,32-33a; Mt 26,36-37a; Lc 22,40; Jn 18,1b)

*Los discípulos.* Este episodio concluye la transición al nuevo escenario desde la última cena. Wilcox ("Denial", 428) opina que Mc 14,32, donde Jesús y sus discípulos "llegan" al terreno llamado Getsemaní, originalmente seguía a 14,26, donde "salieron al monte de los Olivos", y que los versículos intermedios representan un material independiente insertado más tarde. Otros autores, para quienes la oración de Jesús en Getsemaní es un pasaje compuesto mediante la mezcla de dos referencias distintas, tienden a ver en 14,26 y 14,34 una duplicación. Si el "ellos" (Jesús y sus discípulos) implícito en "llegan" de 14,32, lo conectamos hacia atrás con el mismo pronombre de 14,26, implícito en "salieron", entonces deducimos que los discípulos son los Doce, mencionados en 14,17.20, durante la última cena (aunque ahora sin Judas, que reaparecerá en 14,43). Pero Marcos no especifica al respecto, y los intérpretes recurren a la inventiva cuando hablan de los Doce en 14,32 y de los Tres en 14,33<sup>1</sup>. En estos versículos no sólo Marcos no utiliza el término "Doce" para los acompañantes de Jesús,

<sup>1</sup> Cuando Marcos menciona a Pedro, Santiago y Juan nunca los separa de "los Doce", sino siempre de los discípulos: véase 5,31.37; 8,34 con 9,2; 13,1.3. A veces, Andrés aparece con ellos (1,16-19.29; 13,3), de modo que no se puede pensar en un subgrupo fijo de tres.

sino que después de 14,32 no vuelve a emplear "discípulos" hasta después de la resurrección (16,7). Mientras Jesús ore, no actuarán a la manera de los discípulos y, cuando él sea arrestado, huirán y lo abandonarán.

En Mt 26,36, Jesús llega "con ellos" a Getsemaní, en una imagen de grupo compacto no interrumpida cuando Jesús se aparta de ellos para orar. En el v. 37, Mateo habla de "Pedro y los dos hijos de Zebedeo". En la Transfiguración, el mismo evangelista ha mencionado (17,1) a los tres discípulos: "Pedro y Santiago y Juan" –el mismo lenguaje utilizado aquí por Marcos–, aunque, en esa escena, sólo Pedro es importante para Mateo. En el v. 41, el Jesús mateano se dirigirá a Pedro en plural, porque sólo él entre los discípulos tiene un papel representativo.

*El lugar.* Ha habido especulaciones entre los especialistas sobre el camino que habría seguido Jesús desde el cenáculo<sup>2</sup> al monte de los Olivos y Getsemaní. Entre las conjeturas está que atravesó la zona del templo para luego salir por la puerta oriental (DSSW, 320-21) o que descendió por la colina sur de la zona del templo utilizando un tramo de escalera aún perceptible un poco al norte de la iglesia de San Pedro en Gallicantu (lat. para "canto del gallo") y que data de la época de los romanos. Hay en estas conjeturas demasiados puntos dudosos para tomarlas en serio.

Como vimos en la escena precedente, Lucas no recoge ninguna conversación habida durante el trayecto hasta el monte de los Olivos. Similarmente, tampoco Juan contiene diálogo alguno correspondiente al desplazamiento de Jesús y sus discípulos al otro lado del valle del Cedrón (18,1a). En ninguno de ambos evangelios se menciona aquí un nuevo topónimo. Lc 22,40 habla simplemente de "el lugar": una referencia indicativa de que, como dice Lc 21,37, era un sitio del monte de los Olivos al que solía ir Jesús<sup>3</sup>. El mismo modo de referirse a ese sitio se encuentra en Jn 18,2.

En Marcos/Mateo, un diálogo intermedio ha establecido una separación entre los versículos que ahora nos ocupan y Mc 14,26/Mt 26,30, relativos a la salida hacia el monte de los Olivos. (De hecho, el uso por Mateo de "entonces" para comenzar el versículo siguiente da la impresión de que se inicia una nueva escena.) Estos dos evangelios introducen ahora un nuevo nombre: el de un terreno llamado *Getsemaní*, que se convierte en

<sup>2</sup> Generalmente se supone que la casa donde se celebró la cena estaba situada en la cumbre sur de la colina occidental de Jerusalén; es decir, en el lugar tradicional del cenáculo, cerca del punto luego identificado como "la tumba de David".

<sup>3</sup> Para *topos* ("lugar") como un sitio donde ora Jesús, cf. Lc 4,42; 11,1. La expresión aquí empleada, "estando en" (*ginesthai epi*) es muy lucana (3,2; 24,22; Hch 21,35).

especificación de la dirección general “al monte de los Olivos”. Ya vimos que designaciones tales como “monte de los Olivos” y “Cedrón en invierno” tienen resonancias de la huida de David de Jerusalén narrada en 2 Sm 15. “Getsemani” (gr., *Gethsēmani* o, en el código Bezae, *Gesemani*) probablemente refleja el hebreo/arameo *Gat-šēmāni*, lagar aceitero, sin que tenga significado teológico conocido<sup>4</sup>. Por eso hay buena razón para pensar en “Getsemani” como procedente de tradición primitiva y, de hecho, como una reminiscencia histórica. La omisión del nombre por parte de Lucas concuerda con su tendencia a evitar voces y expresiones exóticas de origen semítico. Marcos sitúa dos escenas en Getsemani: la oración de Jesús y su arresto. Quienes insisten en que estas dos escenas constituirían dos relatos separados (véase ANÁLISIS §16 A) argumentan que el nombre era recordado como el *lugar del prendimiento*. El hecho de que Marcos asocie el nombre primeramente con la oración, que Lucas y Juan describan el sitio en general como un lugar al que Jesús había ido antes (¿a orar?) y que el relato joánico del arresto no contenga el nombre sugiere que hace falta más cautela antes de emitir juicios de ese tipo. Si la forma de la tradición conocida por Marcos contenía ya en el relato del arresto al menos una indicación de que Jesús oró la noche en que fue entregado, “Getsemani” podría haber pertenecido al relato compuesto.

En Juan, el lugar recibe el nombre genérico de huerto (*kēpos*, aplicable a un terreno donde se cultivan verduras, flores o árboles). Los Padres de la Iglesia establecían una conexión entre este huerto y el huerto de Edén de Gn 1-3, y algunos comentaristas modernos tienden a pensar que el evangelista tenía ese simbolismo en la mente; sin embargo, poco hay en el texto que dé pábulo a tal especulación<sup>5</sup>. Combinando posibles elementos tra-

<sup>4</sup> A mi juicio, hay que rechazar tanto el antiguo intento de Jerónimo (CC 72.136; 77.253) de conectar una forma del nombre con “valle de fertilidad” (*Gē-šēmānīm*: Is 28,1.4) como la moderna idea de Stanley (Jesus, 131) de que hay una relación simbólica entre pensar aceitunas y la angustia de Jesús. No veo razón para suponer que los lectores de Marcos entendían la etimología de “Getsemani” hasta el punto de ver tal relación.

<sup>5</sup> Stanley y B. P. Robinson se cuentan entre quienes creen percibir ese simbolismo. Si Juan lo tenía en la mente, podía haber empleado el término *paradeisos* de Gn 2,8 para indicarlo. La afirmación de que Áquila cambió esa palabra por *kēpos* carece de importancia: *kēpos* es la voz griega habitual para “huerto”, ¿acaso hemos de pensar en el huerto de Edén cada vez que es utilizada? Es cierto que el evangelio de Juan emplea el simbolismo; pero hay siglos de distancia entre Juan y Padres como Cirilo de Jerusalén y Cirilo de Alejandría, y no podemos suponer que el evangelista compartía sus imaginativas interpretaciones. Un problema similar echa a perder la prueba presentada por Manns (“Symbolisme”, 63ss) de que el pensamiento judío asociaba el huerto de Edén con Jerusalén. Los datos rabínicos que cita son considerablemente posteriores al siglo I, y nada asegura que el evangelista pensase de ese modo.

dicionales premarcanos y prejoánicos, cabe suponer que allí había un terreno o huerto con olivos y un lagar, denominado Getsemani<sup>6</sup>. Josefo (*Guerra* 6.1.1; §6) informa de que los árboles del lado oriental de la ciudad fueron talados durante el asedio romano de Jerusalén (unos cuarenta años después de la muerte de Jesús), por lo cual es imposible saber con certeza en qué lugar exacto del monte de los Olivos se encontraba Getsemani. Desde el siglo IV se venera al pie del monte (donde los olivos crecen más abundantemente que en las zonas más altas), una cueva donde podría haber funcionado un lagar aceitero (*DSSW*, 322-26).

*La acción.* La frase “y llegan a un terreno”, con que Marcos inicia la presente escena, muestra características del estilo marcano. En 14,26.27.30 ya hemos encontrado un uso abundante de la conjunción “y” (gr. *kai*), y este rasgo continúa a lo largo de la escena marcana de la oración con una frecuencia mayor que en las versiones de Mateo y Lucas juntas. Aunque Taylor y Black atribuyen este rasgo a influencia semítica, probablemente tiene más que ver con el estilo de narración popular en griego (el empleo abundante de la conjunción copulativa es característica también de los relatos populares en muchas lenguas modernas), por lo cual carece de especial significación. El hecho de que Marcos refiera la acción empleando el plural sugiere a algunos autores (Taylor, Cranfield, Galizzi) que podría tratarse del relato de un testigo presencial. Pero, como ha quedado dicho con referencia a Mc 14,26, Marcos suele emplear esta construcción para describir los movimientos de Jesús, y no hay que buscar en ella un sentido particular. Ya hemos visto el uso del presente histórico en los verbos declarativos de 14,27.30; ahora es un verbo de movimiento el que está en ese tiempo. La preferencia por el presente histórico en el estilo indirecto no es peculiar de Marcos (más de 150 veces en LXX 1 Sm; 160 en Juan); y, en el griego de la época evangélica, tal tiempo se había hecho cada vez más característico de verbos relativos a hablar, ver, llegar, partir, traer y enviar. Mateo y Lucas suelen desdenarlo como un tanto vulgar, aun cuando en esta escena concreta Mateo imita el presente histórico marcano en un porcentaje sorprendentemente alto. Si bien sería imposible discutir tales rasgos estilísticos en cada versículo de Marcos, lo he hecho en relación con este versículo para subrayar que el estilo marcano raras veces nos dice algo sobre la teología o las fuentes del evangelista.

<sup>6</sup> La hipótesis de que allí estaba la casa de campo de Juan Marcos y de María, su madre (Hch 12,12), es muy imaginativa e incluye la identificación, extremadamente dudosa, del joven semidesnudo de Mc 14,51 (supuestamente levantado en alarma del sueño en algún lugar próximo) como Juan Marcos. Así E. Petavel, *Expositor*, serie 4ª, 3 (1891) 220-32.

En la segunda parte de 14,32, el sujeto pasa del plural al singular; pero, para evitar esa complicación, los otros hacen de Jesús el sujeto principal de toda la acción. Los sinópticos parecen considerar la oración el motivo primordial de la presencia de Jesús allí. En cuanto a los discípulos, o bien se sientan donde están<sup>7</sup>, o bien se ponen también a orar (en Lucas, por una petición de Jesús que se repetirá después de haber orado él y que, por tanto, forma una inclusión). Marcos presenta a Jesús orando solamente en 1,35 y 6,46. No hay que precipitarse, pues, en abrazar la tesis de que estamos aquí ante una creación marcana, y debemos apreciar, en cambio, lo intensas y repetidas que son las referencias a la oración en 14,32.35.39. La mayor parte de los cambios que efectuó Mateo en este punto del texto tomado de Marcos son puramente estilísticos; pero Feuillet (“Récit”, 416) y SPNM 101-02, llaman la atención sobre la inusitada sustitución, en Mateo, del “sentaos aquí” marcana (*hōde*) por “sentaos en este lugar” (adv. *autou*, sólo cuatro veces en el NT). Y señalan como origen las palabras de Abrahán a sus sirvientes antes de alejarse para llevar a cabo el sacrificio de Isaac, en Gn 22,5: “Sentaos en este lugar [*autou*] con el asno. El muchacho y yo iremos más adelante y, después de adorar [al Señor], volveremos junto a vosotros”. (Véase APÉNDICE VI, sobre el sacrificio de Isaac.)

Hay quien argumenta que, cuando Jesús “toma consigo” (*paralambanein*) a Pedro, Santiago y Juan, no hay movimiento desde el sitio (“aquí”) donde él ha pedido a sus discípulos que se sienten (supuestamente, la entrada del terreno, una connotación más clara en Lucas). Parte de la razón para conjeturar que los tres permanecen en el mismo lugar que el resto de los discípulos es el deseo de simplificar respecto adónde “viene” Jesús después de su oración en 14,37.40.43: vuelve a donde está Pedro y, sin embargo, algo de lo que dice parece dirigido a todos los discípulos. Pero hacer un problema de esta cuestión es negarse a admitir el influjo de la narrativa popular: Marcos nunca esperaría que el lector se preguntase si Jesús volvió sólo al lado de los tres, en vez de junto a todos los discípulos. Si hay separación, tiene un efecto dramático; pero la conducta y el destino de los tres y del resto del grupo son los mismos, por lo cual no hay necesidad de diferenciación en la vuelta de Jesús junto a ellos. Al tratar de conocer si realmente Marcos pensaba en la separación del subgrupo, ante todo hay que verificar si “tomar consigo” connota movimiento. Es significativo el contexto que supone movimiento en los otros usos marcanos de *paralambanein* en relación con los discípulos, implícitamente (caminando) en

<sup>7</sup> No existe una verdadera razón para no interpretar *kathizein* (“sentarse”) literalmente en Marcos/Mateo, si bien en Lucas podría tener el sentido de “quedarse”, como en Lc 24,49.

10,32, y explícitamente en relación con Pedro, Santiago y Juan en 5,40 (véase 5,37) y 9,2. Probablemente, pues, por analogía con estos otros pasajes, en el que ahora nos ocupa quiere decir Marcos que Jesús separó a los tres del resto retirándose un poco con ellos. Al menos es así como Mateo (26,36: “retirándome”) entendió Marcos. La objeción de que dos separaciones carecen de sentido, puesto que en Mc 14,35 Jesús se aparta *inmediatamente* de los tres, por lo cual habría actuado ilógicamente al tomarlos consigo, no tiene en cuenta que Marcos está dramatizando la situación de Jesús: cada vez más aislado de apoyo efectivo, incluso del representado por las personas más cercanas a él.

*Los discípulos nombrados.* En el análisis (§11 A3) reconoceré que considero imposible decidir con seguridad si la mención de Pedro, Santiago y Juan es una creación marcana, si procede de la tradición premarcana<sup>8</sup> y/o si es histórica. Más seguro e importante es que los tres discípulos son nombrados porque desempeñan un destacado papel en el curso de la narración de Marcos. La escena de Getsemaní ha sido comparada a menudo con la Transfiguración (Mc 9,2-10), donde Marcos emplea virtualmente el mismo vocabulario que ha usado (9,2) al describir a Jesús tomando consigo a Pedro, Santiago y Juan para ir con ellos a un monte elevado. Él les es revelado a través de Dios como “mi Hijo amado” (9,7), y en Getsemaní se dirige a Dios como “*Abba*, Padre”. La reacción de Pedro ante Jesús transfigurado es referida de este modo: “Pues no sabía qué decir, porque estaban muy asustados” (9,6). Más tarde, la reacción de los discípulos ante Jesús en Getsemaní será descrita así: “Porque sus ojos estaban muy cargados y no sabían qué responderle” (14,40). (Kenny, “Transfiguration”, 445-48, señala que la escena mateana de Getsemaní tiene paralelos con la Transfiguración marcana [17,1-9], pero no los mismos que se encuentran en Marcos. En Mateo, Jesús cae sobre su rostro, del mismo modo que en la Transfiguración los discípulos caen de bruces [17,6], y la frase “mientras estaba aún hablando” aparece también en 17,5 y 26,47, aunque es diferente la persona que habla. Lucas no menciona a Pedro, Santiago y Juan en el monte de los Olivos, y su escena no tiene *evidentes* paralelos con su relato de la Transfiguración [9,28-36]; sin embargo, 9,32, en la Transfiguración lucana, es paralelo de la declaración marcana en Getsemaní [14,10] respecto a que los ojos de los discípulos estaban “cargados” de sueño.)

¿Cómo deben ser entendidos los paralelos entre la presencia de Pedro, Santiago y Juan en la escena marcana de Getsemaní y las anteriores apa-

<sup>8</sup> También se discute si la mención de esos nombres es premarcana en los otros dos pasajes en que aparecen: Mc 5,37 y 9,2.



riciones de los tres en Mc 5,37-43 y 9,2-10? De la comparación con las otras dos escenas, algún autor (p. ej., Kelber, "Mark 14", 169) relaciona la presencia de los tres en Getsemaní con el "secreto marcado", como si estuvieran recibiendo alguna revelación importante. Pero ¿es esto tan claro? Sólo en Mc 9,7 reciben Pedro, Santiago y Juan una revelación: la que les llega sobre Jesús a través de Dios. En 5,37-43 son testigos del poder de Jesús sobre la muerte. Pero ¿era ese poder milagroso tan diferente de otras manifestaciones de él sobre tormentas, enfermedades y demonios (de las que los discípulos y otros fueron testigos) como para que fuese considerado como una notable revelación transmitida con especial reserva? En la escena de Getsemaní, los tres no reciben revelación alguna; simplemente son testigos de la angustia de Jesús. Lo que tienen en común las tres escenas no es la revelación sino la presencia testimonial. Pedro, Santiago y Juan vieron a Jesús actuando con todo su poder en 5,41-42, oyeron a Dios presentarlo como su Hijo en 9,7, y a Jesús decir que el Hijo del hombre debía sufrir mucho en 9,12; pero ahora están muy cerca de él en un momento en que se halla angustiado y abatido, en que no recibe respuesta verbal de Aquel a quien llama Padre y en que pide ser librado de la hora o copa del sufrimiento. Más específicamente, la proximidad de Pedro es importante: ha asegurado que no se escandalizará (14,29); sin embargo, no será lo bastante fuerte para velar una hora. La cercana presencia de Santiago y Juan es importante también: son los mismos a los que Jesús retó en 10,35.38: "¿Podéis beber la copa que yo bebo?" Entonces dijeron que podían, pero ahora se darán de cara con su propia debilidad. Y el mismo Jesús que les lanzó tal reto acabará rogando: "Aparta de mí esta copa". Además de describir la lucha interior de Jesús frente al mal, Marcos muestra que los más destacados discípulos nunca entendieron la gloria de Jesús ni su angustia.

### Jesús inquieto y angustiado (Mc 14,33b-34; Mt 26,37b-38)

Si nos concentramos en Marcos/Mateo, vemos que la atmósfera del presente episodio (§6) ha cambiado con respecto a la de §5 que le sirvió de introducción. Allí, en una serie de profecías, Jesús mostró conocer de antemano la suerte que aguardaba a sus discípulos y, por tanto, lo que iba a suceder por voluntad de Dios: se dispersarían y lo negarían. Ahora, a pesar de tales predicciones, parece buscar en ellos apoyo humano así como su oración. Este cambio está relacionado con una angustia de Jesús que Mc 14,33 describe gráficamente: "Empezó a estar muy inquieto [*ekthambeisthai*] y angustiado [*adēmonein*]" . Muchas veces, en el NT griego, "llegar a", "empezar" (*erchesthai*) es virtualmente el auxiliar pleonástico de un infini-

tivo<sup>9</sup> y no debe ser traducido. Aquí, sin embargo, Marcos no se limita a referir que Jesús estaba grandemente afligido, sino que desea señalar que esa congoja surge al afrontar Jesús su destino. (El estado de ánimo tiene un paralelo parcial en los "grandes gritos y lágrimas" mencionados en Heb 5,7.)

Hay muchas descripciones veterotestamentarias de los sufrimientos del justo que suplica a Dios, especialmente en los Salmos (22; 15; 31; 10; 39; 13; 43,2.5; 55,2-6; 116,10-15). En el siguiente versículo de Marcos (14,34), el mismo Jesús evocará un salmo; pero los dos verbos con que 14,33 describe la angustia de Jesús no proceden de los salmos mencionados. *Ekthambeisthai*, "estar grandemente angustiado", se encuentra en LXX Eclo 30,9, y en el NT es peculiarmente marcado<sup>10</sup>. Indica una profunda conmoción, expresada físicamente ante un suceso terrible: un miedo escalofriante. *Adēmonein*, "estar afligido", tiene la connotación de estar separado de los demás, una situación susceptible de producir angustia. No se encuentra en los LXX, sino en la versión de Símaco de Sal 61,3, donde Águila lee *thambeisthai*. No sorprendentemente, Lucas (que nunca atribuiría conflicto psicológico a Jesús) omite toda la descripción marcada; y Mateo, por su parte, suaviza el primer verbo, dejándolo en *lypeisthai*, "estar triste" (que concuerda con el versículo siguiente, donde el alma de Jesús está muy triste, *perilypos*).

¿Cuál es la causa en Marcos (y, con una leve atenuación, en Mateo) de esa profunda angustia de Jesús? Por fuerza ha de estar relacionada con su destino inminente, planeado por sus enemigos desde 14,1.11, y que ha mostrado conocer en 14,20.24.27. Aunque difiere el vocabulario, la situación es aquí semejante a la descrita en Sal 55,5-6: "Tengo el corazón encogido, me asaltan pavores de muerte, el miedo y el temblor me invaden, y estoy sumido en el terror [LXX: las tinieblas]". Pero, ¿qué aspecto concreto de ese destino angustia a Jesús?<sup>11</sup> En el presente contexto, Marcos/Mateo no han dicho que Satanás haya entrado en Judas; por tanto, no debemos buscar la causa en ello. ¿Hay que buscarla en la idea del dolor físico o, como podría desprenderse del contexto, en un sentimiento de abandono por todos los que le han sido más próximos? Hay estudiosos que se centran en el temor a padecer una muerte que implique maldición

<sup>9</sup> J. W. Hunkin, *JTS* 25 (1923-24) 390-402.

<sup>10</sup> Mc 9,15; 14,33; 16,5-6. Para *thambeisthai* (*thambain*), cf. 1,27; 10,24.32.

<sup>11</sup> Véase Lc 23,3.31 y Jn 13,2.27. Los puntos de vista discutidos en el texto proceden de un gran conjunto de escritos sobre la cuestión (cf. J. W. Schwartz, "Jesús", para un catálogo de soluciones), la mayor parte de los cuales analizan al Jesús de Getsemaní psicológicamente (tomando el RP como histórico) o teológicamente (a menudo sirviéndose de otra cristología del NT o posterior a él).

(Gál 3,13) y devenir pecado (2 Cor 5,21). Otros ven la situación sintéticamente: “El abandono del Hijo del hombre, que es también el siervo doliente de Is 53,1” (Taylor, *Mark*, 552); o bien señalan como motivo el encontrarse Jesús desprovisto de ese bien, Dios, que podía llenar su vida (Léon-Dufour, “Jésus”, 256). Y hay quien, como Szarek (“Critique”, 114), atribuye la angustia de Jesús a incertidumbre sobre el valor o sentido de su muerte. A mi juicio, esa angustia debe ser relacionada con el contexto escatológico de su sufrimiento y muerte, perceptible a través de 14,53-58, cuando ruega para que le sea ahorrada la hora y la copa y previene sobre la prueba (cf. *infra*).

En Mc 14,34, Jesús expresa su angustia en discurso directo: “Mi alma [*psichē*] está muy triste [*perilypos*], hasta la muerte”. Aunque Mateo contiene las mismas palabras, su “entonces” inicial da la impresión del paso a un grado superior de angustia. Antes, en Mc 14,18-19, tras predecir Jesús la traición, sus discípulos empezaron a “entristecerse [*lypeisthai*]”; ahora que el resultado de la traición se hace inminente, Jesús está “muy triste”. El “alma” es la persona en su conjunto, el “yo”, como se puede ver por el paralelismo en un versículo de los Salmos (42,6; véase también 42,12), de cuya primera línea se hace eco el Jesús marcano:

¿Por qué estás tan triste [*perilypos*], alma mía?  
¿Por qué me inquietas [*syntarassein*]?

El versículo siguiente (42,7) continúa: “Mi alma está turbada [*tarassein*]”. (Es interesante comprobar que estos versículos tienen resonancias en un himno de Qumrán escrito quizá por el mismo Maestro de Justicia: 1QH 8,32: “Mi alma está hundida dentro de mí”.) Aunque Kelber (“Mark 14”, 178) pone en duda la conexión entre Marcos y este salmo, está confirmada implícitamente por el eco de Sal 42,7 en Jn 12,27 (dentro de una sección de Juan en la que hay varios paralelos de esta escena): “Ahora está turbada [*tarassein*] mi alma”. En §5 vimos que 2 Sm 15 era la fuente de la que tomó la tradición marcana el motivo del monte de los Olivos, y Juan “al otro lado del Cedrón en invernada”. Si Marcos y Juan reflejan aquí el mismo salmo al hablar el primero de mucha tristeza y el segundo de turbación, entonces muy probablemente debemos pensar en una asociación preevangélica de esos pasajes de la Escritura con la descripción de la angustia de Jesús al ver próxima su muerte. En Juan (12), naturalmente, Jesús vence de inmediato tal estado de ánimo, por lo cual el reflejo veterotestamentario se convierte en medio de destacar una determinación triunfante (cf. §7, *infra*).

Si la primera parte de la declaración de Jesús en Mc 14,34 procede de un salmo relativo al justo doliente, ciertos autores, como Schenke (*Studien*, 546), sitúan el origen de “hasta la muerte” en la misma fuente. Algo

similar a tal idea puede encontrarse, por ejemplo, en Sal 31,10-11: “Mi vista está turbada [*tarassein*]... también mi alma; mi vida se consume en aflicción”. Pero la expresión “hasta la muerte” no figura en esos pasajes. Entre las interpretaciones acerca de su sentido, cabe señalar: a) Grado: aflicción a escala del producido por el sentimiento de inminencia de la propia muerte, es decir, “la gran congoja de que voy a morir”. A la luz del conjunto del dicho del Jesús marcano es interesante Sal 55,5: “Mi corazón estaba agitado [*tarassein*] dentro de mí, y me asaltaron los pavores de la muerte”. b) Consecutivo: la aflicción lo acerca a la muerte, esto es, “mi tristeza es tal que me está matando”. c) Final: aflicción que origina un deseo de morir, o sea, “tan triste que ansío la muerte”. En 1 Re 19,4, Elías deja a su sirviente atrás, va al desierto y exclama: “Basta... quítame la vida”. d) Temporal: la tristeza dura hasta la muerte, es decir, “muy apenado hasta que acabe muriendo”. Éste es el sentido reflejado en la Vulgata.

En c) y d) –que en cierto modo se solapan, puesto que un sentido puramente temporal no carecería de insustancialidad– la muerte se convierte en una anticipada y deseada liberación del sufrimiento. Se aproxima a Marcos en las palabras la frase de LXX de Jon 4,9 (*lypeisthai heōs thanatou*) donde (véase 4,8) Jonás quiere decir: “Estoy tan abatido por la tristeza que deseo la muerte”. Finegan (*Überlieferung*, 70) y Boman (“Gebetskampf”, 271) no dudan en afirmar que Mc 14,34 es una combinación de Sal 42,6 y Jon 4,9. Entre quienes se inclinan por el sentido final de “hasta la muerte” cabe mencionar a Bultmann, Gnllka, Héring, Klostermann, Lohmeyer, Schenke y Schweizer. Daube (“Death”, 96-98) apunta al modelo del profeta cansado que pide la muerte como liberación, como en los casos de Moisés (Nm 11,15), Elías (1 Re 19,4) y Jeremías (Jr 20,14-18). Sin embargo, J. Weiss (*Schriften* I, 194) acierta al objetar que la interpretación final no se ajusta al contexto porque en su oración Jesús no pide la muerte, sino ser librado de ella (objeción compartida por Pesch, *Marcus* II, 389, en su rechazo a la posición de Héring y Daube). No me parece convincente la contrarreplica de Héring, según la cual Jesús temía morir en la cruz, pero habría querido morir en Getsemaní.

La otra interpretación, defendida hasta tiempos recientes por la mayor parte de los comentaristas (Lagrange, Loisy, Swete, Taylor), se encuentra entre a) y b) y cuenta con buen apoyo bíblico. Por ejemplo, Jue 16,16 presenta a Sansón “aburrido de la vida” porque Dalila insistía en preguntarle día tras día. Eclo 37,2 pregunta: “¿No es una tristeza hasta la muerte cuando tu compañero o amigo se trueca en enemigo?” (Recordemos que un amigo de Jesús, Judas, trata de hacer algo hostil contra él.) En un contexto de estar rodeado de enemigos por todas partes, Eclo 51,6: “Mi alma estaba cerca de la muerte; mi vida estaba abajo, al borde del sheol”. Si Jesús es el profeta cansado en Marcos/Mateo, se debe en parte a que ve con anticipa-

ción a sus discípulos escandalizados y dispersos como consecuencia de su arresto y muerte, después de haber sido traicionado y negado por ellos. La sola idea de que esto va a suceder es suficiente para matarlo, y por eso pedirá a Dios que le ahorre tal suerte.

De ahí que diga a Pedro, Santiago y Juan: “Quedaos aquí y permaneced en vela”, mientras él se adelanta a hacer su petición. “Quedaos aquí” concuerda con el “sentaos aquí” dirigido a todo el grupo de discípulos en 14,32: en ambos casos estamos ante imperativos aoristos de verbos durativos, que encierran la idea de acción continua. “Permaneced en vela”, un imperativo presente de *grēgorein*<sup>12</sup> que pone el acento en la necesidad de duración, constituye una petición adicional dirigida a los tres. (Nótese que Mt 26,38 tiene una expresión añadida, “velando *conmigo*”, que corresponde a “llega *con ellos*” de 26,36 y expresa solidaridad.) ¿Cuál es la razón específica por la que Jesús pide a los tres que velen? He aquí algunas de las que se apuntan: a) Como parte de la vigilia pascual, ya Ex 12,42 dispone una noche de “guardia” en honor del Señor por todas las generaciones. Hay quien se remite a legislación rabínica (posterior), según la cual el grupo pascual, o *habura*, podía permanecer intacto si algunos se dejaban vencer por el sueño, pero no todos quedaban dormidos; se comprende, pues, el interés en que los tres se mantuvieran en vela. Pero (cf. APÉNDICE, II A) es aventurado tratar de encontrar motivos pascuales después de la última cena, puesto que Marcos y Mateo parecen olvidar esa fiesta una vez que la cena ha concluido. ¿Había alguna posibilidad de que los lectores de Marcos, que parecen tan poco informados sobre las costumbres judías, percibieran tal relación? b) Para que fueran testigos de su oración o de su congoja. Aunque los tres discípulos devienen en efecto testigos de un momento de abatimiento en la vida de Jesús después de haber presenciado su gloria, no hay una clara conexión entre ello y la exhortación a velar. *Grēgorein* implica aquí permanecer físicamente despierto, pero también tiene el sentido de alerta religiosa. Las palabras dirigidas a todos los discípulos en 14,32, “sentaos aquí mientras hago oración”, están más claramente vinculadas a una presencia de la oración de Jesús que “permaneced en vela”. c) Como una medida de protección contra la eventualidad de que lleguen los enemigos y le puedan sorprender. Sin embargo, en Mt 26,51-54 Jesús se muestra contrario a que sus discípulos opongan resistencia. d) Como un gesto de amistad para que Jesús no esté solo. La adición en Mateo de “conmigo” dirige la frase en esta dirección y subraya la unión entre

<sup>12</sup> También en Mt 26,38. Pero allí P<sup>37</sup> (ca. 300 d. C.) tiene una forma del verbo *egrēgorein*, constituido secundariamente; y J. N. Birdsall, *JTS* NS 14 (1963) 390-91, opina que es original.

Jesús y sus discípulos. e) Como una actitud requerida por el contexto escatológico de la muerte de Jesús. Comparable al triple uso de *grēgorein* que hace aquí Marcos (14,34.37.38) es la triple utilización de ese verbo en la parábola del portero que pone fin al discurso escatológico de Mc 13. La atmósfera se establece en el versículo inicial (13,33): “Mantened los ojos abiertos y velad, porque no sabéis cuándo es el tiempo señalado [*kairos*]”. La parábola habla de un amo que se ha ido de su casa, dejándolo todo en manos de sus sirvientes y ordenando al portero que vigile. El amo puede volver en cualquiera de las cuatro divisiones de la noche (a primera hora, a medianoche, al cantar el gallo o en la madrugada) y no debe encontrarlos dormidos. Jesús concluye la parábola (13,37) con la recomendación: “Lo que a vosotros digo, lo digo a todos: Manteneos en vela”. Ciertamente, el contexto de Getsemaní en Marcos, donde Jesús volverá tres veces al lado de sus discípulos y los hallará dormidos (así como la posterior escena de Pedro al cantar [por segunda vez] el gallo), favorece una conexión con la parábola. A diferencia de ésta, la escena que nos ocupa no contiene ninguna alusión a la parusía, pero está envuelta en una atmósfera de prueba definitiva, como quedará claro un poco más adelante en este estudio. Si los lectores de Marcos ya habían experimentado otra forma del conflicto escatológico en lo tocante al martirio de los cristianos, la recomendación de mantenerse en vela se habría sentido particularmente apremiante. E incluso desentendiéndose del martirio, podrían haber reconocido como propio el contexto de 1 Pe 5,8: “Sed sobrios y vigilad, porque vuestro adversario, el diablo, como león rugiente, ronda buscando a quién devorar”.

### Proximidad de la prueba (*peirasmos*) en Lc 22,40b

Volvamos ahora nuestra atención, desde la descripción marcano-mateana de un Jesús triste y angustiado, que ordena a sus discípulos que se mantengan en vela, a la muy diferente presentación lucana (Lc 22,40) de la oración de Jesús. Lucas no retrata a Jesús desasosegado, sino muy seguro y que recomienda a sus discípulos que oren, como buscando un acompañamiento anticipado de su propia oración. Antes de entrar a examinar el contenido de esa recomendación a los discípulos (el tema del *peirasmos*), no está de más un comentario sobre la supresión por Lucas de la imagen marcana de Jesús abrumado por la angustia. A pesar de la alta cristología de Juan, el cuarto evangelio (12,27) presenta a Jesús diciendo: “Ahora mi alma está turbada”, precisamente en el contexto de su decisión sobre la hora. Lucas, en cambio, prefiere mantenerse callado sobre el estado anímico de un Jesús que se dispone a rogar que le sea ahorrada la copa. Este evangelista puede reconocer el sufrimiento del Hijo del hombre (9,22.44), pero se niega a describir la reacción interior de Jesús al sufrimiento. El Je-

sús lucano, aunque nada indiferente al dolor ajeno (7,13; 7,38 con 47-48; 10,41; 13,11-12), está tan en paz con Dios que no puede angustiarse por el dolor que recibe (4,29-30; 6,11-12; 13,31-33). Su única preocupación a este respecto es el inevitable castigo divino que, por la injusticia a él infligida, sobrevendrá a Jerusalén (13,33-34; 23,28).

Este retrato lucano está coloreado en parte por el deseo de presentar a Cristo en su pasión como un modelo para los cristianos que afrontan el sufrimiento e incluso el martirio. (Sobre el fuerte sentido martirial en el RP de Lucas, cf. p. 246, *infra*). En 12,11, Jesús ha dicho a sus discípulos: “Cuando os lleven a las sinagogas y ante los gobernantes y autoridades [*exousia*; cf. 22,53], no os inquietéis”. Naturalmente, ante la inminencia de tal eventualidad, no podía mostrar inquietud el mismo Jesús, dando un mal ejemplo. En la p. 282, *infra*, mostraré cómo ciertos aspectos de la escena de Marcos/Mateo causaron escándalo e incredulidad entre los lectores grecorromanos, y Neyrey (“Absence”) ha explicado convincentemente que lo que movió a Lucas a omitir las emociones de Jesús descritas en los otros dos sinópticos fue, en parte, la impresión que esas emociones pudieran causar. Neyrey cita pasajes estoicos, así como de Cicerón y Filón, para demostrar que pasiones como la aflicción [*lypē*] ante el sufrimiento eran consideradas irracionales, pecaminosas y señal de falta de autodomínio. En la misma línea de pensamiento, Kloppenborg (“*Exitus*”) entiende que Lucas adaptó la actitud de Jesús ante la perspectiva de su propio final al modelo de compostura establecido en el mundo grecorromano por la muerte de Sócrates. Sin ir tan lejos, en los LXX se puede encontrar cierto desagrado hacia la aflicción excesiva: textos como Gn 3,17 e Is 1,5 la juzgan como un castigo por el pecado. Y, en Mac 6,8, el malvado rey Antíoco Epífanes estaba grandemente acongojado y *cayó* enfermo de pena, similarmente a como el muy angustiado Jesús cae al suelo. Lucas no quiere dejar su figura al albur de malas interpretaciones. Otros pueden llorar y agitarse por el sufrimiento de Jesús (23,27,48), pero no Jesús mismo. Diciendo a sus discípulos que oren, él se hinca de rodillas y entra en oración. No es casual que Lucas describa a Pablo de modo parecido, puesto que ese misionero aprendió del Maestro. Consciente de que le espera la prisión y el sufrimiento (Hch 20,22), y rodeado de discípulos llorosos, Pablo se arrodilla y ora con ellos (Hch 20,36-37; véase Radl, *Paulus*, 159-68).

Las palabras del Jesús lucano a sus discípulos en 22,40, “permaneced orando para no entrar en prueba [*peirasmos*]”<sup>13</sup>, muestran el tono escato-

lógico que Lucas encontró en “permaneced en vela” de Marcos (14,34). El tema de los discípulos orando por razón de *peirasmos* aparecerá en Mc 14,38 y Mt 26,41, después de haber orado Jesús; Lucas lo adelanta aquí. “No entrar en” [*eiserchesthai eis*] *peirasmos*” es el contenido de la oración que el Jesús lucano recomienda a sus discípulos. De los cuatro evangelios, sólo Lucas (11,1) refiere que los discípulos pidieron a Jesús que les enseñase a orar y que, en respuesta, él les dio el padrenuestro, en el cual figura la petición “no nos llesves a *peirasmos*”. Ahora, dos veces —antes y después de su propia oración—, el Jesús lucano no duda en recomendar a los discípulos que de no entrar en *peirasmos* hagan su petición inmediata. El doble uso de *eis* (“en”) como parte del verbo y como preposición muestra que la cuestión central no es recibir ayuda en el *peirasmos*, sino evitarlo sin más. Feldkämper (*Betende*, 236), que clasifica la expresión como semitismo, opina que “caer en” traduce la idea. Pero Carmignac (“Fais”), partiendo de un estudio de verbos positivos hebreos rechazados, afirma que la expresión significa “entrar en el objeto de” y, por tanto, “sucumbir a”. En otras palabras, lo que puede suceder si entran en *peirasmos* está a la vista. Similarmente, Léon Dufour, “Jésus”, 253-54, habla de entrar en una trampa: una fuerza que puede atrapar.

¿Qué es este *peirasmos* que entraña tal peligro? La palabra en sí tiene diversas connotaciones (cf. Holleran, *Synoptic*, 37), como a) “tentación” o inducción al mal, b) “prueba” mediante una dura experiencia o c) algún peligro específico. Veamos algunos ejemplos del uso bíblico antes de volver a Lucas en particular. Al comienzo del ministerio público de Jesús, los evangelios sinópticos emplean el verbo *peirazein* en el episodio de la tentación de Jesús por el diablo durante los cuarenta días en el desierto. Andrews<sup>14</sup> señala unos orígenes veterotestamentarios, empezando por pasajes como Dt 6-8; 9,9; Ex 34,28; 1 Re 19,8, relativos a las pruebas de que es objeto Israel en el desierto o a las que sufre Elías. Llegó a ser una idea generalizada que Dios prueba a los justos y ellos salen triunfantes. Abrahán en particular es ejemplo del justo fiel en *peirasmos*; y en *Jubileos* 19,1-9, la muerte de Sara constituye la décima prueba a que es sometido el patriarca en su vida. En 2 Cr 32,31, Dios abandonó a Ezequías “para probarle [*peirazein*] y descubrir todo lo que había en su corazón”. Además, abundan los pasajes bíblicos de *peirasmos/peirazein* utilizados con referencia a tentaciones surgidas en la vida normal o cristiana que prueban la fidelidad a Dios (Sant 1,2.13-14; 1 Tim 6,9). En la época antigua, Dios era sentido como el que pone a prueba; pero, gradualmente, seres humanos (Sab 3,5;

<sup>13</sup> En los códices Sinaiticus y Koridethi y manuscritos en minúsculas de la “familia 13” se lee “orad para no entrar”, con un infinitivo con función de imperativo; y H. N. Bate, *JTS* 36 (1935) 76-77, considera la frase como original y de buen estilo lucano.

<sup>14</sup> “Peirasmos”, 230-34, sirviéndose de J. H. Korn, *Peirasmos* (BWANT 72; Stuttgart; Kohlhammer, 1937).

11,9; Eclo 2,1; 33,1; 44,20) o Satanás (Job 1,6-2.14; 1 Tes 3,5) pasaron a desempeñar ese papel. Probablemente en un sentido amplio describe Heb 4,15 a Jesús como alguien que ha sido “tentado/probado en todo, como nosotros”. Sin embargo, pocos especialistas creen que el presente contexto favorece la interpretación amplia de la palabra. Cuando Jesús dijo a los discípulos que orasen para no entrar en *peirasmos*, algo de mayor peligro debía de rondarle por la mente.

En el NT hay ciertos casos en que *peirasmos* se refiere a probar de un modo específico, como la gran prueba escatológica o lucha relacionada con el castigo divino: un contexto que empezó con la proclamación del reino por Jesús, continuó con el anuncio del evangelio por sus seguidores y culminará pronto, cuando el Hijo del hombre venga en poder para destruir las fuerzas del mal. Aunque con diferentes matices, es en este sentido escatológico en el que interpretan el *peirasmos* de la escena de Getsemaní la mayor parte de los especialistas (Beasley-Murray, Dibelius, Dodd, Grundmann, Holleran, Kuhn, Lohmeyer, Nineham, Schniewind, Schweitzer, Taylor, etc.). El agente de la prueba —en Marcos implícito y en Lucas explícito— es Satanás, que lucha con Jesús<sup>15</sup>; y, lo que tiene más importancia, Dios interviene (Barbour, “Gethsemane”, 244-48) permitiendo que suceda esa gran lucha a fin de que el Hijo se alce con la victoria (Heb 4,15; 5,8-9). K. G. Kuhn (“New”, 95-101) nota que el pensamiento del NT tiene cierta semejanza con el de Qumrán, donde Dios permite el decisivo enfrentamiento entre las fuerzas de la verdad y las de la mentira, entre la luz y las tinieblas (1QS 3,20-25; 4,16-19). Un ejemplo de la perspectiva escatológica se encuentra en 2 Pe 2,4-9. Allí, en un contexto de castigo de Dios a los ángeles que pecaron, a la generación del diluvio (con la excepción de Noé) y a los habitantes de Sodoma (con la excepción de Lot) se concluye: “Y es que el Señor sabe librar de *peirasmos* a los que viven religiosamente y reservar a los inicuos para castigarlos el día del juicio”. En el libro del Apocalipsis, Aquel que es el primero y el último, el que tiene las llaves de la muerte y del Hades (1,17-19), dirige en 3,7-13

<sup>15</sup> La presencia satánica es más evidente en Lucas que en Marcos. Lucas presenta este tiempo como el más oportuno para el regreso del diablo, anunciado en 4,13: Satanás ha entrado en Judas (22,3.21), y “el poder de las tinieblas” se deja sentir en el monte de los Olivos (22,53). En un importante estudio, Best (*Temptation*, XXIII) declara que Marcos trasladó a la tentación de Jesús, situada en el primer capítulo de su evangelio, la derrota de Satanás y de los poderes cósmicos presentada en la pasión por otros autores del NT. Yo no creo que este punto de vista haga justicia a la descripción marcana de un ministerio caracterizado por luchas contra demonios a los que hay que expulsar (cf. p. 224, *infra*). Aunque no tan enfáticamente como en Lucas, el *peirasmos* de Getsemaní es en Marcos continuación del *peirazein* por parte del diablo en 1,13.

un mensaje a la iglesia de Filadelfia, en el que, entre otras cosas, dice: “Porque has sido fiel a mi palabra que hablaba de perseverancia, yo te seré fiel en esta hora de prueba [*peirasmos*] que se avecina sobre el mundo entero para probar [*peirazein*] a los habitantes de la tierra” (3,10). Utilizando *peirazein*, Ap 2,10 relaciona los sufrimientos de la iglesia de Esmirna, especialmente la prisión, con una prueba a que la somete el diablo; y 2,9 describe todo esto como *thlipsis*, término para designar las tribulaciones del tiempo final (Ap 7,14; Mc 13,19.24). En 1 Pe 4,12 se habla de “la prueba de fuego que se os viene encima para *peirasmos*”. Y, en Hch 20,19, Pablo se refiere a las pruebas (pl. *peirasmos*) que le han ocasionado las asechanzas de los judíos. Probablemente, *peirasmos* tenía un sentido escatológico en el padrenuestro (R. E. Brown, “Pater”, 248-53), porque “no nos lleses a *peirasmos*” (Mt 6,13; Lc 11,4) es un paralelo de “sino líbranos del Malo”.

Los dos empleos básicos de *peirasmos* que acabamos de describir no son mutuamente independientes en el NT, puesto que, después de la venida de Jesús, las pruebas de la vida cristiana ordinaria tienen una relación con la gran lucha final por el reino. (La existencia de estos dos significados podría explicar la tendencia a emplear *peirasmos* sin el artículo determinado.) En mi “Pater” señalé que, si bien originalmente “no nos lleses a *peirasmos*” tenía un sentido escatológico, lo fue perdiendo de modo gradual para referirse a las tentaciones de la vida corriente. Hay que preguntarse, sin embargo, donde está puesto el énfasis en la escena del monte de los Olivos, cuando el Jesús lucano recomienda: “Permaneced orando para no entrar en *peirasmos*”. ¿Cómo entiende Lucas *peirasmos*? La famosa tesis de Conzelmann de que el ministerio de Jesús está en Lucas libre de Satanás a partir de 4,13 (“Cuando hubo concluido todo *peirasmos*, el diablo se alejó de Jesús hasta el momento oportuno [*kairos*]”) es muy insatisfactoria<sup>16</sup>. También en Lucas, como sucede en Marcos/Mateo, el demonio presenta oposición a la proclamación del reino por parte de Jesús (10,17; 11,14-22; 13,11-17). Si bien durante el ministerio no intenta Satanás la misma clase de ataque frontal que constituyó el *peirazein/peirasmos* de Lc 4,1-13, las escaramuzas con los demonios son lo suficientemente graves para que Jesús las considere *peirasmoi* en 22,28 (de hecho, es la fidelidad durante ellas lo que hace a los Doce merecedores de tronos en el reino de Jesús). Ahora, en el relato lucano de la pasión, Satanás ha reanudado su ataque fron-

<sup>16</sup> S. Brown (*Apostasy*, 5-7) ha dejado claro este punto. No obstante, discrepo de las sutilezas de este autor, entre las figuran la limitación del *peirasmos* de Jesús al cap. 4, a pesar de 22,28, en su idea de que la presente súplica se refiere sólo a un *peirasmos* futuro de los discípulos (no a la lucha de Jesús en su pasión), y su declaración de que la época de la Iglesia no es un tiempo de *peirasmos*, contra lo que se dice en Hch 20,19.

tal: ha entrado en Judas, alejándolo de Jesús (22,3-4); ha reclamado a todos los discípulos para cribarlos como trigo (22,31) y hará sentir su actividad casi tangiblemente como “el poder de las tinieblas” en el arresto de Jesús (22,53).

Por tanto, la escena en el monte de los Olivos es un momento crucial en el gran *peirasmos*. Me parece irrelevante la distinción efectuada por algunos estudiosos de que éste no es un *peirasmos* de Jesús, sino de los discípulos, reduciendo así *peirasmos* a una tentación personal. Si vemos en *peirasmos* la prueba final, tanto Jesús como los discípulos se encuentran abocados a afrontarlas. La petición de Jesús al Padre (sobre la que trataremos luego), “aparta de mí esta copa” (Lc 22,42), es de no entrar en *peirasmos*<sup>17</sup>. No será concedida; pero un ángel del cielo confortará a Jesús para que pueda afrontar debidamente la prueba (22,43-44). La recomendación a los discípulos de que oren para no entrar en *peirasmos* tendrá cierto efecto. Lucas no dice si ellos huyeron o si se les permitió marchar; pero el silencio lucano sobre los discípulos (véase en §44 el estudio de “todos sus conocidos” de 23,49) indica que no tenían fama de haber bebido la copa que bebió Jesús. Probablemente, la idea de fondo es que antes de la resurrección no eran lo bastante fuertes para sobrevivir al *peirasmos*, puesto que Lc 8,13 concibe el tiempo (*kairos*) del *peirasmos* como aquel en que pueden apostatar hasta quienes han escuchado la palabra y la han recibido con gozo. Ciertamente, algunos pasajes citados antes (2 Pe 2,4-9 y Ap 3,10) ven en *peirasmos* una prueba sobrehumana, de cuyos aspectos más destructivos sólo la ayuda de Dios puede proteger a los cristianos (Ef 6,12-13). Marcos (13,19-20) avisa de que la *thlipsis* va a ser como no la ha habido desde el tiempo de la creación y que, de no ser abreviada, no se salvaría nadie. La ayuda divina por medio de ángeles, como la prestada al Jesús lucano, era una característica frecuente de los relatos martiriales judíos e iba a serlo también de los relatos martiriales cristianos. Por consiguiente, cuando los que habían rogado que no se les dejase entrar en *peirasmos* (parte del padrenuestro de Lucas) se veían forzados a entrar en él por el designio de Dios, también recibían ayuda.

<sup>17</sup> Héring (“Simples”, 97-98), renovando una idea de Loisy, explica que, originalmente, dijo Jesús a sus discípulos: “Orad para que yo no entre [lit., ‘yo no entrar’] en *peirasmos*”, y que “yo” fue eliminado a causa de lo embarazoso de un Jesús pidiendo que orasen por él. Esta teoría carece de apoyo textual: no hay ningún otro ejemplo de tal tipo de petición por parte de Jesús. Además, toda la idea es innecesaria: Jesús ruega por sí mismo con respecto al *peirasmos* en su súplica acerca de la copa.

## §7

## Oración en Getsemaní, parte 2ª: Jesús ora al Padre (Mc 14,35-36; Mt 26,39; Lc 22,41-42)

## TRADUCCIÓN

MARCOS 14,35-36: <sup>35</sup>Y habiéndose adelantado un poco, caía en tierra y rogaba que, si es posible, pasase de él la hora. <sup>36</sup>Y decía: “*Abba*, Padre, todas las cosas son posibles para ti: aparta de mí esta copa. Pero no lo que yo quiero, sino lo que (quieres) tú”.

MATEO 26,39: Y habiéndose adelantado un poco, cayó sobre su rostro rogando y diciendo: “Padre mío, si es posible, que pase de mí esta copa. Sin embargo, no como yo quiero, sino como (quieres) tú”.

LUCAS 22,41-42: <sup>41</sup>Y se apartó de ellos como un tiro de piedra; y habiéndose arrodillado, oraba <sup>42</sup>diciendo: “Padre, si quieres, aparta de mí esta copa. Sin embargo, no se haga mi voluntad, sino la tuya”.

[JUAN 12,27B-28A: <sup>27b</sup>“¿Y qué diré? ¿Padre, sálvame de esta hora? Pero para esto he venido a esta hora. <sup>28a</sup>Padre, glorifica tu nombre”.

18,11: (Después de haber dicho Jesús a Pedro que volviera a envainar la espada): “La copa que el Padre me ha dado, ¿no voy a beberla?”]

## COMENTARIO

El movimiento hacia delante iniciado con la llegada de Jesús al terreno (Marcos/Mateo) o lugar (Lucas) del monte de los Olivos continúa en este episodio, que nos lleva al punto central de la escena: la oración de Jesús al Padre. A partir de esta oración, en episodios subsiguientes, volverá Jesús varias veces al lado de sus discípulos, a los que ha dejado atrás.

Al comentar el presente episodio empezaremos por examinar la postura que adopta Jesús para orar, y luego nos ocuparemos del contenido de la plegaria. La serie de subsecciones se ofrece con arreglo a la lista de contenidos inmediatamente anterior a §4.

### Adelantándose, Jesús se postra de bruces o de rodillas (Mc 14,35a; Mt 26,39a; Lc 22,41)

En concordancia con su expresión de angustia y agitación, el Jesús de Marcos/Mateo se ha “adelantado un poco” a los tres discípulos mencionados: un sentido nada habitual en el NT para *proserchesthai*, que normalmente significa “ir hacia”, “acercarse”, y para *mikron*, que, como adverbio, es más a menudo temporal que espacial. Lucas describe una acción similar (“se apartó [*apospan*] de ellos [de todos los discípulos] como un tiro de piedra”) con diferente vocabulario, en su mayor parte característicamente lucano. *Apospan* (de cuyas apariciones en el NT, tres de cada cuatro corresponden a Lucas-Hechos) tiene en griego clásico el sentido de “arrancar”, “separar violentamente”. La interpretación de Plummer, Lagrange y Feuillet sería en este caso: Jesús se separó bruscamente de los discípulos para entregarse a una angustiada oración. Sin embargo, en los papiros (MM, 68), *apospan* no suele tener la connotación de violencia; y en el otro caso intransitivo del NT (Hch 21,1) se alude a una separación pacífica, más conforme a la concepción lucana de Jesús. Ese “como” con el sentido de “alrededor de”, “aproximadamente” (*hōsei*), es lucano en dieciséis de sus veintidós apariciones en el NT. “Un tiro de piedra” se encuentra en griego clásico, pero no en los LXX<sup>1</sup>. Aunque en principio esa distancia permitía a los discípulos seguir en comunicación con Jesús, no es posible juzgar si le veían y oían (Feuillet, “Récit”, 400) o sólo le oían (Fitzmyer, *Luke II*, 1141), y si “un tiro de piedra” implica menos distancia que la indicada por Marcos con “un poco”, lo que permitiría a los discípulos saber cómo oraba Jesús (véase Schrage, “Bibelarbeit”, 24). Poco convincente es el intento de Feldkämper (*Betende*, 237) de relacionar esta descripción de Jesús que se separa un tiro de piedra con el apedreamiento de los profetas (Lc 13,34), o de Esteban, Pablo y Bernabé (Hch 7,58-59; 14,5).

La separación para orar o entrar en comunicación con Dios está atestigüada en el AT (Gn 22,5; Ex 19,17; 24,2.14; Lv 16,17), pero la descripción marcana de Jesús adelantándose implica su alejamiento no sólo fi-

<sup>1</sup> En los LXX, un equivalente podría ser “a la distancia de un tiro de arco” de Gn 21,16.

sico de los discípulos, que ya no pueden acompañar a Jesús cuando él se acerca a su hora. Similarmente, postrarse en tierra de modo reverencial ante la presencia divina cuenta con referencias veterotestamentarias<sup>2</sup>; pero la frase marcana “caía [imperf.] en tierra” continúa la descripción de la angustiada actitud de Jesús, iniciada en los versículos precedentes. (Algunos autores citan como paralelo verbal de Marcos las palabras de Jesús en Jn 12,24: “A menos que el grano de trigo caiga en tierra y muera...”; pero es una imagen diferente.) Con la sustitución de “en tierra” por “sobre su rostro” (expresión igualmente bíblica: Gn 17,3; Lc 17,16), y utilizando el tiempo aoristo para el verbo, Mt 26,39 atenúa ligeramente la imagen marcana de la angustia de Jesús, como ha hecho en 26,37. Lucas también suaviza la imagen ofrecida por Marcos, presentando a Jesús arrodillado (*tithe-nai ta gonata*, “ponerse de rodillas”), postura que es más normal para la oración cristiana en Hch 7,60; 9,40; 20,36; 21,5 (en contraste con Lc 18,11.13, donde el fariseo y el publicano oran de pie). Y es que Lucas tiene interés en presentar a Jesús como modelo de orante para sus futuros seguidores.

### La oración acerca de la hora y la copa (Mc 14,35b-36; Mt 26,39b; Lc 22,42)

Aunque los tres sinópticos presentan a Jesús orando en discurso directo, sólo Marcos describe primero la oración en estilo indirecto, con lo cual la ofrece de ambos modos.

*La doble oración marcana, en discurso directo e indirecto.* Hay una semejanza entre las descripciones indirecta y directa, de lo que constituye el núcleo de la petición de Jesús en Marcos:

14,35: Rogaba que, si es posible, pasase de él la hora

14,36: Decía: “Todas las cosas son posibles para ti: aparta de mí esta copa”

Ya vimos mucho del mismo fenómeno en Mc 14,33-34, donde la angustia era descrita primero indirectamente y luego expresada por el mismo Jesús, si bien difería el vocabulario de los dos versículos. (Véase también la mezcla de estilo directo e indirecto en 6,8-11.) Inevitablemente ha habido especulación sobre si Marcos encontró por separado el contenido del v. 35 y el del v. 36 en tradición anterior y luego los unió, o si encontró uno sólo y creó el otro a modo de comentario. Bultmann, Dibelius, Greeven, Lin-

<sup>2</sup> Gn 18,2; también Gn 19,1 y Jue 13,20, que combinan “en tierra” con “sobre su rostro”, expresión empleada por Mateo.



nemann y Schrage están entre los que optan por la prioridad del v. 35, mientras que Schenke y Wendling consideran anterior el v. 36<sup>3</sup>. Todo este enfoque parece bastante problemático cuando se recuerda que Juan tiene una forma de la súplica de Jesús sobre la hora (12,27-28) y una referencia a la copa (18,11, en el contexto del prendimiento). Salvo que se piense que Juan se sirvió de Marcos y dividió de manera tan extraña el material marciano, hay que admitir la posibilidad de que el contenido de ambos versículos hubiera llegado a Marcos de la tradición preevangélica, aunque luego él adaptase el material con arreglo al presente modelo de discurso indirecto/directo. En cualquier caso, como en los vv. 33-34, la reiteración en 35-36 es un estilo narrativo eficaz, que hace sentir al lector la gravedad de la situación de Jesús. Tanto es así que Phillips (“Gethsemane”, 52) encuentra una especie de alternancia a lo largo de toda esta escena entre la narración (vv. 32a.33.35.37a.39-40) y el discurso directo (32b.34.36.37b-38.41-42), mediante la cual las palabras del narrador enmarcan y subrayan las del personaje. Aunque cabe discutir que la disposición sea tan perfecta, Phillips acierta en gran medida, y en el ANÁLISIS (§11) insistiré en que no debe desdeñarse este recurso literario empleado por Marcos.

La petición indirecta (v. 35) queda atenuada con la condición “si es posible” (cf. también Mc 13,22), y la petición directa del v. 36 tiene la restricción “no lo que yo quiero, sino lo que [quieres] tú”. Tanto la condición como la restricción son necesarias, puesto que Jesús ha indicado tres veces que el sufrimiento, rechazo y crucifixión o muerte del Hijo del hombre obedecen al plan divino (8,31; 9,31; 10,33-34). A algunos intérpretes les parece inverosímil que, después de haber reconocido que esas cosas *deben* (*dei* en 8,31) suceder, Jesús pueda rogar que “pasen”, es decir, que se alejen o desaparezcan (*parerchesthai* en el v. 35 como en Mt 5,18). Por eso ha habido intentos de desvincular de la pasión y muerte la hora/copa de 35-36 o de interpretar el pasaje como que Jesús no rechaza el sufrimiento y el final que se le avecinan. En Robson (“Meaning”) podemos ver un intento de tal naturaleza: lo que Jesús temía era que el sufrimiento en Getsemaní le resultase insoportable y pudiera llevarlo a la muerte antes de alcanzar la cruz (véase también B. P. Robinson, “Gethsemane”; Baldwin, “Gethsema-

<sup>3</sup> E. P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (Cambridge University, 1969) 252-62, presenta estadísticas que muestran cuán difícil es adivinar si un determinado evangelista prefería el discurso directo o el indirecto. En los dos versículos hay elementos de estilo marciano, p. ej., *hina* para introducir discurso indirecto y “si es posible” (cf. 13,22) en el v. 35; *alla* (“pero”) y una elipsis en el v. 36b. Sin embargo, en ambos versículos hay también elementos no habituales en Marcos, como la acción introductoria, en el v. 35, y la combinación del arameo transliterado “*Abba*” con el griego *ho Pater* en el v. 36.

ne”). O se ha argüido (Blaising, “Gethsemane”, 337-38) que Jesús no pidió que no llegase la hora, sino que pasase rápidamente y no fuese prolongada. Similarmente, otros aducen que la copa no significa muerte, sino pecado o cualquier otro mal.

Tales intentos de soslayar un Jesús que pide a Dios que cambie sus planes sobre el sufrimiento y la crucifixión del hijo de Dios pueden ser resultado de un mal entendimiento de la relación entre la oración y la voluntad divina. En la Biblia no se considera irreverente pedir a Dios que cambie de juicio<sup>4</sup>. Moisés intercede para cambiar la voluntad de Dios con respecto a Israel después del incidente del becerro de oro (Ex 32,10-14); Ezequías ruega a Dios que cambie de designio y le conceda seguir viviendo (2 Re 20,1-6). También es digna de ser tenida en cuenta la iniciativa de David en 2 Sm 15,25-26 puesto que, como hemos visto, este capítulo del segundo libro de Samuel tiene claros paralelos con Getsemaní. Habiendo cruzado el Cedrón, que bajaba de invernada, David envía a Sadoc de vuelta a Jerusalén con el arca, como ruego implícito de que el Señor le permita también a él regresar, y si no, “que haga conmigo lo que quiera”, dice David, sometiéndose a la voluntad divina. En 1 Mac 3,58-60, al animar a sus seguidores a conseguir la victoria en la batalla, Judas añade: “Pero tal como su voluntad haya dispuesto en el cielo, así será”. En tales casos, la plegaria no es de rebelión sino de confianza en el amor y la justicia de Dios, que escuchará y concederá la petición si es compatible con su plan general.

*La hora (Mc 14,35)*. Pasemos a examinar las palabras de la plegaria indirecta de Jesús, privativa de Mc 14,35: “... que, si es posible, pasase de él la hora”. La condición del principio no refleja duda de Jesús sobre el poder de Dios, puesto que él afirmará en el versículo siguiente: “Todas las cosas son posibles para ti”. Se trata más bien de reconciliación con el plan de Dios, expuesto en las predicciones de la pasión. La clave es el significado de “la hora”, tema con el que Marcos forma una inclusión en esta perícopa, ya que en 14,41 dirá Jesús: “La hora ha venido: he aquí que el Hijo del hombre es entregado en manos de los pecadores”, indicando así su conciencia de que Dios no ha accedido a la petición. En Marcos, un empleo de “la hora” de modo absoluto y en sentido escatológico se ha efectuado

<sup>4</sup> Daube (“Prayer”) incluso señala un esquema fijo de plegaria judía: a) reconocimiento del poder de Dios de controlar y planear; b) expresión del deseo de que, pese a ello, Dios permita algo no incluido en sus designios; c) sometimiento a la voluntad divina y aceptación de ella si la respuesta es negativa. Pero las pruebas en que se basa tal esquema son posteriores al NT y, de hecho, como indican las referencias ofrecidas en el texto principal, el postulado de Daube no se verifica en todos los casos.



previamente tan sólo en 13,32: “Pero de ese día o de la hora, nadie sabe; ni siquiera los ángeles del cielo ni el Hijo, sólo el Padre”. Pese a que 13,32 es presentado como un señalado ejemplo de dicho genuino de Jesús (puesto que una limitación del Hijo difícilmente podía atribuirse a cristianos), se ha puesto en duda el carácter premarcano del uso absoluto de “la hora” (cf. Linnemann, *Studien*, 28). Si “la hora” fuera de origen marcano, en vez de premarcano, se podría explicar su *amplio* uso en Juan como una derivación directa o indirecta de los tres casos de Marcos, aunque tal derivación requeriría no poca capacidad imaginativa. Un indicio de uso premarcano se encuentra también en Rom 13,11, donde, en un contexto escatológico relativo a la salvación —expresado con la imagen del final de la noche y la proximidad del día—, escribe Pablo: “Sabéis que estamos en el tiempo señalado [*ho kairos*], que ya es (la) hora para que despertéis del sueño”. Aunque el griego *hōra* del pasaje de Romanos no tiene el artículo determinado, presenta sinonimia, en cuanto al sentido, con *el* tiempo señalado. Véase también “la hora” en Ap 9,15.

Esto nos conduce a la cuestión de en qué medida es escatológica “la hora” en Mc 14,35<sup>5</sup>. El *kairos* que es paralelo a *hōra* en el pasaje de los Romanos es claramente escatológico en Dn 11,35.40; 12,1.4, donde describe el tiempo final con grandes batallas y tribulación (*thlipsis*) y la intervención de Miguel para librar al pueblo de Dios. Marcos, en 13,32, emplea “la hora” en aposición especificativa con ese día en que tendrán lugar todos los signos escatológicos: el versículo siguiente (13,33) se refiere a tal momento como *kairos*. ¿Cuánto de esa atmósfera ha pasado a Mc 14,35, si que es no estamos aquí *sólo* ante la hora del destino de Jesús y la hora de su muerte en particular? Recordemos que el Jesús marcano, en sus predicciones sobre la muerte del Hijo del hombre desde la perspectiva del plan divino, de algún modo la relacionó con la venida del reino. (Nótese el modo como es entendido Mc 13,32 en Hch 1,6-7, donde la falta de conocimiento sobre el día y la hora del tiempo final se ha convertido en falta de conocimiento sobre la restauración del reino de Israel.) La idea de que la hora mencionada en Getsemaní es escatológica cobra fuerza cuando nos damos cuenta de que, a lo largo del evangelio marcano, Jesús ha encontrado la oposición de Satanás, de espíritus impuros y de demonios mientras proclamaba el reino (1,13.23.32.39; 4,15; 5,8; 6,6.13; 7,25, etc.). Particularmente importantes son 3,22-27, donde Jesús alude a un reino de Satanás y a la conquista de ese reino, utilizando la imagen de un hombre fuerte al que otro aún más fuerte arrebató sus posesiones, y 8,33,

<sup>5</sup> Entre quienes la consideran escatológica figuran Grundmann, Phillips, Schrage y Taylor; exponentes de la opinión contraria son Kelber, Kuhn, Linnemann y Mohn.

donde la protesta de Pedro de que el Hijo del hombre no debe padecer y morir para cumplir su misión es considerada una idea satánica. (Wiens, “Passion”, considera que en Marcos/Mateo se ve la pasión como comparable a la idea veterotestamentaria de la guerra santa, con la diferencia de que aquí no se puede salir vencedor del modo tradicional y hay que pasar antes por el sufrimiento de la crucifixión.) Unos pocos versículos después de 14,35, el Jesús marcano relacionará la hora con la entrega del Hijo del hombre en manos de los pecadores. Aunque para Marcos la muerte de Jesús está incluida en “la hora”, es también parte de una lucha con los pecadores que constituye un aspecto de la venida del reino. Marcos presenta un momento a la vez histórico y escatológico. El sufrimiento y la crucifixión de Jesús son una prueba física para él pero también parte de una confrontación cósmica.

*La copa (Mc 14,36 y par.)*. La súplica de Jesús de que pase de él la hora, expresada indirectamente en Mc 14,35, debe ser vista como un paralelo de sus palabras directas en el versículo siguiente: “Aparta de mí esta copa [*potērion*]”. En cierta medida, como me explicó D. N. Freedman, las dos peticiones funcionan como elementos coordinados para producir el efecto literario de una endiádis, donde el segundo de esos elementos especifica al primero: “la hora en que va a ser bebida la copa”. Sin embargo, debemos preguntarnos por el matiz que aporta la idea de beber una copa. De las cinco palabras hebreas empleadas en el AT para “copa”, con una sola excepción (“una copa [*sap*] embriagadora” en Zac 12,2), sólo *kôs* es empleada metafóricamente (en unos veinte casos; véase Cramfield, “Cup”, 137); y es *kôs* lo que, en los LXX, traduce *potērion* treinta de treinta y dos veces. A. T. Hanson (*Wrath*, 27-36) muestra que la idea de la copa de la ira es antigua en el Oriente Próximo. El AT registra diecisiete casos en que *kôs/potērion* describe figuradamente la ira o el castigo de Dios que han de beber los culpables. Por lo general, tal imagen hace referencia a castigos históricos (Is 51,17; Jr 25,15-16; 51,7; Ez 23,33; Sal 75,9); pero Ap 14,10 y 16,19 muestran que también la copa de la ira puede tener carácter apocalíptico. ¿Hemos de entender que se pide a Jesús que beba la copa de la ira de Dios contra el pecado, como si Dios fuera a hacerle objeto de la ira?<sup>6</sup> Hay quien arguye que, al beberla, Jesús la convirtió en una copa de bendición (1 Cor 10,16). Hay asimismo quien ve aquí un reflejo de la idea de que, en la crucifixión, Cristo devino maldición (Gál 3,13) o pecado (2 Cor 5,21); pero nada indica que Marcos conociese estas ideas paulinas, y tampoco en Pablo dejan esos pasajes sentado que fuera Jesús el objeto de la ira de Dios.

<sup>6</sup> Esta interpretación relativa a la ira tiene como valedores (entre otros) a Albertz, Blaising, Cranfield, Dellling, Feldmeier, Lane, Lotz, Summerall y Taylor.

En opinión de otros, la copa sobre la que rogó Jesús es su hado o destino. En el AT hay casos en que *kôš* tiene el sentido positivo de valioso lote concedido al que escribe (Sal 16,5; 23,5; 116,13). Por analogía, ¿puede la “copa” tener también un sentido negativo como copa del sufrimiento y de la muerte (así Black, Davies, Fiebig, Surkau)? Encontramos tal uso en traducciones arameas de la Biblia; por ejemplo, probar la “copa de la muerte” aparece en el targum Neofiti de Dt 32,1 y en los targumes Neofiti, Jerusalén II y Fragmentario de Gn 40,23. (Véase Le Déaut, “Goûter”; Speier, “Kosten”; Black, “Cup”.) “La amarga copa de la muerte” se encuentra en el manuscrito A (pero no en el ms. B) del *Testamento de Abraham* 16,12. En el *Martirio de Policarpo* 14,2, la copa es una participación en el martirio de Cristo, que conduce a la resurrección, y en el *Martirio de Isaiás* 5,13 (¿finales del siglo I d. C.?) dice el profeta con respecto a ser serrado por la mitad: “Dios ha preparado esta copa sólo para mí”. Buscando testimonios más antiguos de la copa como muerte dolorosa, algunos intérpretes han apuntado que beber la copa es equivalente a la expresión “gustar la muerte” de Heb 2,9; Jn 8,52, y 4 Esd 6,26. Aún más relacionada con la cuestión que tratamos de dilucidar es la pregunta que Jesús dirige a Santiago y Juan en Mc 10,38-39: “¿Podéis beber la copa que yo bebo o ser bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado?” Cuando ellos dicen “podemos”, Jesús les promete que beberán la copa y serán bautizados. Cuesta pensar que ésta sea la copa de la ira de Dios por el pecado, puesto que, en principio, los discípulos no son invitados a probarla. Así, muchos que sostienen la teoría de la ira para Mc 14,36 señalan que en 10,38-39 se trata de una copa diferente<sup>7</sup>. La interpretación más simple de 10,38-39 es que los discípulos son retados a beber la copa del sufrimiento (nótese el tiempo presente en 10,38), que culminará en una muerte atroz como en el caso de algunos criminales. Se les pregunta si, en su proclamación del reino, estarían dispuestos a ser sumergidos en las aguas de la aflicción, como en las que ya empieza a anegarse Jesús. (Nótese que Rom 6,3 habla de ser bautizados en la muerte de Cristo, y Pablo de llevar en sí el sufrimiento de Cristo.) En cierto modo, este reto a Santiago y Juan es similar al que antes, en 8,34, lanzó Jesús a sus discípulos en general: “Si alguien quiere venir detrás de mí, que... tome su cruz a cuestas y me siga”.

<sup>7</sup> Por ejemplo, Summerall y Crandfield, pero no Delling. Para Feuillet (“Coupe”), tanto la copa como el bautismo apuntan en Mc 10,38-39 a un sufrimiento expiatorio vicario; ahora bien, ¿piensa Marcos en unos discípulos que desempeñan ese papel? Bernard (“Study”) cree que 10,38-39 puede aludir a las tribulaciones que experimentarán los discípulos, y subraya los textos que emplean *baptizein* con referencia a la angustia, culpa, o aflicción de que se siente anegada una persona (Is 21,4).

En cuanto a Mc 14,36, la copa a que se refiere Jesús en su plegaria sería una vez más el sufrimiento de una muerte horrenda como parte de la gran prueba. La connotación de la clásica copa de la ira o castigo de Dios puede tener alguna presencia en Marcos, no en el sentido de que Jesús es objeto de la ira, sino en cuanto su muerte acontecerá en el contexto apocalíptico de la gran lucha del tiempo final, en la que el reino de Dios triunfará sobre el mal. Así pues, las palabras “hora” y “copa” se hallan en el mismo campo general de significado histórico y escatológico y pueden ser relacionadas con la idea de *peirasmós* examinada anteriormente. Al presentar a Jesús pidiendo de sus propios labios que le sea ahorrada la copa que había retado a beber con él a Santiago y Juan, Marcos confirma la dolorosa crisis de Jesús y potencia esa imagen suya de hombre grandemente angustiado, mortalmente triste, y postrado en tierra.

El retrato marcano de Jesús en Getsemaní rogando acerca de la copa cobra todavía más viveza si recordamos una referencia a la copa efectuada en la última cena. Cuando en Mc 14,36 dice Jesús: “Aparta de mí esta copa [*to potērion touto*]”, sus palabras reflejan la descripción de 14,23-24: “Y habiendo tomado [Jesús] una copa [*potērion*], dio gracias [*eucharistein*]... y les dijo: ‘Ésta [*touto*] es mi sangre de la alianza que se derrama por muchos”<sup>8</sup>. Tras haber simbolizado en la cena una completa entrega de sí mediante la copa de vino/sangre, ¡ahora pide Jesús al Padre que le ahorre esa copa! Para algunos autores, tal rectificación aparente exige ser explicada. Para otros ejemplifica un proceso humano de aprendizaje de obediencia por medio del sufrimiento, del que ni siquiera el Hijo de Dios se muestra exento (Heb 5,8; véase análisis en §11) en su deseo de evitar un *peirasmós* que implica morir en una cruz. No es sorprendente que Mc 14,36, junto con sus paralelos, especialmente Lc 22,42, haya pasado a ser en teología el texto clásico para probar que Jesús tenía una voluntad humana, así como una voluntad divina (cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* III, q. 18, a.1.).

En general, las versiones de Mateo y Lucas de la oración están suavizadas con respecto a la marcana. Ambos omiten la petición sobre la hora expresada en discurso indirecto, quizá por considerar tautológica la referencia de Marcos. (De ella, Mateo conserva la frase “si es posible”, convir-

<sup>8</sup> La conexión es aún más estrecha en Lucas entre 22,42: “Aparta de mí esta copa [*touto to potērion*]”, y 22,20: “Esta copa [*touto to potērion*] es la nueva alianza en mi sangre que se derrama por vosotros”. De hecho, Schürmann (“Luke 22,42a”) cree que la oración lucana del monte de los Olivos puede constituir la prueba más antigua de la autenticidad del dicho, textualmente discutido, que pronuncia Jesús sobre el cáliz en la última cena del tercer evangelio.

tiéndola en introducción al ruego sobre la copa; luego, la vuelve negativa y la utiliza en 26,42 como prefacio de la segunda oración de Jesús en Getsemaní: “Si no es posible”<sup>9</sup>.) Aunque los tres sinópticos recogen el ruego de Jesús respecto a la copa, la frase introductoria muestra una atenuación creciente de la petición:

Mc 14,36: “Abba, Padre, todas las cosas son posibles para ti”

Mt 26,39: “Padre mío, si es posible”

Lc 22,42: “Padre, si quieres”

La introducción en Lucas del verbo “querer” (*boulesthai*; treinta y siete veces en el NT, de las que dieciséis corresponden a Lucas/Hechos) merece comentario. Varios autores han estudiado la diferencia de tono entre “desear, deseo” (verbo, *thelein*; nombre, *thelēma*), utilizados en otras frases de la oración de Jesús (enumeradas en la p. 233, *supra*), y *boulesthai*, empleado sólo en primera frase de la oración lucana. Cuando Dios es el sujeto, Lucas prefiere *boulesthai*: tiene el matiz de una decisión divina predeterminada, indicando una mayor deliberación que *thelein* (P. Joüon, *ReschSR* 30 [1940] 227-38; Feldkämper, *Betende*, 239). Así pues, el Jesús lucano se preocupa ante todo por la dirección del plan divino antes de preguntar si, en la ejecución de ese plan, la copa puede ser apartada de él<sup>10</sup>.

Juan llega más lejos que cualquiera de los sinópticos en cuanto a modificar la tradición borrando la distinción entre lo que Jesús desea y lo que es posible o deseable para el Padre. Aun cuando, como en Marcos/Mateo, el Jesús joánico tiene el alma turbada (12,27a), sabe salir airoso del problema de la hora (y resolvérselo de paso al lector) absteniéndose de rogar que se le libre de ella (12,27b). Ocurre este cambio porque, para Juan, esa hora no es principalmente la de un horrendo sufrimiento y muerte en una cruz, sino la de la elevación del Hijo del hombre, que atraerá a todos hacia él (12,32)<sup>11</sup>. Algo similar sucede respecto a la copa: mientras que, en Marcos, Jesús ruega que sea apartada de él, en Juan (18,11) regaña a Pedro porque el uso de la espada podría impedirle beber la copa que el Padre le ha dado.

<sup>9</sup> Además, en la primera oración y en la segunda, Mateo emplea el verbo “pasar”, del ruego marcano sobre la hora, en vez del verbo “apartar”, usado por Marcos para la copa.

<sup>10</sup> Los manuscritos difieren sobre si considerar imperativo o infinitivo el verbo que sigue a “si quieres”; pero, en cualquier caso, el sentido sigue siendo el mismo.

<sup>11</sup> Sobre esta actitud positiva de Juan hacia la hora, véase Léon-Dufour, “Père”, 157-59, 162, aunque no me parece aceptable su traducción (p. 165) de Jn 12,27b: “Padre, haz que atravesase sano y salvo esa hora”.

## Otros aspectos de la oración

Hasta ahora, al tratar sobre la oración de Jesús, nos hemos centrado en la hora y en la copa. Hay, sin embargo, otros dos elementos que requieren atención: las referencias al “Padre” y a la voluntad de Dios.

“*Abba, Padre*”. La versión joánica de la oración de Jesús y las cuatro formas evangélicas del dicho sobre la copa contienen la referencia al Padre, y Marcos llega a combinar el arameo transliterado con el griego en “*Abba, Padre*”. Hay una gran cantidad de trabajos dedicados a estudiar en todos sus aspectos el uso hecho por Jesús del término arameo: su historicidad, su unicidad, sus implicaciones cristológicas... El estado actual del debate, especialmente en lo tocante al componente arameo está recogido con precisión por Fitzmyer (“*Abba*”). El arameo *abbā* no es una forma especial e inédita de vocativo con una terminación adverbial, sino un estado enfático irregular de *ab*, “padre” (uno habría esperado *ābā*). Las tres apariciones neotestamentarias de *abba* (transliteración griega del arameo: Mc 14,36; Gál 4,6, y Rom 8,15) parecen corroborar que esta palabra es una forma enfática utilizada con función vocativa, puesto que la acompañan con su equivalente griego *ho pater*, un nominativo empleado como vocativo<sup>12</sup>. Gran parte del debate está relacionada con la posición de J. Jeremias<sup>13</sup>, para quien es una peculiaridad de Jesús dirigirse a Dios en la oración con el arameo *abbā*, palabra que tiene carácter hipocorístico, es decir, se trata de una designación, íntima, familiar y cariñosa como “papi”, “papaíto” (o “papi-to”). Por tanto, con ello manifestaba Jesús tener una relación familiar, filial, con Dios, más allá de la relación general postulada por el judaísmo de su tiempo. Pero, como no faltan autores discrepantes con la tesis de Jeremias, resultan oportunas ciertas reservas. Echemos una ojeada a los datos.

Tenemos un ejemplo del autor de un salmo-oración, quien, en un manuscrito del mar Muerto (4Q372), se dirige a Dios en hebreo como “Padre mío” (*ābā*); y, en el AT griego, hay varios casos de judíos que llaman a Dios “Padre” o “Padre mío” en su oración<sup>14</sup>. En el griego de los evangelios, Jesús emplea varias expresiones para dirigirse a Dios como “Padre

<sup>12</sup> Es interesante notar que, en la oración de Getsemaní, Mateo y Lucas, que no recogen la forma aramea transliterada, prefieren la forma vocativa griega *pater*, más normal.

<sup>13</sup> Su estudio más conciso es “*Abba*”, en *The Central Message of the New Testament* (Londres: SCM, 1965) 9-30; véase también su *Abba* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966) 15-67, y R. Hammerton-Kelly, *Concilium* 143 (3; 1981) 95-102.

<sup>14</sup> 3 Mac 6,3; Sab 14,3; Eclo 23,1. Sobre estos pasajes y el de 4Q, véase Schuller, *CBQ* 54 (1992) 67-79, esp. 77.

mío” y “Padre” (*pater mou, pater, patēr*), y no podemos suponer sin más que todas representen el arameo *abbā*<sup>15</sup>. De hecho, en los evangelios, el único ejemplo del término arameo transliterado al griego (*Abba*) es la versión marcana de la oración en Getsemaní (14,36) que ahora nos ocupa. En testimonios literarios arameos del período 200 a. C.-200 d. C., *ābī* es la forma normal de dirigirse un hijo a su padre, como entre nosotros “papá”; por tanto la forma diminutiva (“papi”, “papaíto”) debe ser descartada<sup>16</sup>. Sólo en literatura posterior al año 200 d. C. *abbā* sustituye a *ābī* como forma de dirigirse a un padre terreno; e, incluso entonces, no se utiliza *abbā* con referencia a Dios en la Misná, y sólo una vez en los targumes Onqelos y Jonatán (Mal 2,10 es una declaración, no una frase con vocativo)<sup>17</sup>. A la vista de todo lo anterior, hay que admitir que, si históricamente Jesús se dirigió a Dios en arameo como *abbā*, este uso era sumamente raro. Como dice Fitzmyer (“Abba”, 28): “En la literatura del judaísmo palestino, ya sea precristiano o del siglo I, no hay indicios de que se emplease *abbā* en ningún sentido para dirigirse a Dios”<sup>18</sup>.

Dejando la cuestión de la frecuencia del término arameo, pasemos a considerar si realmente se dirigió Jesús a Dios llamándolo “Padre”, así como la implicación teológica de ello. En el AT, cuando la palabra “Padre” (en hebreo o en griego) aparece aplicada a Dios, es casi siempre en relación con Israel como colectividad (Dt 32,6; Is 63,16). Su empleo por parte de individuos es muy raro y sólo ocurre en el último período anterior a Jesús<sup>19</sup>. Fitzmyer (“Abba”, 27) se muestra en desacuerdo con la opinión de Jeremias de que la expresión “Padre celestial” era de uso frecuente en la oración dentro del judaísmo del siglo I d. C. ¿Cómo explicar entonces la impresionante frecuencia con que la palabra “Padre” es aplicada a Dios en el NT? Solamente los evangelios la recogen 179 veces; entre ellas, los casos en que Jesús habla de Dios como “Padre” son 3 en Marcos, 4 en Q, 4 en el material especial lucano, 31 en el material especial mateano y unos 100 en

<sup>15</sup> Por lo general se piensa que el griego *pater* de Lc 11,2 (“Padre” y no “Padre nuestro”, como en la correspondiente oración de Mateo) traduce *abbā*, puesto que Lc 22,42 emplea *pater* para expresar el *abba* de Mc 14,36.

<sup>16</sup> J. Barr, “Abba Isn’t Daddy”, *JTS* NS 39 (1988) 28-47.

<sup>17</sup> Fitzmyer (“Abba”, 29-30) rechaza dos pasajes propuestos por G. Vermes (*Jesus the Jew* [Filadelfia: Fortress, 1981] 210-11). La lectura en *m. Berakot* 5,1 es muy incierta, y *b. Taanit* 23b es de un período muy posterior al NT.

<sup>18</sup> Sin embargo, Jesús se prestó a compartir esta relación con sus seguidores: les enseñó a dirigirse a Dios como “Abba” en su oración (cf. Lc 11,2 en nota 15, *supra*), de lo cual hicieron ellos una costumbre, que transmitieron al mundo de lengua griega (Gál 4,6; Rom 8,15).

<sup>19</sup> Eclo 23,1,4 (griego; hebreo no conservado), y en cánticos como Eclo 51,10 (hebreo) y 1QH 9,35, donde el individuo puede estar hablando colectivamente.

Juan. Por otro lado, estas mismas estadísticas muestran que en el material evangélico posterior se acentúa la tendencia a introducir “Padre” en los dichos de Jesús. Pero el amplio testimonio indica que ningún evangelista inventó tal uso y que éste procede de la tradición preevangélica. La combinación de arameo transliterado y de griego (*Abba, ho Patēr*) en Gál 4,6 y Rom 8,15 implica que los cristianos del mundo griego veían en la forma aramea una expresión venerada. Muy probablemente, dirigirse a Dios en arameo como *abbā* era una práctica histórica y memorable (por lo inusitada) de Jesús, quien reflejaba así ser consciente de lo que había recibido de Dios. Pero reconocer que tal uso tenía un contenido cristológico implícito no es afirmar que, llamando a Dios “Padre” en arameo, Jesús declaraba ser el único Hijo (*monogenēs*) de Dios, formulación que a la que se llegaría tras un considerable desarrollo del pensamiento cristiano. Adecuadamente cauto, pero no minimalista, se muestra J. P. Meier (*NJBC* 78,31) al juzgar la situación: “Hay razón para creer que el sorprendente uso de *Abba* por Jesús expresaba su íntima experiencia de Dios como su Padre y que tal uso dejó una impresión duradera en sus discípulos”.

De la consideración anterior, alguien podría pasar a afirmar que la oración atribuida a Jesús en Getsemaní, con su vocativo “Padre”, sobre todo en la forma marcana “*Abba, Padre*”, debe ser juzgada como las mismas palabras que pronunció Jesús en aquella ocasión. Para apoyar esta idea se suele recurrir a la tradición, recogida en Heb 5,7-8, de que, aun siendo Hijo, “con grandes gritos y lágrimas” dirigió Jesús oraciones y súplicas “a aquel que tenía el poder para salvarlo de la muerte” y que fue escuchado, “de temor”. Esto no es tan simple. En el ANÁLISIS (§11) haré notar que el pasaje de Hebreos presenta un vocabulario muy diferente del de Getsemaní y que la súplica de ser salvado de la muerte, petición escuchada, es también muy diferente de la súplica de ser librado de la hora/copa, petición no concedida. Para llegar a un juicio más matizado sobre la oración de Getsemaní hay que darse cuenta de otras simplificaciones. Contra la historicidad de la oración, los escépticos alegan que los únicos testigos de ella estaban dormidos y además distantes (Jesús se había “alejado un poco” [Marcos/Mateo] “como un tiro de piedra” [Lucas]). A esta objeción un tanto elemental se podría responder desde el mismo nivel que quizá los discípulos estaban aún despiertos cuando rogó sobre la hora/copa. Más importante, sin embargo, es entender el contexto de la oración en Marcos/Mateo. La imagen de Jesús separado de sus discípulos simboliza su falta de apoyo humano; el sueño de los discípulos manifiesta la poca disposición de ellos para afrontar la prueba (*peirasmos*). No sabemos si Marcos (o cualquier otro evangelista) se preguntó si esos discípulos, en la ocasión que él estaba describiendo, habían oído o visto orar a Jesús. De haberse planteado tal pregunta, tal vez habría presentado la escena de modo muy dife-

rente<sup>20</sup>. El pasaje de Hebreos muestra al menos que la oración de Jesús ante la perspectiva de la muerte era una tradición extendida fuera de los evangelios y que cabe, por tanto, atribuirle antigüedad; y es desde la perspectiva de *una tradición atestiguada de oración* como se debe enfocar la oración de Getsemaní. De hecho, Giblet ("Prière", 265-66) ve las palabras de Jesús como un tipo de oración corriente.

Moviéndonos en esa dirección, debemos notar que *Abba, ho Patēr* de Marcos no recoge con exactitud las palabras de Jesús, puesto que sería sumamente extraño que él hubiese hablado al mismo tiempo en arameo y en griego. Esa expresión mixta refleja una forma de oración aramea que probablemente él utilizó, transliterada al griego con vistas a su uso en las oraciones cristianas, y luego, finalmente, traducida al griego para quienes hablaban sólo en esta lengua<sup>21</sup>. (Mateo y Lucas, que no recogen el *Abba* marcano, representan un desarrollo ulterior, en el que al orar se prescinde del término semítico, ajeno al público.) El hecho de que en Gálatas y Romanos aparezca exactamente la misma fórmula indica claramente que Marcos puso en labios de Jesús una fórmula de oración cristiana helenística. Una indicación similar ofrece la segunda frase de la oración de Mc 14,36, "todas las cosas son posibles para ti", paralelo del "si es posible" correspondiente a la súplica sobre la hora de 14,35. Van Unnik ("Alles") ha demostrado que una declaración (apropiada para formar parte de una oración) sobre lo que es posible para un dios no es tanto un tema hebreo como griego o grecorromano, con ejemplos traídos de Homero, Virgilio y Elio Arístides. Los LXX lo introducen a veces donde el TM no lo contenía, como en el caso de Zac 8,6: "Aunque esto pueda parecer imposible [TM: maravilloso] al resto del pueblo, en aquellos días ¿ha de parecerme imposible [TM: maravilloso] también a mí? Oráculo del Señor" (véase también Gn 18,14). Filón (*De officio mundi* 14; §46) afirma: "Todas las cosas son posibles para Dios". Por tanto, el inicio de la oración de Mc 14,36 sería sumamente familiar a los cristianos de lengua griega (van Unnik, "Alles", 36).

*La voluntad de Dios.* El final de la oración de 14,36 se refiere a la voluntad de Dios (la última palabra en Mc 14,36 no es el "yo" de Jesús, sino

<sup>20</sup> Es evidente que tampoco comprenden la naturaleza de la narración evangélica quienes, para responder a la objeción de los escépticos, alegan que el Jesús resucitado, al aparecerse a los discípulos, les contó lo que él había dicho y hecho cuando estaban dormidos (!).

<sup>21</sup> Un esquema similar de oración bilingüe se encuentra en *nai amēn* de Ap 1,7, en *marana tha* ("ven, Señor nuestro") de 1 Cor 16,22 y en *erchou kyrie* ("ven, Señor") de Ap 22,20.

el "tú" de Dios), y un estudio de ese motivo favorece la comparación que venimos realizando entre la oración de Getsemaní y las primeras oraciones cristianas. Se da la prioridad a lo que representa la voluntad del Padre en las tres formas sinópticas del ruego de Jesús sobre la copa (dos veces en Lucas) y en la referencia mateana a la segunda vez que Jesús se aleja de sus discípulos para orar. Las declaraciones con respecto a la voluntad divina pueden ser enumeradas como sigue:

Mc 14,36: "Pero [*alla*] no lo que yo quiero, sino [*alla*] lo que (quieres) tú"

Mt 26,39: "Sin embargo [*plēn*], no como yo quiero, sino [*alla*] como (quieres) tú"

Mt 26,42: "Hágase tu voluntad"

Lc 22,42a: "Si quieres"

Lc 22,42b: "Sin embargo [*plēn*], no se haga mi voluntad, sino [*alla*] la tuya"

Son oportunas unas cuantas observaciones acerca de detalles antes de abordar la cuestión del origen de la oración. La forma de Marcos y la primera de Mateo son elípticas, ya que no hay ningún verbo regido por el pronombre "tú"<sup>22</sup>. Lucas lo ha evitado. Ha flanqueado la frase "aparta de mí esta copa", situando antes y después de ella sendas declaraciones sobre la prioridad de la voluntad de Dios. Marcos y Mateo sustituyen el *alla* inicial, quizá para no repetir ese "pero" en una oración tan corta<sup>23</sup>. Otra coincidencia entre estos dos evangelistas es la frase de Lc 22,42b, "sino la tuya [i. e., tu voluntad]" y "hágase tu voluntad" de la segunda oración de Mateo (26,42). Ambos emplean aquí el nombre *thelēma* ("voluntad, deseo") y una forma del verbo *ginesyhai* ("suceder, llegar a ser, realizarse algo"). Soards (*Passion*, 71-72, 98) atribuye estas coincidencias entre Mateo y Lucas frente a Marcos a la influencia en los dos primeros de una común tradición oral de la oración.

Seguramente, el padrenuestro era parte de esa tradición. Se ha escrito muchísimo sobre él; mi artículo acerca de su contenido escatológico toca brevemente los puntos de comparación básicos entre las formas presenta-

<sup>22</sup> Según Feldmeier (*Krisis*, 243), Marcos no quiere dar a entender que Jesús expresa el deseo de someter su voluntad a la del Padre. La negación no es *mē*, que podía connotar voluntad, sino *ou*, que es más objetiva. Lo que se desprende de la oración es que se va a realizar la voluntad de Dios y que, por supuesto, eso corresponde al deseo de Jesús. Su esperanzada súplica es que la copa no entre en la voluntad divina. Esta interpretación concuerda con una de las peticiones del padrenuestro, aspecto que volveré a señalar más adelante.

<sup>23</sup> Thrall (*Greek*, 67-70) explica el hecho de que ambos prefieran *plēn* al *alla* de Marcos. *Plēn* da la sensación de un conflicto posible pero no inevitable entre la petición y la voluntad de Dios, o incluso puede proporcionar el más suave sentido de "con tal que sea como quieres tú" (LXX Jos 1,17; Nm 36,6).

das en Mt 6,9-13 y Lc 11,2-4. Hay un acuerdo casi general en que “Padre” (vocativo, *Pater*) de Lucas es más original que “Padre nuestro [que estás] en los cielos” de Mateo. Ya hemos visto que *Abba, ho Patēr* en la petición sobre la copa procedía de una primitiva forma anterior de oración cristiana atestiguada en Romanos y Gálatas; similarmente, el vocativo *Pater* que se encuentra en el ruego sobre la copa de Mateo y Lucas podría haber sido influido por ese uso atestiguado en el padrenuestro<sup>24</sup>.

Tres peticiones paralelas constituyen la primera mitad del padrenuestro en Mateo; dos de ellas (marcadas abajo con asterisco) se encuentran también en Lucas:

\*Santificado sea tu nombre

\*Venga tu reino

Hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo.

Todos los verbos están en aoristo; el pasivo implica acción divina, de modo que se prevé una acción escatológica definitiva para cuando Dios haga que venga su reino, que las naciones reconozcan la santidad de su nombre (Ez 36,22-23) y que se realice su voluntad. Ya hemos visto también que la hora y la copa tienen una dimensión escatológica en las oraciones de Getsemaní/monte de los Olivos. Hay una proximidad manifiesta entre la tercera petición del padrenuestro mateano y la frase que en el ruego sobre la copa pone el acento en la voluntad divina, sobre todo en Lc 22,42b y Mt 26,42, texto este último que coincide palabra por palabra con el de la petición. En el pasaje joánico donde Jesús duda en suplicar que el Padre lo salve de la hora, acaba pidiendo (12,28a): “Padre, glorifica tu nombre”, petición que es muy similar a la primera de Mateo y Lucas en el padrenuestro. En otras palabras, los equivalentes sinópticos de “Padre, hágase tu voluntad” y el joánico “Padre, glorifica tu nombre”, ambos incluidos en la oración de Jesús sobre su próximo sufrimiento y muerte, son paralelos procedentes de formas de oración cristianas reflejadas en el padrenuestro. (Anteriormente vimos que el monte de los Olivos sinóptico y el Cedrón en invernada reflejaban 2 Sm 15, y que “mi alma está muy triste” de Marcos/Mateo y “mi alma está turbada” de Juan provenían de versos similares de Sal 42,6-7.)

La petición sexta y final del padrenuestro mateano está compuesta de otras dos paralelas, la primera de las cuales se encuentra también en Lucas:

<sup>24</sup> En la oración, Mt 6,9 añadió “[que estás] en los cielos” a “Padre nuestro” para que de este modo los cristianos se dirigieran a Dios de un modo más reverencial. Tal adición no era necesaria aquí, donde es Jesús quien ora. Para un estudio de Getsemaní a la luz del padrenuestro, véase Aagaard, “Doing”.

\*No nos llesves a la prueba [*peirasmos*]

sino líbranos del Malo.

Ya hemos examinado la introducción lucana al ruego sobre la copa, donde Jesús recomienda a sus discípulos: “Permaneced orando para no entrar en prueba [*peirasmos*]”. En los tres sinópticos, después del ruego sobre la copa, dice Jesús a sus discípulos: “Velad y orad para que no entréis en prueba [*peirasmos*]”. Hay una evidente semejanza con la primera parte de la petición final del padrenuestro. En cuanto a Juan, si recordamos que Jesús pronuncia la oración del cap. 17 la noche anterior a su muerte, vemos que “[ruego] que los preserves del Malo” (17,15) se aproxima mucho a la segunda parte de la petición final.

Esos paralelos no pueden ser casuales. Una vez más, sin embargo, no hay que buscar explicaciones simples. Entre las simplificaciones está, por ejemplo, decir que Marcos tenía el padrenuestro en su fuente preevangélica pero que, en vez de ofrecerlo como una unidad, lo dividió y utilizó una parte aquí; o la aseveración de que Mateo enriqueció su forma del padrenuestro añadiendo la petición “hágase tu voluntad”, tomada de las mismas palabras de Jesús en Getsemaní; o la tesis de que el padrenuestro fue compuesto allí, en Getsemaní, históricamente (Kruse, “Pater”, 8,29). Más bien, el padrenuestro de Mateo y Lucas es ya una oración cristiana *desarrollada* a partir de una fórmula y unas palabras asociadas con el mismo Jesús. Como explicaré más detenidamente en el ANÁLISIS (§11) al estudiar Heb 5,7-10, entre los primeros cristianos existía el recuerdo o la idea de que Jesús mantuvo una lucha interior y rogó a Dios con respecto a su muerte inminente. En Hebreos, esa lucha y oración está descrita mediante un lenguaje himnico y similar al de los salmos; pero, en la tradición que desembocó en los evangelios, fue expresada con términos relativos a la evitación del *peirasmos*, de la hora inminente y de la copa. ¿No podía el Padre hacer realidad el reino de alguna manera que no entrañase el terrible sufrimiento y crucifixión del Hijo de Dios entregado a manos de pecadores? Al formular tal oración, los primeros cristianos no se preocupaban de si los discípulos se hallaban lo bastante cerca de Jesús y lo suficientemente despiertos para oír y recordar sus palabras. Aquellos cristianos sabían que oró porque algunas de las plegarias que ellos mismos recitaban eran reconocidas tradicionalmente como las de Jesús, que reflejaban su estilo y sus valores.

Cuando esas plegarias fueron empleadas en parte para formular la última oración de Jesús, surgió una imagen enormemente persuasiva para la vida cristiana. Los *lectores de Mateo o de Lucas*, por ejemplo, encontraron a Jesús, durante el ministerio, enseñando a sus discípulos a orar y luego utilizando las mismas fórmulas al verse abocado a la muerte: un modelo

de coherencia que mostraba a los lectores cómo orar (o que les permitía hacerlo) en la vida y a la llegada del fin. Si habían adoptado la costumbre de Jesús de dirigirse a Dios como “Padre”, debían imitarlo también en la obediencia: “Hágase tu voluntad” (cf. Marchel, “Abba”). Esto exactamente es lo que sucede en Hch 21,14: Gentes que quieren a Pablo le suplican que no vaya a Jerusalén, por lo que pueda pasarle; pero, ante la insistencia de él, acaban resignándose con un “hágase la voluntad del Señor”. En cuanto a los *lectores de Marcos*, han visto a Jesús retar a Santiago y Juan en 10,38: “¿Podéis beber la copa que yo bebo?”, y, a pesar de ello, acabar rogando al Padre: “Aparta de mí esta copa”. Pero saben también que, además de lanzar ese reto a sus discípulos, Jesús les ha explicado (tras preguntar ellos por la dificultad de entrar en el reino y salvarse): “Todas las cosas son posibles para Dios” (10,27). Y aunque ahora, al encarar la muerte, Jesús ha vacilado en beber la copa, formula una petición coherente con ese principio: “*Abba*, Padre, todas las cosas son posibles para ti”. Hacia el comienzo de Marcos (1,40), un leproso, implorante, se abandonó a la misericordia de Jesús: “Si quieres, puedes limpiarme”; hacia el final del mismo evangelio, Jesús se abandona a la misericordia del Padre: “Aparta de mí esta copa... sino lo que [quieres] tú”. Cuando los lectores de Marcos vean llegada la hora de la prueba y se sientan incapaces de afrontarla, podrán cobrar ánimo sabiendo que todas las cosas son posibles para Dios. Tal vez, pese a los compromisos contraídos anteriormente, se encuentren pidiendo que les sea apartada la copa; y lo podrán hacer en nombre de Jesús, a condición de que, como él, añadan: “Pero no lo que yo quiero, sino lo que [quieres] tú”. Los *lectores de Juan*, por su parte, entre advertencias de posible expulsión de la sinagoga y de persecución (9,22; 16,2), han sido enseñados a confesar a Jesús sin ambigüedades ni reservas. Cuando les llegue el momento de la prueba no dirán: “Padre, sálvame de esta hora”, sino “Padre, glorifica tu nombre”. Tal deberá (y ahora podrá) ser su plegaria.

(La bibliografía para este episodio se encuentra en §4, parte 2ª.)

## §8

## Oración en Getsemaní, parte 3ª: El ángel confortador (Lc 22,43-44)

## TRADUCCIÓN

LUCAS 22,43-44: <sup>43</sup>Pero se le apareció un ángel del cielo, que lo confortaba. <sup>44</sup>Y estando en la angustia, oraba más intensamente. Y su sudor se hizo como gotas de sangre que caían al suelo.

[MATEO 26,53: “¿Piensas que no puedo invocar a mi padre, y me proporcionará enseguida más de doce legiones de ángeles?”]

[JUAN 12,28b-29: <sup>28b</sup>Entonces vino una voz del cielo: “Lo he glorificado [mi nombre] y lo glorificaré de nuevo”. <sup>29</sup>Por lo cual la gente que estaba allí y lo había oído decía que había sido un trueno. Otros decían: “Un ángel le ha hablado”.]

## COMENTARIO

Como son dudosos los textos de estos versículos, vamos tratar sobre esta cuestión antes de examinar el contenido. A modo de ayuda suplementaria en esta complicada sección, permítaseme ofrecer una lista de contenido más pormenorizada.

- Cuestión de la autoría lucana
  - Indicios textuales y estilísticos
  - Indicios estructurales y de pensamiento
  - Hipótesis sobre la lógica de los copistas
  - El problema de la sudoración de sangre
- Significado del pasaje
  - El ángel
  - La angustia de Jesús

## La cuestión de la autoría lucana

Estos dos versículos de Lucas representan un famoso problema. ¿Formaban originalmente parte del evangelio de Lucas, o fueron añadidos más tarde (siglo II o III) por un copista? La situación textual a que da lugar esta pregunta será descrita posteriormente; pero ya aquí podemos señalar que la *más antigua referencia al pasaje (efectuado a mediados del siglo II en Justino, Diálogo 103.8)* no indica dónde se encontraba. Este asunto no es baladí, porque el pasaje aparece después de Mt 26,39 en los manuscritos en minúsculas de la familia 13 (véase n. 4, *infra*) y la *Historia passionis Christi*, compuesta entre los siglos XIV y XV, lo atribuye al *Evangelio de los Nazarenos*<sup>1</sup>. Hoy, unas Biblias presentan el pasaje como dos versículos del texto de Lucas, mientras que otras lo convierten en una simple nota a pie de página. En lo tocante a la Iglesia católica, el concilio de Trento, por medio del obispo de Jaén, lo declaró “parte” el 27 de mayo de 1546, con lo cual se trataba de incluirlo en la definición por la que el Concilio aceptaba la Biblia con “todas sus partes”. Esto significaba que el pasaje debía ser juzgado bíblico, pero no decidía necesariamente si pertenecía a Lucas. El 26 de junio de 1912, la Pontificia Comisión Bíblica insistía en que había que considerar el pasaje como verdaderamente lucano; sin embargo, en 1955, una declaración del secretario de esa comisión concedía a los católicos “plena libertad” con respecto a tales decisiones anteriores (*NJBC* 72,25). En suma, la autoría de Lucas no es una cuestión confesional para los católicos, si bien puede serlo para los protestantes conservadores, en cuya teología la autoría apostólica es un elemento esencial para la inspiración y canonicidad de un texto. Los estudiosos modernos están claramente divididos sobre el pasaje en cuestión<sup>2</sup>. Conviene, por tanto, examinar los indicios a favor y en contra desde diversos ángulos.

*Indicios textuales y estilísticos.* Textualmente, es omitido el pasaje en P<sup>69</sup> (aparentemente), P<sup>75</sup>, códices Vaticanus y Alexandrinus, primera corrección del Sinaiticus, Syr<sup>Sm</sup> y manuscrito copto sahídico. Parece ser que tam-

<sup>1</sup> De las seis referencias a este evangelio apócrifo contenidas en la *Historia passionis Christi*, una al menos podría haber sido tomada de Jerónimo; véase Duplacy, “Préhistoire”, 84.

<sup>2</sup> Entre quienes opinan a favor de la autoría lucana se encuentran Arndt, Bertram, Brun, de Wette, Dibelius, Duplacy, Galizzi, Goguel, Green, Grundmann, Harnack, Harris (J. R.), Hirsch, Keim, Klostermann, Knabenbauer, Kuhn, Lagrange, Larkin, Loisy, Marshall, Morgenthaler, Osty, Renan, Rengstorff, Schlatter, Schmid (J.), Schneider, Strauss, Surkau y Zahn. Entre los que rechazan la autoría lucana cabe mencionar a Ehrmann, Feldmeier, Fitzmyer, Hauck, Lescow (v. 44), Plunkett, Soards, Wellhausen y Westcott.

poco figuraba en el texto de Lucas utilizado por Marción, Clemente de Alejandría, Tertuliano y Orígenes; sin embargo, como apunta Duplacy (“Préhistoire”, 78), que autores antiguos guarden silencio sobre un determinado pasaje no siempre significa que no lo conozcan. Los versículos en cuestión aparecen en los códices Sinaiticus (original y segunda corrección), Bezae y Koridethi; en los manuscritos en minúsculas de la familia 1; en las versiones VL y Vulgata, y en Syr<sup>Cur</sup>, la Peshitta y numerosas copias coptas boháiricas. Lo conocían Justino, Taciano (al parecer), Ireneo e Hipólito<sup>3</sup>. Vemos, pues, que los testimonios alejandrinos del NT tienden a omitirlo, mientras los occidentales, cesarienses y bizantinos tienden a incluirlo. Probablemente no se encontraba en algunas copias de Lucas realizadas en las postrimerías del siglo II, aunque era conocido por autores y traductores cristianos de mediados y finales de ese mismo siglo. Razones puramente textuales, basadas en P<sup>66</sup> y P<sup>75</sup>, me llevan a juzgar que los indicios inclinan ligeramente la balanza del lado de la omisión<sup>4</sup>.

Desde la perspectiva del estilo, Harnack (“Probleme”, 252-53) y Schneider (“Engel”, 113-15) presentan consistentes argumentos a favor de la autoría lucana de 22,43-44; pero otros insisten en que este criterio no resuelve definitivamente la cuestión (véase Brun, “Engel”, 266-67 sobre los argumentos de Harnack; véase también Feldmeier, *Krisis*, 12-17). Si consideramos el v. 43, formas de *ōphthē* (“apareció”) se encuentran más de una docena de veces en Lucas-Hechos (algunas de ellas, en relación con apariciones de ángeles), frente al único caso que registra cada uno de los otros dos sinópticos. Las primeras cuatro palabras griegas del versículo, traducidas como “pero se le apareció un ángel”, son exactamente las mismas que se encuentran en Lc 1,11 y en ningún otro lugar más del NT. El verbo *Enischyein* (“confortar”) a lo largo de todo el NT reaparece sólo en Hch 9,19, si bien en este otro pasaje es transitivo. “Del cielo” corresponde al estilo lucano (17,29; 21,11); sin embargo, en ningún otro lugar de Lucas-

<sup>3</sup> U. Holzmeister, *ZKT* 47 (1923) 309-14, afirma con persuasivas razones que Epifanio conocía el pasaje. T. Baarda, *NovT* 30 (1988) 289-96, demuestra que Julián el Apóstata lo conocía también en lecturas variantes.

<sup>4</sup> Digo “ligeramente” porque, como señala van Lopik (“Tekstkritiek”, 103-4) algunos de los argumentos textuales que se emplean contra la autoría lucana resultan debiles cuando son considerados críticamente. La omisión de los versículos en muchos leccionarios refleja renuencia bizantina a la repetición litúrgica: Lc 22,43-45a era leído en Jueves Santo (entre Mt 26,21-39 y Mt 26,40-27,2); cuando se hizo costumbre leer 22,39-23,1 como una perícopa en martes de la última semana antes de cuaresma, 22,43-44 fue omitido de ella para evitar la reiteración. El hecho de que Lc 22,43-44 se encuentre después de Mt 26,39 en manuscritos de minúsculas de la familia 13 (la mayor parte de los cuales son leccionarios) refleja la disposición propia del Jueves Santo y no una prueba real del carácter “errabundo” del pasaje lucano.



Hechos se describe un ángel como “del cielo” ni se le deja en silencio, sin que entregue un mensaje verbal. ¿Se debe esto a que Dios ha asignado en este caso al ángel la concreta tarea de confortar y no revelar? En tal caso no se podría hablar de verdadero silencio.

El v. 44 contiene varias palabras que no se encuentran en ningún otro lugar del NT: *agōnia* (“angustia, sufrimiento extremo”), el comparativo *ektenesteron* (más intensamente), *hidrōs* (“sudor”) y *thrombos* (“gota”); pero esta estadística puede explicarse por el carácter peculiar de un suceso descrito únicamente aquí. *Thrombos* y *ektenesteron* tampoco aparecen nunca en el AT griego, donde las palabras *agōnia* e *hidrōs* cuentan con sólo dos casos cada una. Por otra parte, hay otros versículos atribuibles sin ningún género de duda a Lucas en los que se encuentra un alto porcentaje de *hapax legomena*, es decir palabras documentadas una sola vez (6,38; 10,31). Una construcción con *ginesthai* (“ser”) es frecuente en Lucas; se halla en repetidas ocasiones utilizada, como aquí, a modo de participio al comienzo de una frase, y también varias veces con *en* (“en”). La frase “fui [arrebatao] en éxtasis” de Hch 22,17 ofrece un estrecho paralelo. En cuanto a *ektenesteron*, *ektenōs* (“intensamente”) se emplea en Hch 12,5 para una oración por Pedro, la cual encuentra respuesta divina mediante la aparición de un ángel del Señor; véase también *en ekteneia* en Hch 26,7. El verbo *proseuchesthai* (“orar”), empleado aquí, se encuentra 19 veces en Lucas y 16 en Hechos, frente a las 15 de Mateo y 10 de Marcos. Otro verbo, *agōnizesthai*, relacionado con *agōnia*, sólo aparece una vez a lo largo de todo el NT: en Lc 13,24. *Egeneto* (“se hizo”), que inicia (con *kai*, “y”) la segunda parte del v. 44, es frecuente en Lucas; y Lucas-Hechos contiene 15 de los 21 casos neotestamentarios de *hōsei* (“como”, “como si”). En cuanto a *katabainein* (“caer”), mientras que se encuentra 11 veces en Mateo y 6 en Marcos, aparece 32 veces en Lucas-Hechos, incluido el único otro uso participial. Vemos, pues, que, por lo que respecta al estilo y al vocabulario, este pasaje está más próximo a Lucas que a ningún otro autor del NT. En la hipótesis de que una persona distinta de Lucas lo hubiera compuesto y añadido, habría que postular una imitación consciente o inconsciente del estilo lucano con el fin de armonizar el pasaje con el contexto al que estaba destinado, algo que, en cambio, no hizo el copista que insertó el relato de la adúltera en Jn 7,53-8,11. Aunque el estilo quizá no baste para decidir la cuestión, es claro que el pasaje se explica mejor estilísticamente si quien lo escribió fue Lucas.

*Indicios estructurales y de pensamiento.* ¿Se lee mejor la escena de Lc 22,40-46 con el pasaje o sin él? Ehrman y Plunkett (“Angel”, 413-14) creen que sin el pasaje se puede percibir un quiasmo perfectamente equilibrado; ese quiasmo, adaptado y resumido a continuación, es a juicio de ellos una razón convincente para negar la autoría lucana.

- a) v. 40: oración sobre *peirasmos* = a') vv. 45c-46: oración sobre *peirasmos*  
 b) v. 41a: Jesús se distancia = b') v. 45b: Jesús vuelve al lado  
     de sus discípulos = de sus discípulos  
 c) v. 41b: habiéndose arrodillado = c') v. 45a: habiéndose levantado  
 d) vv. 41c-42: Jesús ora al Padre

Sin la menor intención de ser ácido (puesto que por lo demás el artículo de Ehrman-Plunkett es excelente), considero que estamos aquí ante otro ejemplo de la exagerada “caza” del quiasmo que plaga los estudios modernos. Me refiero en particular a las partes b, c, d, c, b. En una novela popular sin pretensiones literarias se pueden descubrir quiasmos insustanciales como el que nos ocupa: b) el personaje Z entra; c) Z se sienta; d) Z dice algo; c) Z se levanta; b) Z sale. Lo que hay de válido en el anterior análisis de 22,40-46 es que Jesús dice a sus discípulos que rueguen acerca de *peirasmos* antes y después de su propia oración, que constituye el aspecto central de la escena. Pues bien, ello resulta evidente sin necesidad de referencia alguna al quiasmo. El hecho de que la plegaria de Jesús obtenga respuesta y cobre intensidad en los vv. 43-44, ¿varía sustancialmente en algún sentido lo que se venía narrando? Curiosamente, Gamba (“Agonia”, 161) nota una estructura quiástica que incluye 43-44; y Feldkämper (*Betende*, 232) opina que, estructuralmente, el v. 44 es el centro de la escena. (Para quienes se sientan intrigados acerca del quiasmo podríamos concretarlo de este modo: d] vv. 41c-42: Oración de Jesús a su Padre; e] v. 43: respuesta del Padre; d] v. 44: Jesús, como reacción, ora con más intensidad.)

Lucas otorga especial importancia a la oración de Jesús, ofreciendo casos de ella inéditos en los demás evangelios<sup>5</sup>. Dada esta tendencia, quizá encontró difícil seguir aquí a Marcos, donde Jesús no obtiene una respuesta discernible a su plegaria sobre la hora/copa; y, en consecuencia, acaso se volvió hacia otra tradición (véase *infra*), relativa a la respuesta del Padre a través de un ángel. En tal eventualidad, esa respuesta y la consiguiente confortación de Jesús para la prueba que se acerca pasan a ocupar el puesto central, lo cual está en concordancia con el Jesús lucano que ora exitosamente a fin de que Pedro, a través de la crisis inminente, se convierta en una fuente de fuerza para los otros discípulos (22,32). Schneider (“Engel”, 115) conjetura que acaso Lucas se tomó la libertad de reducir la estructura de la oración en Getsemaní marcana, dejando en una sola las tres visitas de Jesús a los discípulos dormidos, en parte para introducir 43-44 de su tradición especial y ampliar así la oración propiamente dicha. Brun (“Engel”, 273-74) señala que, en la pasión, Lucas nunca elimina texto de Marcos sin compensarlo con la adición de material especial suyo, y

<sup>5</sup> Lc 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28-29; 11,1; 22,32; véase Feldkämper, *Betende*.

Green ("Jesus", 33) apoya y desarrolla esta tesis. Incluyendo los vv. 43-44, Schneider ("Engel", 116) encuentra un paralelo entre este pasaje de Lucas y la escena de la Transfiguración también lucana, donde la oración de Jesús (9,29) va seguida de la aparición (forma de *ōphthē*) de Moisés y Elías (9,30-31) entre el sueño profundo de Pedro y los otros (9,32).

*Hipótesis sobre la lógica de los copistas.* ¿Cuál es la acción más probable por parte de un copista cristiano posterior?: ¿añadir o suprimir este pasaje? La pregunta implica que la acción que condujo a la presente situación textual fue deliberada, puesto que la extensión del pasaje no permite pensar en una omisión por descuido. Además, la causa de la adición o supresión debía de ser teológica: no parece verosímil que un copista de Lucas lo omitiese simplemente porque no concordaba con Mateo ni con Marcos. De hecho, en la última parte del siglo II, cuando el pasaje ya era conocido por unos autores e ignorado por otros, no todos los copistas disponían de los tres evangelios para compararlos entre sí. (Si la armonización desempeñó algún papel, debió de ser en la inserción del pasaje después de Mt 26,39 en manuscritos de minúsculas de la familia 13. Como el evangelio de Mateo era el más utilizado para la lectura pública, se complementaba con pasajes de otros evangelios de los que aún carecía [véase n. 4, *supra*, y Feuillet, "Réci", 398]). Algunos argumentos propuestos con respecto a la lógica de los escribas se anulan virtualmente entre sí. Por ejemplo, como la ayuda de ángeles es un elemento frecuente en historias de mártires cristianos del siglo II, algunos estudiosos conjeturan que un copista añadió el pasaje a Lucas para hacer la muerte de los mártires más semejante a la de Jesús. Pero otros suponen que un copista omitió el pasaje considerando que se desviaba gravemente del modelo recomendable para el mártir, quien debía mostrar serenidad, alegría y cierta indiferencia ante la muerte (cf. Clemente de Alejandría, *Stromata* 4.4; GCS 15.254).

Quienes ven el pasaje como una adición señalan que: 1) en el siglo II existían movimientos gnósticos y docéticos que ponían en tela de juicio la humanidad de Jesús, y 2) un copista que conociese la tradición de la sudoración de sangre podría haberla incluido como un medio de subrayar esa humanidad. Justino (*Diálogo* 103.8) e Ireneo (*Adv. Haer.* 3.22.2) citan el pasaje en cuestión para refutar a los docetas. Cabe preguntarse, no obstante, en qué medida podía ser efectiva esa adición, cuando los gnósticos valentinianos, por ejemplo, podían haber contrarrestado el efecto humanizador de la escena de Getsemaní (que ya en Mateo incluía un Jesús prostrado y lleno de angustia) negando que fuera el Salvador quien estaba allí presente (cf. *Adv. Haer.* 3.16.1). Aparte de eso, ¿no habría dudado un copista en añadir un texto que aparentemente hacía a un ángel superior a Jesús, puesto que lo confortaba? Ciertamente, tal texto parecería difícil de

conciliar con las descripciones neotestamentarias de Cristo como superior a los ángeles (Col 1,18; 2,15.18; Heb 1,4-7.13-14; 2,5.9, suponiendo que estos pasajes fueran conocidos). Este último punto lleva a una razón por la que un copista podría haber suprimido el pasaje de la forma lucana: el temor a que pudiera servir de apoyo a quienes negaban la divinidad de Jesús. Una obra de Orígenes, *Contra Celso*, refleja una polémica judía y pagana contra el cristianismo que se remonta como muy tarde a la segunda mitad del siglo II; y Celso (2.24) utilizó la debilidad de Jesús en la escena de Getsemaní, ejemplificada en la petición sobre la copa, como argumento para rebatir a los defensores de su naturaleza divina. Epifanio (*Ancoratus* 31.4-5; CGS 25.40) sabía que Ireneo se había servido del pasaje para refutar a los docetas; sin embargo, explica la situación textual no como una adición relacionada con esas polémicas, sino como una omisión debida a los *ortodoxos*. Es cierto que Epifanio (ca. 374) atribuye esa situación a ortodoxos posteriores enfrentados con la herejía arriana; pero tal atribución puede reflejar cómo habría reaccionado una "ortodoxia" anterior ante el peligro de que sus adversarios encontrasen argumentos en este pasaje.

*El problema de la sudoración de sangre.* Schneider ("Engel", 116) cree que parte del rechazo moderno de este pasaje podría deberse a escepticismo por lo sobrenatural. Ahora bien, conviene ser cautos al juzgar lo que se describe en él.

a) Al decidir si el pasaje es o no lucano, lo primordial no es la historicidad (muy difícil de decidir sin apoyo en otros indicios) del acontecimiento descrito, sino si Lucas podría haberlo considerado verosímil. Dado lo que el evangelista dice en Lc 1,1-4, cabe suponer que Lucas no habría incluido algo que él considerase increíble. Holzmeister ("Exempla", 74) cita referencias de la antigüedad a sudoración de sangre; por ejemplo, la de Aristóteles en *Historia animalium* 3,19; §10<sup>6</sup>. "Gotas de sangre" era una antigua expresión médica, y el verbo *katabainein* ("caer") era usado en textos de medicina al hablar de descenso de humores. Probablemente, pues, Lucas y sus lectores considerarían posible lo que se describe en 22,34-44. Holzmeister ("Exempla", 75-78) apunta que, hasta tiempos modernos, no han faltado autores que han citado casos de sudoración de sangre absolutamente desvinculados de cualquier causa milagrosa. En artículos médicos de Keen, Arthus y Barbet se mencionan casos de hematomidrosis (o hemohidrosis) en los que se produce una intensa dilatación de los capilares subcutáneos, que se rompen, tras lo cual la sangre forma coágulos y sale a la superficie de la piel con la secreción normal de las glándulas sudoríparas.

<sup>6</sup> Aristóteles (*Problemata* 2.31) habla también del sudor que acompaña una agonía.

b) Hay que preguntarse si el pasaje describe realmente una sudoración de sangre. Con independencia de que encuentren creíble o no el suceso narrado, algunos estudiosos responden afirmativamente<sup>7</sup>; y es así como lo entendió Ireneo (*Adv. Haer.* 3.22.2: “Sudó gotas de sangre”). Pero otros, entre ellos autores antiguos<sup>8</sup>, explican que la frase griega es más sutil y constituye una metáfora o un símil: Jesús suda tan profusamente como si sangrara. *Hōsei* (“como”, “como si”) se puede usar para expresar identidad: “Considérame como uno de tus jornaleros” (*hōs*: Lc 15,19; también 16,1). Puede utilizarse para señalar una semejanza que no llega a ser identidad: “lenguas como de fuego” (Hch 2,3, expresión muy similar a la del presente pasaje) o “como un tiro de piedra”, tres versículos antes (22,41). Feuillet (“Récit”, 403) se decanta por la identidad, afirmando que era sangre, no sudor, lo que caía; pero el participio *katabainontes*, “que caían”, se refiere a *thromboi*, “gotas”<sup>9</sup>. No hay certeza, por tanto, de que el pasaje recoja la idea de que Jesús sudó sangre; podría indicar simplemente que el sudor de Jesús se hizo tan copioso que brotaba y caía al suelo —en cuanto a la profusión— como gotas de sangre. En el relato, Jesús no parece haber quedado debilitado por su sudoración, como tampoco hay indicación de dolor. Así pues, esta cuestión no constituye un argumento contra la autoría lucana.

Es evidente que no hay modo de decidir sin lugar a dudas si Lucas escribió o no 22,43-44; pero el peso general de los indicios o argumentos que hemos visto hasta aquí llevan a pensar, a mi juicio, que él mismo es el autor, y desde tal perspectiva escribiré en adelante. Veamos ahora cómo este pasaje, en que Jesús ora más intensamente y está en la angustia después de la confortación, encaja en el conjunto de la escena lucana: cuestión que sería pertinente, aun cuando 22,43-44 constituyera una adición de copista, porque sería un posible indicio de que Lucas lo consideró adecuado al contexto.

## Significado del pasaje

En respuesta a la petición de Jesús, “Padre, si quieres, aparta de mí esta copa” (Lc 22,42), se le envía un ángel que lo conforta: la copa no le será apartada, Jesús cobrará ánimo para beberla. Que tal iniciativa procede de Dios queda subrayado mediante la construcción pasiva: literalmente, “un

ángel del cielo fue visto por él [Jesús]” o “mostrado a él”. Pero, ¿de dónde sacó Lucas esa impresionante idea de la ayuda divina?

*El ángel.* En la escena de la tentación (*peirazein*) en el desierto, Marcos (1,3) y Mateo (4,11) informan de que ángeles servían a Jesús, mientras que Lucas, tras la victoria de Jesús sobre su tentador, se limita a decir que el diablo se retiró hasta la llegada del tiempo oportuno. En el presente capítulo, Lucas se ha referido dos veces al trabajo de Satanás entre sus discípulos (22,3.31); y cuando el episodio del monte de los Olivos llegue a su desenlace, Jesús reconocerá la presencia del “poder de las tinieblas” (22,53). Al parecer, Lucas entiende que ése es el tiempo oportuno que esperaba el diablo para volver a su labor de tentación/prueba (*peirasmos*) y por eso ha situado aquí el servicio angélico que Marcos y Mateo relacionan con el *peiramos* anterior. En Lucas, Jesús ha respondido tres veces (4,4.8.12) a las pruebas a que lo ha sometido Satanás, citando el Deuteronomio (8,3; 6,13.16); ahora Lc 22,43 refleja el lenguaje del cántico de Moisés en LXX Dt 32,43: “Que todos los ángeles del Señor se *conforten* en él” (H. Smith, “Acts xx.8”).

Lucas podría haberse sentido animado a ello por una tradición que asociase una respuesta angélica con la plegaria que Jesús dirigió a Dios con respecto a hora/copa. Examinando las diversas versiones evangélicas de la oración, en Marcos encontramos silencio por parte del Padre, con la implicación de que Jesús reconocía en ese silencio una negativa y la aceptaba obedientemente, puesto que poco después aparece resuelto a afrontar la hora (14,41-42). Mateo sigue a Marcos; pero luego, durante el prendimiento (26,53), el Jesús mateano manifestará su convicción de que, si él hubiera insistido, el Padre habría respondido proporcionándole asistencia angélica: “¿Piensas que no puedo recurrir a mi Padre, y al punto pondrá a mi disposición más de doce legiones de ángeles?” En Juan, Jesús responde a sus propios pensamientos sobre la plegaria: él no pedirá al Padre que lo salve de la hora, puesto que llegar a ella ha sido todo el objeto de su vida. Por eso ruega: “Padre, glorifica tu nombre”. A esta plegaria responde positivamente de manera oral, con una voz que algunos entienden como procedente de un ángel (12,28-29). Así pues, tanto aquí como en otros pasajes, Lucas se encuentra entre Juan y Marcos/Mateo. Conserva el silencio marcano del Padre, pero se aparta de Marcos mucho más radicalmente que Mateo en lo tocante a la asistencia angélica<sup>10</sup>, puesto que, de hecho, es en-

<sup>7</sup> Por ejemplo, Strauss, Dibelius (ve aquí un augurio) y Feuillet (ve aquí un milagro).

<sup>8</sup> Por ejemplo, Focio, Teofilacto y Eutimio Zigabeno: PG 101.991-92; 123.1081; 129.685.

<sup>9</sup> Excepto en el Sinaiticus y en algunos mss. latinos y siríacos, donde el participio es singular y está referido a “sangre”. Barbet (*Doctor*, 70) prefiere traducir *thromboi* como “coágulos”, en concordancia con la descripción de la hematomatidrosis.

<sup>10</sup> Al examinar escenas subsiguientes (p. ej., la muerte de Judas en §29 y los acontecimientos posteriores a la crucifixión en §43) veremos que, en la pasión, Mateo explota una veta de material popular caracterizado por una viva imaginación. Aquí, el impresionante número de ángeles (“doce legiones” = unos 72.000) podría reflejar un desarrollo de la tradición sobre los ángeles dentro de ese ámbito popular.

viado un ángel. Esto no es tan impresionante como en Juan, donde sirve de confortación a Jesús la voz del Padre, llegada del cielo a los oídos de toda una multitud, y que algunos de los presentes toman por la de un ángel. Pero en Lucas se hace realidad la asistencia angélica, que sólo es potencial o entendida por error en Mateo y Juan. En esa realización pudo haber influido el anterior *peirasmos* del desierto, donde la tradición hablaba de ángeles que servían a Jesús.

Más adelante veremos que Hch 7,55-60 señala paralelos entre la muerte de Esteban, el primer mártir cristiano, y la muerte de Jesús. Relatos del comportamiento de mártires durante las persecuciones romanas reflejan también la actitud del Jesús lucano. Aschermann ("Agoniegebet", 149) y otros autores llaman la atención sobre pasajes de Lucas que presentan a Jesús situado en la línea de los profetas mártires de Israel (11,47-51; 13,34; 6,23)<sup>11</sup>. Echemos, pues, una ojeada a elementos de Lc 22,43-44 que pueden tener paralelos martirológicos<sup>12</sup>. Podemos empezar con las historias de los mártires judíos del período macabeo, cuando el rey sirio Antíoco IV Epífanes intentó imponer prácticas religiosas helenísticas al pueblo de Dios. *Agōnia* ("angustia, sufrimiento extremo") se encuentra en 2 Mac 3,14.16; 15,19; y el término afín *agōn* aparece en 4 Mac 13,15; 16,16; 17,11-16. Palabras relacionadas con *ektenōs* ("intensamente") se emplean en 2 Mac 14,38; 3 Mac 5,29; 6,41, y Jdt 4,9.12. En 4 Mac 6,6 se describe al mártir Eleazar "derramando sangre"; en 6,11 tiene la cara "bañada en sangre", y en 7,8 se le muestra como un ejemplo para que otros defiendan Ley "con su propia sangre y con su noble sudor esforzándose hasta la muerte".

Particularmente interesante es la evolución de la asistencia angélica en textos sobre mártires. Ciertamente hay ejemplos más antiguos de ángeles que confortan o ayudan de diversos modos; por ejemplo, en 1 Re 19,5-8 un ángel conforta a Elías con alimentos; en Sal 91,11-12, texto citado en la tentación de Jesús (Lc 4,10), se habla de que "él dará orden sobre ti a sus ángeles de guardarte... de asistirte"<sup>13</sup>. Pero el ángel tiene una especial

<sup>11</sup> Surkau (*Martyrien*, 90) declara muy acertadamente: "La influencia de la literatura martirial es mucho más perceptible en el tercer evangelista que en Marcos y Mateo" (cf. también Feuillet, "Récit", 413-14).

<sup>12</sup> Ya vimos el papel de Dt 6 y 8 al responder Jesús al diablo con palabras de la Escritura en la escena de la tentación lucana, y de Dt 32 (el cántico de Moisés) en la presencia en Lucas del ángel que conforta a Jesús. El cántico de Moisés era citado en la literatura martirológica (2 Mac 7,6; 4 Mac 18,18).

<sup>13</sup> Is 42,6 promete la confortación del Señor (LXX: *enischyein* como en Lc 22,43). Larkin ("Old", 253) se muestra convencido de la influencia del siervo doliente en este pasaje de Lucas.

prominencia en Daniel y, por tanto, en el marco martirial del período macabeo. Según Dn 3,20, tres jóvenes israelitas fueron arrojados a un horno de fuego ardiente por haberse negado a adorar la estatua que había erigido el rey Nabucodonosor; pero un ángel del Señor se unió a los jóvenes en el horno (3,49 en los LXX), de modo que incluso el rey hubo de reconocer: "Dios ha enviado a su ángel y salvado a sus siervos" (3,95 en los LXX, o 3,28). Según 10,16-19, Daniel estaba angustiado por la llegada del tiempo de la ira: "La congoja me invade ante esta visión, y las fuerzas me abandonan". Pero el ángel al que él hablaba lo tocó y le infundió nuevas fuerzas (Teodoción: *enischyein* transitivamente)<sup>14</sup>. En 3 Mac 6,18, cuando el sacerdote Eleazar está a punto de ser martirizado ante un rey Egipcio, Dios responde a su oración abriendo las puertas del cielo, de donde bajan dos ángeles.

El tema de los ángeles se extiende a los relatos sobre cristianos que mueren por su fe. En Hch 6,15, cuando los miembros del sanedrín miran a Esteban, que pronto va a ser martirizado, su rostro les parece como el de un ángel. En el *Martirio de Policarpo* 2,5 se nos dice que los mártires, por que "ya no son hombres, sino ángeles", pueden ver los misterios del cielo cuando miran hacia lo alto; y, en 9,1, que una voz del cielo conforta a Policarpo cuando él entra en el lugar donde va a morir<sup>15</sup>. Estos pasajes martiriales nos dan una idea de cómo los lectores de Lucas pudieron haber entendido la presencia del ángel confortador en la pasión de Jesús; por ejemplo, como una amorosa respuesta de Dios a su siervo que sufría una persecución injusta.

Con respecto al pasaje lucano, hay quien duda de que el v. 44 siga lógicamente al v. 43: si Jesús ha sido confortado por el ángel, ¿por qué ora más intensamente y está en la angustia? Brun ("Engel", 273) acierta, sin embargo, en oponerse al intento de leer el v. 44 antes que el 43. En la secuencia de Mc 13,37-38, Pedro, que aún no es lo suficientemente fuerte para velar y orar, ha sido instado a hacerlo; de haber sido más fuerte, se habría mantenido despierto y en oración sin necesidad de que se lo pidiesen. En Col 1,29, Pablo se angustia *después* de haber recibido fuerzas de Dios. La secuencia lucana de una primera oración de Jesús sobre la copa y una segunda y más intensa después de haber sido confortado es perfectamente lógica, con tal de que se entienda que la segunda tiene otro objeto. En

<sup>14</sup> En el relato del martirio de los siete hermanos (2 Mac 7,6) hay una referencia explícita a la ayuda divina conforme a lo prometido en el cántico de Moisés (Dt 32,36).

<sup>15</sup> En un contexto un poco más amplio, *Hermas* (*Simil.* 5.4.4): se dirige a un grupo específico: "Vosotros, que fuisteis revestidos de fuerza por el santo ángel y de él recibisteis el don de la oración..."

22,40, Jesús ha dicho a sus discípulos que oren para no entrar en *peirasmos* (“prueba”, en particular la prueba a que someten las fuerzas del mal); y, según mi interpretación de 22,41-42, él mismo ha suplicado no entrar en *peirasmos* al pedir que le sea apartada la copa. La llegada de un ángel del cielo (i. e., la presencia de un ser celestial, no la visión de alguien del cielo) y la subsiguiente confortación han hecho comprender a Jesús que debe entrar en *peirasmos* pero no con ayuda divina. En esa idea, ora “más intensamente”, esta vez con respecto al resultado del *peirasmos*. El uso lucano del comparativo en el adverbio (“más intensamente”), junto con el empleo del imperfecto en el verbo (“oraba”), revela una intensidad interior que se manifiesta en el exterior mediante un sudor copioso.

La interpretación recién expuesta implica el rechazo de varias proposiciones presentadas. La exégesis medieval del pasaje estuvo condicionada por la teoría de que Jesús no podía ganar conocimiento mediante la presencia del ángel, puesto que contaba ya con la visión beatífica o conocimiento infuso<sup>16</sup>. Sumamente curiosa es la tesis de J. Lightfoot (*Opera omnia* [1686] 2.561B), según la cual el ángel era una manifestación de Satanás llegado para tentar a Cristo. La frecuente conjetura de que Jesús necesitaba ser confortado porque tenía conocimiento anticipado de los pecados del mundo no encuentra apoyo en el contexto lucano. Relacionada con ello está la idea de Feuillet (“Récit”, 403-3) de que, en ese momento, Jesús derramaba ya verdadera sangre por la redención.

*La angustia de Jesús.* Estamos ante el punto central de estos versículos lucanos. El breve artículo de Paton aborda el punto esencial: ¿cuál es el significado exacto del griego *agōnia*? Fundamental para rechazar la autoría lucana de este pasaje (como en el argumento de Ehrmann-Plunkett) es la observación de que Lucas, quién omitió la descripción marcana de un Jesús enormemente angustiado y con el alma triste “hasta la muerte” (14,33-34), nunca habría presentado con una congoja tan descontrolada<sup>17</sup>. Paton explica que el griego *agōnia* significaba frecuentemente la clase de angustia experimentada por un corredor los instantes previos a una prueba atlética (cf. también Neyrey, “Absence”, 161-66). *Agōn* designaba originalmente el lugar donde se celebraba la competición y luego pasó a significar la competición misma. El paralelo de prueba atlética ofrece una ayuda a comprender la profusión de sudor referida en el pasaje: el corredor está en

<sup>16</sup> Tomás de Aquino, *Summa theologiae* III, q. 11-12; también de Tuya, “Agonía”, 554-56.

<sup>17</sup> De hecho, Lucas no siempre silencia el sufrimiento de Jesús: 11,31-33; 22,15.28.37; 24,7.20.26.46.

tensión hasta el comienzo de la carrera, lo que provoca transpiración por todo su cuerpo. En esa interpretación, el *peirasmos*, la gran prueba en que Jesús sabe ya que va a entrar, asemeja a una competición atlética. Gamba (“Agonía”) compara la acción confortadora del ángel con la del entrenador que prepara a un atleta; la oración de Jesús es la preparación de última hora. A diferencia de sus discípulos, Jesús está ya adecuadamente dispuesto para la prueba en la línea de salida.

Feuillet (“Récit”, 401-2) rechaza todo ese enfoque como una conjetura curiosa y fantástica. Sin embargo, 4 *Macabeos* compara al mártir Eleazar con un noble atleta; 9,8 habla del premio de la virtud, alcanzable después de mucho sufrimiento, y 11,20 describe la tortura como “una competición [*agōn*] conveniente para la santidad; un ejercicio [*gymnasia*] de sufrimiento al que muchos de los nuestros han sido llamados a causa de su piedad”. También Pablo hace un uso oportuno de las imágenes atléticas. En 1 Tes 2,2 escribe: “Confiados en nuestro Dios, tuvimos el coraje de anunciaros el evangelio de Dios frente a mucha oposición [*agōn*]”; en 1 Cor 9,25, *agōnizomenos* es equivalente a un atleta o competidor en los juegos; en 1 Tim 6,12 y 2 Tim 4,7, *agōnizesthai agōna* significa “luchar la buena lucha”. En el ANÁLISIS (§11) estudiaremos Heb 5,7-10 como un posible paralelo de la oración en el monte de los Olivos; y Heb 6,20 se refiere a Jesús como “corredor adelantado [= precursor]”, mientras que en 12,1 la lucha cristiana es como “correr la carrera [*agōn*] que tenemos por delante”. Moffatt (“Exegetica... XXII”), quien se muestra en desacuerdo con Paton, señalando que la palabra griega *agōnia* tenía una connotación de miedo, lleva demasiado lejos su argumento al afirmar que Lucas describe un Jesús aterrado ante la perspectiva de la muerte. Más bien habría que ver el miedo de Jesús desde la perspectiva de Paton: como el temor o ansiedad de un atleta ante los elementos impredecibles e inescrutables de la competición y su resultado; como una tensión física y psicológica. En 2 Mac 3,16-17, el sumo sacerdote sufre una *agōnia* espiritual que produce temblor en su cuerpo; pero ese estado no deriva del miedo a la muerte, sino de la ansiedad ante la proximidad del desastre que va a suponer la profanación del templo por Heliodoro. Stauffer (*TDNT* I, 139) ve en *agōnia* la máxima concentración de las propias energías frente a la inminencia de la batalla. Neyrey (“Absence”, 160) comenta el uso que hace Filón de *agōnia*<sup>18</sup>: la persona buena, como un atleta en *agōnia*, lucha contra una *lypē* (“tristeza”) que destruye las energías, la fuerza. Vista sobre este telón de fondo, la *agōnia* de Jesús en Lc 22,44 no es lo mismo que su alma muy

<sup>18</sup> *De virtutibus* 5.24; *De praemiis* 26.148; véase también *agōn* en *Quod omnis probus* 21.

triste (*perilypos*) en Mc 14,34; es más bien una tensión preparatoria para entrar en *peirasmós*. El Padre no puede librar a Jesús de beber la copa; pero el ángel confortador lo prepara con objeto de que surja de la oración en tensa disposición para el cercano combate contra el poder de las tinieblas (Lc 22,53). El sudor que brota y cae copioso como sangre es signo visible de la preparación para la copa y también una alusión al martirio. (Feldkämper, *Betende*, 246-47, apunta que las referencias a la copa y la sangre en la oración y en la respuesta de 22,42-44 proceden de 22,20: “Esta copa es la nueva alianza en mi sangre que se derrama por vosotros”.) Jesús ha instado e instará de nuevo a sus discípulos a que oren para no entrar en este *peirasmós*; pero personalmente, sabiendo ya que no puede ser librado de lo que se avecina, Jesús ha vuelto a la actitud de 12,50: “Tengo un bautismo con el que ser bautizado, y qué angustia la mía hasta que se cumpla”.

(La bibliografía para este episodio se encuentra en §4, parte 3ª.)

## §9

**Oración en Getsemaní, parte 4ª:  
Jesús vuelve por primera vez  
al lado de sus discípulos  
(Mc 14,37-38; Mt 26,40-41; Lc 22,45-46)**

## TRADUCCIÓN

MARCOS 14,37-38: <sup>37</sup>Y viene y los encuentra durmiendo. Y dice a Pedro: “Simón, duermes? ¿No fuiste bastante fuerte para velar una hora? <sup>38</sup>Manteneos velando y orando para que no entréis en prueba. Sí, el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil”.

MATEO 26,40-41: <sup>40</sup>Y viene a los discípulos, y los encuentra dormidos, y dice a Pedro: “Así que no fuisteis lo bastante fuertes para velar una hora conmigo. <sup>41</sup>Manteneos velando y orando para que no entréis en prueba. Sí, el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil”.

LUCAS 22,45-46: <sup>45</sup>Y habiéndose levantado de la oración [y] habiéndose llegado a los discípulos, los halló dormidos de la tristeza; <sup>46</sup>y les dijo: “¿Por qué dormís? Puestos en pie, manteneos orando para que no entréis en prueba”.

## COMENTARIO

Por lo que respecta a Marcos/Mateo, aquí tratamos sobre la primera de las tres veces que Jesús vuelve a lado de sus discípulos y los encuentra dormidos. Sin embargo, en el caso de Lucas, ésta es la primera y única vez que Jesús se llega a los discípulos dormidos y les habla, tras lo cual concluye la oración en el monte de los Olivos. Las subdivisiones del episodio figuran en la lista de contenido que precede a §4.

## El final lucano de la oración de Jesús (Lc 22,45-46)

Aunque el texto del evangelio de Lucas es aquí paralelo del marcano y (a pesar de algunos cambios estilísticos de vocabulario) procede ciertamente de Marcos, este pasaje lucano tiene en conjunto un sentido peculiar. En Marcos/Mateo, la oración de Jesús al Padre no ha recibido respuesta perceptible, por lo cual Jesús orará más veces. La lucha del Jesús marcano con su destino y el de sus discípulos se desarrolla como una representación escénica, en virtud de lo cual el episodio de la oración en Getsemaní deviene una unidad con su propia intriga y, por tanto, una escena distinta de la del prendimiento, que le subsigue. En Lucas, la oración en el monte de los Olivos ha sido acortada en gran medida y discurre suavemente hacia un prendimiento también abreviado, de modo que casi podríamos hablar de una escena lucana que comprende la oración y el arresto. No estamos todavía ante la majestad del Jesús joánico; pero este Jesús sereno y con autoridad descrito por Lucas representa un movimiento en la dirección de Juan desde Marcos/Mateo.

El Jesús de Lc 22,45 que llega (o “viene” o “vuelve”, otras traducciones frecuentes del verbo *erchesthai*, presente en los tres sinópticos) al lado de sus discípulos, ha obtenido respuesta a su plegaria al enviarle el Padre un ángel confortador. Jesús se llega “a sus discípulos”<sup>1</sup>, después de haberse “levantado” y de haber terminado así su oración. La acción de ponerse en pie es lucana no sólo en cuanto al vocabulario (*anastas*, verbo intr. aor. part. de *anistanai*: 34 veces en Lucas-Hechos, 6 en Marcos, 2 en Mateo, 0 en Juan), sino también como idea. Las posturas de rodillas y de pie de Jesús en la oración son familiares a los lectores de Lucas. Pero los discípulos están durmiendo, en una postura claramente inadecuada para la oración, aunque se les pide que oren (22,40). Para Marcos/Mateo, dormir equivale a no velar; para Lucas, a no orar<sup>2</sup>. Recordemos que, en Lucas, los discí-

<sup>1</sup> Lc 22,45 y Mt 26,40 coinciden en añadir esta expresión *aclaratoria* al vago “viene” marcano; pero en Mateo tiene además la función de reunir a Pedro y los hijos de Zebedeo con el resto del grupo de discípulos, a los que Jesús había dejado atrás al llegar a Getsemaní (también 26,45). En su evangelio, Lucas utiliza la expresión unas diez veces; por su parte, Mateo tiende a añadir a Marcos expresiones sobre los discípulos.

<sup>2</sup> Mientras que Marcos/Mateo emplean tres veces *katheudein* para “dormir” en la escena de Getsemaní, Lucas escribe *koimasthai* (“despierto”) en 22,45 y *katheudein* en 22,46, casi como un toque de distinción. En cuanto a la trascendencia de hallar Jesús a los discípulos dormidos, lamento juzgar como probablemente errónea la idea de Daube, “Two... Sleeping” de que al dormirse los discípulos peligraba la reanudación de la cena de Pascua. El problema es no sólo que todos los datos ofrecidos al respecto son posteriores en más de un siglo al tiempo de Jesús (aun cuando Daube opina que *m. Pesahim* 10.8 puede reflejar “la noche de vela” de Ex 12,42). No hay una sola pa-

pulos *no* han recibido la dramática advertencia de que se escandalizarán y dispersarán; antes al contrario, han sido felicitados por su fidelidad y recibido la promesa de que ocuparán tronos en el cielo (22,28-29). Además no han visto a Jesús turbado ni angustiado, ni tampoco con una tristeza mortal. Lógicamente, pues, no está claro por qué se habrían dormido “de la tristeza”. Dado el aviso de Lc 22,36-37 de que tenían que estar preparados porque Jesús iba a ser contado entre los malhechores, se podría estar tentado de relacionar la pena de los discípulos con la toma de conciencia de que estaba a punto de cumplirse lo anunciado sobre su maestro. Sin embargo, 22,38 y 22,49-51 (véase §14) sugieren que los discípulos nunca entendieron tal aviso, por lo cual difícilmente habría influido en esta reacción suya en Getsemaní. Skard (“Kleine”) señala que, en algunos textos antiguos (Cicerón, *Ep. ad Atticum* 9.10.1), se dice que la tristeza priva del sueño; en respuesta, Indemans subraya que la idea lucana era que, cuando la tristeza ha producido agotamiento, llega el sueño (así Salustio, *Iurguthinum* 71.2). Pero Lucas no está pensando como un médico. Ha encontrado en Marcos la descripción del alma de Jesús como “muy triste” y ha extendido esa tristeza a los discípulos. Aunque ha suprimido el poco halagüeño anuncio sobre los discípulos efectuado en Marcos, por el que ellos tendrían motivo para entristecerse, ha añadido la expresión “de la tristeza” para que parezcan menos culpables por no haber orado. En la transfiguración (9,32), Lucas ha informado de que “Pedro y sus compañeros estaban cargados de sueño; pero, habiéndose mantenido despiertos, vieron su gloria”: en aquellas circunstancias era intolerable el sueño. No aquí, por lo cual Jesús tiene ocasión de reprender a los discípulos. Lucas suaviza esa reprimenda ofreciendo un disculpable motivo para el sueño.

Por otro lado, su frase “habiéndose levantado”, tras la oración de Jesús, es un indicio de vigor, una clara indicación de que la *agōnia* y el sudor de que iba acompañada no eran debilitadores, sino que, como hemos explicado en §8, reflejaban la tensión de un atleta ya dispuesto para entrar en la prueba. El hecho de que un mismo verbo (*anistanai*) se emplee en “habiéndose levantado” y en la petición de Jesús a sus discípulos de que se pongan en pie, junto con la repetición de la orden de orar, representa un

labra en ningún evangelio sinóptico *después de la cena* que recuerde a los lectores que la noche o el día de la pasión fuera de la misma Pascua (véase APÉNDICE II, B2b). Como los sinópticos (con fines litúrgicos cristianos de carácter simbólico) identificaron como pascual la última cena, los estudiosos han tratado en vano de conciliar los acontecimientos subsiguientes a la cena con prácticas pascuales tal como eran conocidas 150 años después de Jesús. Nada indica que los evangelistas intentaran hacer tales referencias (a menudo anacrónicas) a la Pascua, ni que los lectores hubieran podido entenderlas.

deseo de comunicarles su fuerza (recordemos la preocupación de Jesús en 22,32 por que se fortalezcan). Deben estar preparados tanto física como espiritualmente. Su ruego de que no se les deje entrar en prueba será atendido por esta vez, pero el poder de las tinieblas (22,53) está próximo como parte de la hora inminente. (Algunos autores [p. ej., Ott, *Gebet*, 89] ven una relación entre *eiserchesthai eis*, usado para Satanás al “entrar en” Judas [22,3] y para “entrar en” prueba en este episodio.) Se nos dice en el siguiente versículo: “Estaba todavía hablando, cuando he aquí una multitud; y el hombre llamado Judas... venía al frente de ellos” (22,47).

### Sueño, vela y proximidad de la prueba (Mc 14,37-38a; Mt 26,40-41a)

Volviendo del relato lucano a su correspondiente marciano, vemos una vez más el interés de los estudiosos por determinar cuánto de este episodio proviene de la tradición premarcana. En apoyo de las distintas soluciones se recurre a los rasgos estilísticos. El comienzo del v. 37 es típicamente marciano: la combinación de *kai* con el presente histórico (“y viene y los encuentra”). Sin embargo, en ningún otro lugar de Marcos se dirige Jesús a Pedro como “Simón”. Según los estudiosos antiguos, la aplicación de ese nombre muestra que el recuerdo de esta escena procedía del mismo Simón Pedro. En la dirección opuesta, aunque Mohn (“Gethsemane”, 200) postula una fuente premarcana para el contexto establecido por el v. 37, opina que Marcos introdujo aquí a Pedro secundariamente. Buena parte del v. 38 podría haber sido útil para la parénesis comunitaria; pero Taylor (*Mark*, 554) arguye que “el obvio motivo parenético de ningún modo compromete la tradición”. Para L. Schenke (*Studien*, 512-15, 521-22), la invitación a velar del v. 34 implica una petición de cumplimiento con los deberes de amistad, mientras que en 38a está relacionada con la peligrosa prueba (*peirasmos*) y que, por tanto, los versículos proceden de diferentes manos, siendo el v. 34 premarcano y 38a originado por la redacción de Marcos (!). Como no dejaré de subrayar cuando las examine más detenidamente en el ANÁLISIS, tales opiniones son demasiado endebles para que sirvan de verdadera ayuda en la averiguación de lo que intenta decir Marcos en estos puntos concretos.

Dejando lo insoluble por resolver, pasemos a estudiar cómo el relato se desarrolla de acuerdo con el propósito de Marcos. Quiénes son aquellos a “los” que Jesús encuentra dormidos en Mc 14,37 es algo que el texto precedente deja un tanto oscuro: de ahí que Mateo y Lucas sientan la necesidad de aclarar que son “los discípulos”. Estos otros dos evangelistas responden, en cierto sentido, a la pregunta que muchos estudios microscópi-

cos del texto plantearían a Marcos. Los que están tras ese “los” ¿son los discípulos que quedaron sentados al llegar a Getsemaní, o se trata de Pedro, Santiago y Juan, a los que Jesús tomó consigo en 14,33-34 y pidió que permaneciesen velando y orando? El hecho de que él se dirija sólo a Pedro en el v. 37 y de que haga hincapié en la vela ha llevado a muchos intérpretes a suponer que el aludido es este segundo grupo; pero, seguramente, hacia el final de la escena de la oración en Getsemaní (14,41-42), las recomendaciones de Jesús van dirigidas al conjunto de sus discípulos. La respuesta puede estar en el reconocimiento de las limitaciones impuestas a la investigación microscópica por la intención de Marcos al componer su relato. Separó los dos grupos en 14,32-33 para describir más gráficamente el progresivo distanciamiento de Jesús con respecto a aquellos de los que podía esperar apoyo. Cumplido este fin, cuando ya no es necesaria una separación entre ambos grupos, Marcos une a Pedro con el resto de los discípulos.

La mención de Pedro en esta escena marciana debe verse asimismo en conexión con lo narrado anteriormente. Pedro dijo que no se escandalizaría en Jesús aunque los demás se escandalizasen (14,29), y esta ufana declaración llevó a todos los otros a afirmar también que serían fieles (14,31). Por eso, ahora, Jesús se ha dirigido primero a él como personificación del fallo de todos los discípulos.

Mateo, al cambiar del singular al plural las palabras dirigidas a Pedro, no sólo suaviza el enfoque marciano del primero de los Doce, sino que a la vez aclara el sentido de Marcos: Pedro no era lo suficientemente fuerte para velar una hora, y tampoco los demás. (Lucas va más lejos, eliminando a Pedro del diálogo.) En Marcos el cambio del singular en el v. 37 al plural en el v. 38 está orientado a la continuidad, no al contraste, y nada tiene que ver con el uso por Marcos de fuentes distintas ni con correcciones posteriores. Tras haber llamado la atención a Pedro respecto a la vela, Jesús hace lo mismo con el grupo.

Que en Mc 14,37 se emplee para Pedro el nombre de “Simón” y palabras cargadas de reproche es, en opinión de algunos (Swete, Kelber, etc.), una señal de que el Jesús marciano ya no lo considera digno de su nombre apostólico (Mc 3,14.16): “Destinó doce que estuviesen con él [a los que también llamó apóstoles]... y puso a Simón el nombre de Pedro”. Esa idea es muy improbable. Si Marcos quería establecer tal diferencia entre “Simón” y “Pedro”, ¿por qué designa al cabeza de los Doce como Pedro en este mismo versículo y luego sigue aplicándole este nombre en las escenas subsiguientes (14,54.66-72; 16,7)? Es mucho más verosímil que, en la tradición evangélica de Pedro, la forma habitual de dirigirse Jesús a él fuera “Simón” (Lc 22,31; Mt 17,25; Jn 1,42, 21,15.16.17). Resulta claro que este



modo de llamarlo no tiene ninguna relación con una desfavorable opinión de Jesús acerca del discípulo, a juzgar por Mt 16,17: “Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás”. Hay sólo dos casos excepcionales en que Jesús lo llama “Pedro”: una es Mt 16,18, donde el nombre viene exigido por el juego de palabras que asocia al discípulo con una roca; el otro es Lc 22,34, donde, dos versículos antes, Jesús se ha dirigido a él como “Simón, Simón”. En ese punto, cuando Lucas decide añadir un nombre a lo que ha tomado de Mc 14,30, como un toque de elegancia cambia a “Pedro”.

En el reproche a Simón por haberse dormido (v. 37), hay dos palabras clave: “¿No fuiste bastante fuerte para *velar* una *hora*?” En 38a, Jesús insta a todos: “Manteneos velando y *orando para que no entréis en prueba* [*peirasmos*]”. Ya en referencia a Mc 14,34, examinamos “Manteneos en vela” como palabras que Jesús dirige a Pedro, Santiago y Juan antes de sus plegarias sobre la hora y la copa. Examinamos también “manteneos orando para que no entréis en prueba [*peirasmos*]” como un paralelo lucano (22,40) de Mc 14,34. (Ambas cuestiones las tratamos en §6, *supra*.) Igualmente estudiamos la “hora” en la oración del Jesús marcano de 14,35 (§7, *supra*). Pues bien, todo el tiempo he sostenido que había que enfocar “vela”, “prueba” y “hora” desde un ángulo histórico (qué sucedió a Jesús la última noche de su vida, en Getsemaní, adonde pronto acudirían enemigos reales para prenderlo y luego hacerlo crucificar) y desde un punto de vista escatológico (el gran período de la lucha definitiva con el mal para la instauración del reino de Dios). El hecho de que la idea de mantenerse en vela, presente en el v. 37, se repita en el v. 38 aproxima todavía más el uso marcano a la parábola de Mc 13,34-37 con su reiteración de la recomendación de velar. Y, por supuesto, Jesús ha actuado exactamente como lo anunció con respecto al amo de la parábola (13,36): ha llegado de improviso y encontrado a los discípulos dormidos. Mateo no incluye esa parábola; pero también sus lectores pueden captar el significado escatológico del diálogo de Getsemaní recordando 24,42: “Manteneos en vela, pues no sabéis qué día viene vuestro Señor” (también 25,13). La queja de no haber sido lo “bastante fuertes” (*ischyein*) podría tener como objeto evocar a los lectores Mc 3,27 (Mt 12,29): la parábola sobre un hombre fuerte (*ischyros*) y otro aún más fuerte que puede atarlo, en la que se hace alude a la lucha entre Satanás (el fuerte) y Jesús (el más fuerte) por el reino. La adición mateana de “conmigo” en la referencia a la vela de 26,40, además de reiterar el tema de la solidaridad con Jesús (pp. 203, 212, *supra*), refleja la advertencia de 12,30: “El que no está conmigo, está contra mí”.

Algunos autores dan a “una hora” de Marcos /Mateo un sentido puramente histórico, entendiendo que esa expresión indica simplemente el tiempo durante el que oró Jesús. Pero el Jesús marcano acaba de rogar que pase de él la hora, y unos versículos más adelante lo veremos anunciar

que (casi) ha llegado la hora en que el Hijo del hombre es entregado en manos de pecadores. Estando rodeada de tales referencias, es probable que la expresión “una hora” tenga en ambos evangelios también un sentido escatológico. Esa hora particular es la de entrar en la gran prueba, la hora de la que Jesús habría querido librarse y acerca de la cual continuará rogando. Al reprocharles sobre esa hora que no han velado con él piensa en algo más que un determinado espacio de tiempo; tal es la razón por la que vuelve varias veces a instarlos del mismo modo. Los lectores cristianos, acostumbrados como estaban a considerar desde un doble ángulo las pruebas de su propia existencia, seguramente no tendrían gran dificultad en entender esos dos aspectos, el histórico y el escatológico. Un buen ejemplo de ello nos lo ofrece 1 Pe 5,8-10: “¡Velad! Vuestro adversario el diablo anda rondando como león rugiente... Después de que hayáis sufrido un poco... El Dios de toda gracia... os restablecerá, afianzará y fortalecerá”.

Dirigiendo ahora nuestra atención al plural de Mc 14,38a y Mt 26,41a, “manteneos velando y orando”, encontramos que, a pesar de la presciencia mostrada en Marcos/Mateo al anunciar que todos sus discípulos se escandalizarán y dispersarán, Jesús aun tiene planes y esperanzas respecto a ellos. Han sido incapaces de velar mientras él oraba, pero no los da de lado. Lövestam (*Spiritual*, 64-67) ha hecho ver que la combinación de vela y oración (no conservada en Lucas) tiene sus raíces en los Salmos (42,9; 63,7; 77,3), que hablan de orar mientras se está despierto por la noche, según un ideal que cuenta con testimonios en Qumrán (1QS 6,7-8) y en otros lugares del NT (Lc 2,37; Hch 16,25). Aquí, sin embargo, la combinación no viene dictada por piedad ni ascetismo, sino por la amenazadora “prueba” (el *peirasmos* discutido pormenorizadamente en §6 respecto a Lc 22,40). Analizando la situación de Getsemaní y utilizando lenguaje de Qumrán, Lövestam (*Spiritual*, 90-99) observa que los hijos de la luz se han dejado vencer por las tinieblas (noche) y su influencia al quedarse dormidos, por lo cual es necesario hacerlos aún más conscientes de los peligros de la gran prueba.

La frase “para que no entréis en *peirasmos*” requiere especial comentario. Aunque en la muy similar orden de Lucas 22,40 se empleó *mē* más una construcción de infinitivo, aquí los tres sinópticos usan *hina mē* con aoristo de subjuntivo<sup>3</sup>. Las dos construcciones distintas no marcan probablemente una diferencia de sentido, puesto que la conjunción *hina*, ade-

<sup>3</sup> De *erchesthai* en Marcos y de *eisrchesthai* en Mateo y Lucas. La coincidencia de estos dos últimos revela la influencia en ambos evangelistas de una fórmula fija de plegaria oral (nótese la presencia de *eispherein* en el padrenuestro) una influencia más poderosa que la de su dependencia de Marcos.

más de denotar finalidad, puede tener un empleo epexegetico, i. e., explicativo, para indicar el contenido de la oración, y tal es la función del infinitivo que Lucas ha usado antes<sup>4</sup>. Si *hina* indica contenido, la coordinación de los dos verbos principales, “velando” y “orando”, tendría entonces un ligero matiz distintivo: no entrar en prueba sería la finalidad de la vela y el objeto de la oración.

Lo apremiante de la orden puede tener su explicación en la secuencia siguiente. El ruego de Jesús de no entrar en prueba (expresada como la “hora” y la “copa”) no ha obtenido una respuesta afirmativa. Los discípulos no fueron capaces de velar (con él: Mateo) cuando se dio a la oración. Aunque él tiene que entrar en *peirasmos* (pese a lo cual volverá a rogar sobre ello en Marcos/Mateo), la falta de preparación evidenciada por los discípulos hace imperativo que éstos no sean puestos a prueba por ahora. Kelber (“Mark 14”, 183) objeta que esa petición de ser eximido no concuerda con la visión de la escena como apocalíptica, puesto que Mc 13,13 insiste en que “quien aguante hasta el fin, ése se salvará”. Pero no hay que olvidar Mc 13,20: “Si el Señor no acortara esos días, no se salvaría ser viviente”. La gran prueba es inevitable e inminente; pero hay incertidumbre en cuanto a la participación individual en ella, por lo cual la petición de ser eximido no está fuera de lugar. La misma oración del padrenuestro que enseña a los seguidores de Jesús a decir con énfasis escatológico “venga tu reino”, les enseña también a rogar: “No nos lleves a *peirasmos*”, aun cuando el reino no pueda venir sin la gran prueba. En un libro tan apocalíptico como el que pone broche al NT, se lee (Ap 3,10): “Porque guardaste mi palabra de paciencia, también yo te guardaré a ti de la *hora de peirasmos* que se avecina sobre todo el orbe, para probar [*peirazein*] a los habitantes de la tierra”. Si Dios puede cambiar de ese modo sus designios, entonces la orden de Jesús a sus discípulos tiene perfecto sentido en el contexto parcialmente apocalíptico de Getsemaní.

### Espíritu y carne (Mc 14,38b; Mt 26,41b)

Las palabras de Jesús a sus discípulos continúan en Mc 14,38b (y Mt 26,41b, que es idéntico): “El espíritu está dispuesto [*prothymos*], pero la carne es débil [*asthenēs*]”. Merece mención la temprana cita de esta frase como un dicho del Señor, en Policarpo, *Filipenses* 7,2. El contexto es de evitar el peligro de la herejía y del anticristo (ecos de 1 Jn 4,2-3; 2 Jn 7),

<sup>4</sup> Véase el debate sobre Mc 14,38a entre C. J. Cadoux (*JTS* 42 [1941] 172) quien encuentra fuerza de imperativo en *hina*, y H. G. Meecham (*JTS* 43 [1942] 180).

de guardar la sobriedad para darse a la oración (1 Pe 4,7) y de la petición “no nos lleves a *peirasmos*” (padrenuestro). También hay que mencionar *Hermas*, *Mand.* 4.3.4: el Señor conocía “la debilidad [*astheneia*] de los seres humanos y la astucia del demonio”. En cuanto al presente contexto, L. Schenke (*Studien*, 521-23), quien considera Mc 38a como una adición marcana, cree que 38b acompaña perfectamente al v. 37. Linnemann (*Studien*, 11) entiende que nada de esta frase sobre el espíritu y la carne encaja en el contexto de Getsemaní y que, por tanto, no podía hallarse originalmente en el lugar que ahora ocupa. En cambio, a Kelber (“Mark 14”, 183) le parece el verdadero motivo de la recomendación de velar y orar: “No es la proximidad del *kairos*, sino la debilidad de la carne”. Como pondré de manifiesto, encuentro muy plausible la lectura del v. 38b en el contexto marcano (lo cual, por su puesto, no significa por fuerza que fuera pronunciado en él originalmente) y discrepo del enfoque disyuntivo de Kelner: en mi opinión, el motivo para velar y orar es la inminencia del *peirasmos*, que encierra mucho más peligro por la debilidad de la carne.

En cuanto al dicho en sí, puesto que representa el solo caso sinóptico del contraste entre espíritu y carne (véase Jn 6,63) y el único uso marcano de los dos adjetivos que acompañan a esos dos nombres, muchos estudiosos (p. ej., Bousset, Holtzmann, Pfleiderer) pensaban que se trataba de un aforismo procedente de los círculos helenísticos, quizá recibido a través de la teología paulina (Hauck, W. L. Knox, Swete). Pero, tras el descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto, se ha hecho casi general la idea opuesta, es decir, que el origen del contraste espíritu/carne es semítico. Para el AT y mayoritariamente para el judaísmo intertestamentario, espíritu y carne no son partes del hombre como alma y cuerpo, sino todo el ser humano considerado desde dos diferentes aspectos. “Espíritu” podía emplearse en relación con Dios, los ángeles y los hombres, pero en el caso de estos últimos con respecto a las funciones más altas, como las sensitivas intelectuales y volitivas. “Carne” se podía usar tanto con referencia a los hombres como a los animales, y en el caso de los humanos aludía a su aspecto más tangible, perecedero y terreno. En el AT, “carne” connota debilidad pero no transmite la idea de pecado.

Los manuscritos del mar Muerto añaden nuevos elementos<sup>5</sup>. En el contexto qumránico de la batalla escatológica entre las fuerzas del bien y

<sup>5</sup> Pero hay que leer con cuidado y en sucesión los estudios sobre Qumrán de Kuhn, Huppenbauer, Davies y Flusser (BIBLIOGRAFÍA DE SECCIÓN §4, parte 2<sup>a</sup>) para percibir la creciente matización en las afirmaciones de los especialistas sobre “la” teología qumránica de espíritu/carne. Como en el NT, estos términos tienen en Qumrán distintos sentidos, y nada indica que el uso marcano sea directamente dependiente de Qumrán.

del mal, entre el Espíritu de la Verdad y el Espíritu de la Maldad, la carne (que en sí no es mala, pecaminosa, groseramente libidinosa ni opuesta a Dios) constituye a menudo el medio por el que el Espíritu de la Maldad ataca, prueba, tienta al individuo o se apodera de él. Hay qumranitas cuya vida está regida por el Espíritu de la Verdad, pero que tropiezan a causa de la carne (1QS 11,12).

Volviendo a la declaración de Marcos, no encontramos en ella la desarrollada antítesis entre espíritu y carne perceptible en Pablo, quien la utiliza para establecer un contraste entre el poder divino y la debilidad humana. Marcos no está cerca, por ejemplo, de Rom 8,9, donde la carne es tan hostil a Dios que Pablo dice a los creyentes en Cristo: “Vosotros no estáis en la carne, sino en el espíritu”. Los discípulos a los que habla Jesús se hallan bajo la influencia del espíritu y de la carne. El “espíritu dispuesto” a que se refiere Marcos no es el Espíritu Santo conferido por Jesús o Dios a los cristianos después de la resurrección<sup>6</sup>, sino el espíritu humano que el individuo puede poner en movimiento para actuar en armonía con el plan divino. Esto no queda lejos de lo descrito en 1QH 13,18-19: “Sé, por el espíritu que me has conferido... que todas tus obras son rectas, y que no te vuelves atrás de la palabra dada”<sup>7</sup>. La carne es característica de todo (1QH 18,23 presenta un paralelismo entre ella y ser nacido de mujer), y en la declaración marcana no es satánica ni conducente al pecado (de lo contrario, Jesús no se habría quejado de su debilidad), sino el medio del que se sirve Satanás para apartar a los hombres del plan de Dios: representa la vulnerabilidad del ser humano.

Muchos comentaristas suponen que, puesto que este dicho está dirigido a los discípulos, se refiere sólo a ellos. Pero recordemos que el mismo Jesús está agitado mientras ora ante la inminencia del *peirasmos*, y desea que ellos lo acompañen velando y orando a su vez. Una interpretación de “el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil” no debe excluir a Jesús (por tanto, Lucas tenía una doble razón para omitirla). “Dispuesto” (*prothymmos* = hebreo, *nādīb*) se emplea en 1 Cr 28,21 y 2 Cr 29,31 con respecto a los que por conocimientos y ánimo están preparados para el servicio litúrgico. En Sal 51,14, el salmista pide a Dios que afiance en él un “espíritu dispuesto” (LXX: *hēgemonikos*, “dominante”), que en el contexto

parece significar un espíritu constante y en santa armonía con los planes de Dios. El “dispuesto” de Rom 1,15 está referido al ansia de Pablo por predicar el evangelio en Roma. Antes, en Marcos, Jesús estuvo dispuesto en el sentido de estar anhelantemente determinado a hacer la voluntad de Dios bebiendo la copa (10,38-39); de hecho, en la cena, tomó una copa, cuyo vino él identificó como su sangre que ya estaba siendo derramada por muchos (14,23-24). Los discípulos estaban dispuestos: Pedro (a quien Jesús se ha dirigido específicamente en la escena de Getsemaní) dijo: “Aunque me sea necesario morir contigo, no te negaré”, y lo mismo dijeron los demás (14,31). Pero ahora Jesús ha experimentado la debilidad de la carne –i. e., la angustia, la zozobra y una tristeza mortal (14,33-34)–, la cual lo ha llevado a pedir al Padre que, de ser posible, esa hora pase y la copa sea apartada de él. Estamos aquí muy cerca de la atmósfera de Heb 5,7 (véase el ANÁLISIS), donde, “en los días de su carne”, Jesús ruega con un potente grito y lágrimas ser salvado de la muerte, actitud que Hebreos atribuye al hecho de que Jesús compartía nuestra debilidad (*astheneia*) y era puesto a prueba (*peirazein*). Sabiendo que Satanás, que es el fuerte (Mc 3,27), podía utilizar su debilidad humana como un arma en la prueba, Jesús trata de superar la flaqueza de su carne rogando al Padre: “Pero no lo que yo quiero, sino lo que [quieres] tú”. Estas palabras tienen también su traducción en el lenguaje de Hebreos (5,8): “y precisamente porque era Hijo, aprendió a obedecer a través del sufrimiento”. Los discípulos han cedido a la flaqueza de la carne quedándose dormidos, y son tan débiles que deben orar para que no queden atrapados en la prueba del Hijo de Dios o sean destruidos. (Lucas expresó todo esto en 22,31-32: “Simón, Simón, mira, Satanás os reclamó para probaros como al trigo. Pero yo he rogado por ti para que tu fe no desfallezca”.) Para los lectores cristianos, todo esto constituiría una exhortación a ser realistas: en su ansia por ver la venida del reino debían ser conscientes del peligro de la prueba que iba a preceder esa venida, así como de su propia debilidad, que podía ser utilizada por el poder del mal.

(La bibliografía para este episodio se encuentra en §4, parte 2ª.)

<sup>6</sup> A mi juicio, Phillips (“Gethsemane”, 58) que sigue a Schweizer, yerra en este punto: aquí no se trata de plegaria “para que venga el Espíritu”. El ruego concierne a la carne; Jesús y los discípulos tienen ya el espíritu dispuesto.

<sup>7</sup> Como es Dios quien confiere el espíritu humano, a veces, en el judaísmo posexilico, no estaban totalmente claras las líneas divisorias entre el espíritu de Dios y el espíritu humano.

**Oración en Getsemaní, parte 5ª:  
Jesús vuelve por segunda y tercera vez  
al lado de sus discípulos  
(Mc 14,39-42; Mt 26,42-46)**

TRADUCCIÓN

MARCOS 14,39-42: <sup>39</sup>Y habiéndose alejado de nuevo, oró, diciendo las mismas palabras. <sup>40</sup>Y de nuevo habiendo venido, los encontró durmiendo; porque sus ojos estaban muy cargados. Y no sabían qué responderle.

<sup>41</sup>Y viene por tercera vez y les dice: “¿Así que seguís durmiendo y descansando? El dinero está pagado; la hora ha venido; mirad, el Hijo del hombre es entregado en las manos de los pecadores. <sup>42</sup>Levantaos, vamos; mirad, el que me entrega se acerca”.

MATEO 26,42-46: <sup>42</sup>De nuevo, por segunda vez, habiéndose alejado, oró diciendo: “Padre mío, si no es posible que esto pase si no lo bebo, hágase tu voluntad”. <sup>43</sup>Y habiendo venido de nuevo, los encontró dormidos, porque sus ojos estaban cargados.

<sup>44</sup>Y habiéndolos dejado, retirándose de nuevo, oró una tercera vez, diciendo las mismas palabras nuevamente. <sup>45</sup>Luego viene a los discípulos y les dice: ¿Así que seguís durmiendo y descansando? Mirad, la hora está cerca, y el Hijo del hombre, es entregado en las manos de pecadores. <sup>46</sup>Levantaos, vamos; mirad, el que me entrega se acerca”.

[JUAN 12,23: “Ha llegado la hora para que el Hijo del hombre sea glorificado”.

14,30-31: <sup>30</sup>“Porque viene el príncipe del mundo... <sup>31</sup>pero, como me lo mandó el Padre, así hago. Levantaos; vayámonos de aquí”.]

## COMENTARIO

Esta sección concluye el comentario de la oración de Jesús en Getsemaní de Marcos/Mateo, la cual constituye la primera escena del Acto I del RP. (Juan no tiene aquí oración, y la parte correspondiente a la oración en la escena lucana del monte de los Olivos terminó en la sección anterior. Las subdivisiones de este estudio figuran en la lista de contenido que precede a §4.

### El emplazamiento de este episodio en la estructura de la escena

El hecho de que Jesús se aparte de sus discípulos, ore y vuelva junto a ellos *tres* veces (más claramente en Mateo que en Marcos) ha sido visto por algunos intérpretes como clave en cuanto a la estructura de la escena o el origen del material. Empezando por la estructura: ¿se puede afirmar que el conjunto de la escena de la oración está organizada en Marcos/Mateo de modo ternario? Al comienzo de §6 llamé la atención sobre un esquema perceptible a través de los seis verbos de movimiento empleados por los evangelistas, tres antes de que se ponga a orar por primera vez y tres después<sup>1</sup>:

1. Jesús llega con los discípulos al terreno, tras lo cual les manda que se sienten allí (Mc 14,32), en tanto que él se aleja (Mt 26,36)
2. Jesús toma consigo a Pedro, Santiago y Juan y les pide que se queden (Mc 14,33-34; Mt 26,37-38)
3. Jesús va un poco más adelante y ora (Mc 14,35-36; Mt 26,39)
4. Jesús viene al lado de los discípulos por primera vez (Mc 14,37-38; Mt 26,40-41)
5. Jesús viene al lado de los discípulos por segunda vez (Mc 14,39-40; Mt 26,42-43)
6. Jesús viene al lado de los discípulos por tercera vez (Mc 14,41-42; Mt 26,44-46)

Si bien los verbos de movimiento se ajustan al esquema, la simetría no es perfecta. Nótese que en 1 es Mateo quien marca mayormente la continuidad del movimiento. En 5 es Mateo quien menciona la “segunda vez”, y tal expresión se refiere no a la acción de venir (de vuelta), sino realmen-

<sup>1</sup> F. Martin (“Literary”, 582-87) señala oportunamente la función de los verbos de movimiento como un factor de clasificación; pero, en mi opinión, su división cuatripartita, que reúne en un solo segmento (14,32-36) los tres verbos previos a la oración de Jesús, no hace justicia a la equilibrada composición marcana.

te a las de alejarse y orar. Sólo de manera implícita se nos dice en Marcos que, entre 5 y 6, Jesús se ha alejado de nuevo para orar, algo que, una vez más, Mateo hace explícito. Sin embargo, un inteligente recurso a un esquema de tres movimientos de Jesús hacia delante para orar y otros tres movimientos de vuelta nos ayuda ver que la oración, que ha tenido como eje la decisión de Jesús sobre la hora/copa, es el centro de la escena. Trabajando con Mateo, Gnllka (*Matthäus* II, 409) señala que el adverbio *tote* (“entonces”) se encuentra en 26,36.38.45.

Esto podría sugerir, en Mateo, la división siguiente:

- 26,36-37: Jesús llega con los discípulos y toma consigo a Pedro y los hijos de Zebedeo  
 26,38-44: Jesús ora tres veces con creciente énfasis en la voluntad de Dios  
 26,45-46: Jesús viene al lado de los discípulos por última vez y les da instrucciones

Tal disposición se aproxima al sentido de la escena mateana; nótese, sin embargo, que aquí sólo tiene una importancia menor el hecho de que Jesús encuentre *tres* veces dormidos a los discípulos.

Otros autores han encontrado en este episodio la clave de los orígenes del material. En el ANÁLISIS (§11) examinaré la teoría de dos fuentes relativa a la oración de Getsemaní. En particular, el presente episodio, con sus idas y venidas es considerado el resultado de la combinación de dos diferentes relatos, que tenían sendas idas y venidas. Otros más sostienen que la única vez que, originariamente, Jesús oraba, volvía y encontraba dormidos a los discípulos fue desarrollada para formar tres casos de este tipo. Apoya esta teoría el hecho de que sólo haya un caso lucano. Sin embargo, como hemos dicho, lo más probable es que Lucas simplificara el episodio para no hacer hincapié en una imagen poco favorecedora de los discípulos de Jesús. Al juzgar acerca de todo esto, es preciso estar atento a lo que refieren los evangelistas. En Marcos no hay tres oraciones, sino dos, y no se habla del número de ellas. Lo que Marcos cuenta (imperfectamente: “tercera” en 14,41, pero no segunda) son las veces que Jesús vuelve y encuentra a los discípulos dormidos; con lo cual el énfasis marcano está en la incapacidad de ellos de luchar junto a Jesús. Mateo perfecciona el esquema ternario contando tres oraciones y ofreciendo las palabras de la segunda. El origen de este desarrollo en la mente o en la tradición del evangelista podría estar en la práctica judía de orar tres veces, adoptada por el cristianismo<sup>2</sup>. Al anunciar la venida del reino en poder, Jesús autorizó a sus se-

<sup>2</sup> P. ej., Sal 55,18 (a la tarde, a la mañana, al mediodía); Dn 6,11(10); 2 Cor 12,8; *Didajé* 8,3. Véase §40 #5, *infra*.

guidores para que rogasen a aquel a quien él llamaba Padre; pero los lectores mateanos aprenderán por la escena de Getsemaní que Jesús era además modelo de cómo orar con intensidad. El Jesús que resulta de la escena no es estoico ni fanático. El número de veces que se retira a orar prueba que va a la muerte sólo cuando sabe conoce con claridad que tal es la voluntad de Dios (Gerhardsson, "Jésus", 216).

En cuanto a la situación premarcana, comoquiera que llegara a formarse este relato, no veo razón para pensar que haya existido jamás sin referencia a más de un regreso de Jesús al lado de los discípulos. Sugiere esta idea la estrecha relación con Mc 13,33-37, donde el amo podía volver en cualquiera de los cuatro momentos enumerados y encontrar dormidos a los sirvientes. La interacción de Jesús y sus discípulos en Getsemaní tiene un carácter marcadamente parabólico, y la repetición proporciona un énfasis que es esencial para entender el relato. Su centro de gravedad ha sido trasladado en Mateo a la triple oración. Pero, para analogías con Marcos, véase 1 Sm 3,2-8, donde Elí comprende sólo después de que Samuel es llamado tres veces, o 1 Sm 20,20-22,35-39, donde Jonatán repite tres veces las instrucciones sobre la flecha para asegurarse de que David las entenderá. (Un ejemplo de lo que sucede sin la repetición lo ofrece la abreviada versión lucana de la oración, que ha perdido su valor parabólico.) En Marcos, los tres fallos de los discípulos en cuanto a la vela se corresponden perfectamente con las tres negaciones de Pedro, que pronto van a ser narradas, y, como éstas, sirven para poner en guardia a los cristianos.

### Alejamiento, oración y vuelta al lado de los discípulos por segunda vez (Mc 14,39-40; Mt 26,42-43)

Cualquiera que sea el origen de este episodio, hay una considerable cantidad de "estilo marcano" en 14,39. Una quinta parte de las apariciones de la palabra *palin* ("otra vez", "de nuevo") en el NT se deben a Marcos, quien emplea con particular frecuencia la combinación *kai palin* con que comienzan los vv. 39 y 40. Algunos han señalado como rasgo marcano la torpeza de un doble participio en el breve versículo 14,39. De hecho, la última frase "diciendo las mismas palabras" no figura en el código Bezae ni en la Vetus Latina, por lo cual autores como Cranfield, Taylor y Wellhausen la consideran una glosa. Hay, sin embargo, buenos argumentos para juzgarla genuina (así MTC, 114). Por ejemplo, el empleo de *logos* ("palabra") para dichos de Jesús es frecuente en Marcos (4,33; 8,32.38; 9,10; 10,24), por lo cual el supuesto glosador habría tenido que tomarse la molestia de imitarlo. Además, ya veremos el mismo esquema en las ne-

gaciones de Jesús por Pedro en Mc 14,68a.70a: una primera negación, constituida por una declaración directa de Pedro, y una segunda, consistente en la frase "y él otra vez lo negaba", sin citar específicamente sus palabras. Mateo conocía la existencia de la frase "diciendo las mismas palabras" en Mc 14,39, porque, pese a omitirla en este punto, la adoptó tal cual para la tercera oración de Jesús en 26,44. En cuanto a su autenticidad marcana, los copistas que atribuían prioridad a Mateo probablemente la omitían en Marcos, porque, en Mateo, Jesús no dice lo mismo en su segunda oración.

Realmente, aquí hay que elogiar a Mateo (26,42) por haber ampliado con habilidad teológica el desvaído v. 39 para convertirlo en una segunda oración. "Por segunda vez" de Mateo es exactamente la misma expresión que emplea Marcos (14,72) al dar noticia del segundo canto del gallo, donde, en cambio, el evangelio mateano no la usa (14,72). Del ruego marcano de que pase la hora (14,35), Mateo ha tomado una vez más la frase "si es posible"; pero, mientras que al rogar Jesús por primera vez respecto a la copa, Mateo dejó la condición afirmativa, ahora la convierte en negativa. Su "si no es posible", deja percibir que Jesús ha empezado a leer el silencio ante la primera plegaria como una señal de que Dios no apartará de él la copa. Esto mismo se podría deducir de la condición "si no [*ean mē*] lo bebo"<sup>3</sup>. El núcleo de la segunda oración del Jesús mateano, "hágase tu voluntad", repite literalmente una frase del padrenuestro de Mateo (6,10). Si Jesús es presentado como modelo de orante, es porque su oración expresa una total obediencia a Dios incluso cuando, posiblemente, la respuesta sea negativa.

En Mc 14,40 leemos que "de nuevo habiendo venido" (otro *palin*, omitido en el código Bezae), Jesús los encontró dormidos. En referencia a 14,37 comenté que algunos intérpretes querían traducir *erchesthai* como "vuelve"; evidentemente, la misma tendencia instintiva existía en la antigüedad, puesto que una variante abundantemente atestiguada en la tradición koiné de este versículo dice: "Y habiendo vuelto [*hypostraphein*], los encontró de nuevo durmiendo". (Así como Marcos no ofrece ninguna de las palabras de Jesús correspondientes a la segunda oración, tampoco recoge las dirigidas a los discípulos la segunda vez; aquí, la concisión marcana conviene a Mateo, que no está interesado en hacer ostensible la flaqueza de los discípulos.) Obviamente, además del significado físico, "dormir"

<sup>3</sup> BSSNTI, 139-40 sostiene que esta oración gramatical griega no debe traducirse como estrictamente condicional, sino como virtualmente igual a "sin que yo lo beba", reflejando el exceptivo hebreo *al*. El efecto sería una mayor subordinación a la oración principal, relativa a la voluntad de Dios.

tiene aquí un sentido simbólico: pone en evidencia la falta de preparación de los discípulos para el *peirasmós*, cada vez más próximo.

La frase de Mc 14,40, “porque [*gar*]<sup>4</sup> sus ojos estaban muy cargados” (= Mt 26,43<sup>5</sup>) es una construcción perifrástica compuesta del imperfecto del verbo “estar” más un participio presente<sup>6</sup>. Turner (*JTS* 28 [1926-27] 349-51) duda de que esta construcción signifique para Marcos más que el pretérito imperfecto. En la presente escena, ¿qué refuerza esta descripción de los discípulos? Presentarlos con los ojos “muy cargados”, ¿es un modo de justificar su conducta en Marcos? Una interpretación en tal sentido parece el lucano “dormidos de la tristeza” (22,45). El hecho de que Mateo omita la frase siguiente de Marcos (“y no sabían qué responderle”) podría significar que también él entendía los ojos cargados como un elemento justificativo (Gnilka, *Matthäus* II, 413). Pero, para Marcos, la mención de los ojos cargados es probablemente una manera de ilustrar sobre la debilidad de la carne. En Gn 48,10, los ojos de Jacob están “pesados por la vejez”, lo que constituye un ejemplo de debilidad.

Marcos complementa la referencia a los ojos de los discípulos comentando que ellos no sabían qué responder a Jesús. Linnemann (*Studien*, 25, 27) toma “responder” como base para postular que Jesús tenía que haberles dicho algo, y que por ello habría que situar la pregunta “¿así que seguís durmiendo?” del v. 41 algo más atrás, en medio del v. 40, antes del comentario en cuestión (!). K. G. Kuhn (“Jesus”, 273) sostiene que “responder” tiene aquí el sentido general del hebreo *anâ*, que puede significar “hablar”, por lo cual Marcos está refiriendo que los discípulos no sabían qué decir a Jesús. Más sencillamente, lo que quizá trata de indicar Marcos es que el regreso de Jesús para encontrarse con la situación de antes era en sí un reproche al que los discípulos habrían respondido de haber sabido cómo. Hay un paralelo en la escena marcana de la Transfiguración (lo que ha suscitado el habitual debate sobre qué pasaje de Marcos es el original). En 9,5-6, cuando, ante la aparición de Elías y Moisés en conversación con Jesús, Pedro reacciona proponiendo hacer tres tiendas, Marcos comenta despectivamente: “Porque [*gar*] no sabía qué decir, porque [*gar*] estaban

<sup>4</sup> Las oraciones gramaticales con *gar* contenidas en Marcos han sido objeto de especial estudio por C. S. Bird, *JTS* NS 4 (1953) 171-87. Podrían aludir a algo ya sabido.

<sup>5</sup> Marcos emplea el participio presente de *katabarynein* (“pesar mucho”), forma intensiva de *barynein*, que estaba sustituyendo al más clásico *katabarein*. Mateo, quien suele preferir el verbo simple al compuesto, usa el participio perfecto de *barein*, más atenuado.

<sup>6</sup> Taylor (*Mark*, 45) presenta la estadística de estas construcciones perifrásticas: 16 en Marcos, 3 en Mateo, 28 en Lucas y 10 en Juan.

muy asustados”. Tal paralelo sugiere que en Mc 14,40 se subraya la flaqueza humana y la falta de entendimiento de los discípulos<sup>7</sup>.

### Jesús habla a sus discípulos por tercera vez (Mc 14,41-42; Mt 26,44-46)

Marcos deja ver en 14,41 su falta de interés por seguir un esquema exacto: Jesús vuelve por tercera vez, sin que al lector se le haya dicho que se había apartado una vez más para orar. Cuidadosamente, Mt 26,44 llena la laguna, utilizando en este tercer regreso al lado de los discípulos parte del lenguaje que Marcos ha empleado en el segundo, incluida la frase de Marcos “diciendo las mismas palabras” (14,39). La adición de “nuevamente” al final de esta frase debió de desconcertar a los copistas, puesto que podía significar que el Jesús mateano había dicho las mismas palabras una vez más antes, algo que no había sucedido. (Lo más probable es que, con “nuevamente”, Mateo se refiriese al contenido de la oración.) Tal es la razón por la que ese adverbio fue omitido con gran frecuencia de la tradición textual koiné. La especificación “por tercera vez” con que Marcos acompaña su referencia a la vuelta de Jesús al lado de sus discípulos y las palabras que les dirige es trasladada por Mateo a la oración, un desplazamiento acorde con los intereses mateanos. La coordinación efectuada en Mc 14,41 con verbos en presente histórico (“y viene... y [les] dice”) es ejemplo de un estilo marcadamente narrativo, mientras que el “luego” de Mateo en 26,45 contribuye a separar los dos elementos del tercer episodio; alejamiento para orar y vuelta para encontrar a los discípulos dormidos. Aparte de su función divisora, el “luego” mateano sirve también para señalar que estamos ante la vuelta final de Jesús y las últimas palabras a sus somnolientos seguidores. Acertadamente, Mateo interpreta la forma pronominal marcana “los” como “a los discípulos”; pero su reiterado uso de “discípulos” en 26,40.45.56 tiene el efecto de subrayar que, pese a sus fallos, los seguidores de Jesús no han perdido su identidad, al igual que el abandono del término por Marcos podría re-

<sup>7</sup> Si comparamos Mc 14,40 con la escena de la Transfiguración de Lc 9,32, tenemos: “Pedro y sus compañeros estaban cargados [part. perf. de *barein*, como en el relato mateano de la oración en Getsemaní] de sueño; pero, habiéndose mantenido despiertos [o desvelados]...” (Digamos en referencia a §9, n. 2, que, claramente, en la Transfiguración estar “despierto” no tiene nada que ver con preceptos pascuales.) Tras las palabras de Pedro, Lc 9,33 aclara que él las ha pronunciado “no sabiendo lo que decía”. Viendo Lucas la conexión entre los relatos de la Transfiguración y Getsemaní en Marcos, ¿tomó los detalles del segundo de ambos relatos para su propia versión del primero?

presentar un comentario implícito sobre el modo en que se están conduciendo: no como discípulos.

*El problema de los verbos "dormir" y "descansar" (Mc 14,41).* Ha habido mucho debate entre los especialistas sobre las palabras que el Jesús marca- no "les" dirige: *katheudete to loipon kai anapauesthe apechei*. El griego tiene construcciones y expresiones que resultan embarazosamente oscuras. Siempre puede uno consolarse con la idea de que ya Mateo parece haber sufrido desconcierto, puesto que en 26,45 omite el muy difícil *apechei*, recogiendo sólo *katheudete loipon kai anapauesthe*<sup>8</sup>. El significado básico de los verbos en segunda persona del plural *katheudete* y *anapauesthe*, "dormid" y "descansad"<sup>9</sup>, es claro. Lo dudoso es en cuál de los tres modos se emplean los verbos: 1) *Indicativo*, que sería la traducción normal de las formas, a menos que hubiese razón para esperar otro modo. Aquí podría haber un toque de exclamación: "¡Estáis durmiendo... y descansando!" 2) *Interrogativo*, con un toque de ironía (Bratcher, Goodspeed, Holleran, Jannaris, Kilpatrick, Klostermann, Manson, Moffatt, Schenke, Taylor): "[Conque] ¿estáis durmiendo... y descansando?" 3) *Imperativo* (KJV, Lagrange, Léon-Dufour, Swete, Vulgata, Weymouth): "Dormid... y descansad". Algunos añaden un toque de compasión a los imperativos (Agustín, Crisóstomo, Bengel): "Seguid durmiendo ya, si podéis; descansad"; otros interpretan los imperativos en el sentido de una enojada renuncia de Jesús a seguir insistiendo, ante la contumacia de los discípulos. Es cierto que Marcos emplea repetidamente el imperativo en el contexto de Getsemaní ("Manteneos velando y orando" [14,38]; "Levantaos, vamos" [14,42]); pero, traducido en imperativo, 14,41 indicaría una acción justamente opuesta a la sugerida por los imperativos circundantes. Incluso un irónico "Dormid y descansad" en 14,41 lleva con dificultad al "Levantaos, vamos" de 14,42. A veces, para conciliar las dos frases de imperativo, se ha supuesto que, en una pausa entre ambas, Jesús levantó la mirada y vio venir a Judas (cf. "Y al punto, mientras él estaba hablando todavía" en 14,43). Aun prescindiendo de esta dificultad de "guión", muchos autores (Aars, Boobyer, Gnilka, Jannaris) rechazan la interpretación en imperativo como imposible o, al menos, como muy improbable. En cuanto a las otras dos interpretaciones, hay poca diferencia entre un indicativo que expresa exasperación y un interrogativo, por lo cual la interpretación correcta debe de hallarse hacia ese lado. Lc 22,46 ("¿Por

<sup>8</sup> No se encuentra *to* delante de *loipon* en los códices Sinaiticus ni en el rescripto de Mateo realizado por Efrén, mientras que aparece en P37, en los códices Sinaiticus Alexandrinus y Bezae, así como en buena parte de la tradición koiné.

<sup>9</sup> En el contexto no escatológico de Mc 6,31, Jesús emplea *anapauein* para invitar a sus discípulos a descansar.

qué dormís?"), el más temprano intento de interpretar Mc 14,41, inclina la balanza en favor de un interrogativo.

La falta de certeza sobre el significado de (*to*) *loipon* supone un problema añadido<sup>10</sup>. Con función adjetiva o sustantiva, *loipos* hace referencia a lo que queda o sobra, a lo otro, o a lo último de una serie (a veces peyorativamente, cf. Cavallin, "*Loipon*", 130-31). Aquí, sin embargo, nos interesa sobre todo el uso adverbial de (*to*) *loipon*, clásicamente con el artículo (Marcos), pero frecuentemente sin él en la época evangélica (Mateo). Aunque, por lo general, significa "de ahora en adelante", "desde entonces", "además de eso", hay muchos intérpretes que creen que en Mc 14,41 debe ser entendido como "todavía" ("¿todavía estáis durmiendo?"); pero no está claro que *loipon* tenga tal sentido, que implica "hasta ahora". También se ha propuesto "el resto del tiempo", una traducción especialmente popular entre los que ven los dos verbos en imperativo. Pero entonces hay que afrontar la cuestión cuál es el "tiempo" al que se hace referencia. Si se trata del resto del tiempo hasta el arresto de Jesús, el traidor aparece en el versículo siguiente. Si se alude al resto de la noche, los discípulos no son presentados dormidos o descansando después de este momento. Una interpretación más escatológica es el resto del tiempo hasta la prueba final; pero tengo por costumbre buscar también un significado desde el punto de vista histórico. Además, Cavallin ("*Loipon*", 122-23) insiste en que, en la época helenística, aludía no a un tiempo distante, sino inmediato. Por la misma razón, Bernard ("St. Mark XIV") rechaza la traducción de Palmer "dormid y descansad en *el futuro*, pero ahora levantaos" (véase también T. Chase, "*To loipon*", 131-32). Numerosos especialistas<sup>11</sup> opinan que el adverbio podría traducirse simplemente como una locución conjuntiva ("así pues", "por tanto"), un sentido tan vago que va bien con cualquier interpretación de los verbos. Ésta me parece la mejor opción.

El mayor problema que plantea Mc 14,41 es el significado de *apechei*, la palabra omitida por Mateo. Tratar sobre todas sus traducciones posibles nos ocuparía aquí demasiado, por lo cual dejo el examen de tal cuestión para el APÉNDICE, III A, limitándome en este punto a señalar las conclusiones que alcanzaremos allí. Ninguna de las posibles traducciones es realmente convincente; pero, por fortuna, casi todas tienen un significado similar. *Apechei* dice algo relacionado con lo que sigue: "ha llegado la hora;

<sup>10</sup> En la Bibliografía de sección (§4, parte 2ª) véanse los artículos dedicados a la cuestión por Bernard ("St. Mark XIV"), Cavallin, Chase, Jannaris y Starkie, más observaciones de Thrall, *Greek*, 25-30.

<sup>11</sup> Entre ellos Aars, Chase, Holleran y Starkie; cf. Cavallin, "*Loipon*", 140-41; BAGD, 480, 3b.



he aquí que el Hijo del hombre es entregado en las manos de pecadores". Es una declaración apremiante, y mi traducción "el dinero está pagado" conserva el significado más habitual de *apechei* en la vida corriente. Marcos alude aquí a la promesa de pago a Judas hecha por los jefes de los sacerdotes en 14,11, dándola por cumplida. Ya se ha puesto en marcha la maquinaria para realizar la otra parte del trato llevando a cabo el arresto de Jesús: el gran *peirasmos* ha comenzado.

*La llegada de la hora.* La siguiente frase de Mc 14,41 es "ha llegado [*erchesthai*] la hora", mientras que en Mt 26,45 sigue "Mirad, la hora está cerca [*eggizein*]" . Tanto Marcos como Mateo emplean "mirad" dos veces: una en este versículo y otra en el siguiente (Mateo lo usará una tercera vez a la llegada de Judas con una turba). En Marcos, las dos apariciones de "mirad" subrayan el tema de la entrega; en Mateo, el de la cercanía. En 14,41 Marcos habla de que la hora ha llegado (*erchesthai*), mientras que en 14,42 dice del que entrega a Jesús que se acerca (*eggizein*). Marcos emplea el verbo *eggizein* sólo tres veces. Antes lo ha utilizado en 1,15 (con la misma forma de perfecto que aquí: *eggiken*) para referirse a la cercana venida del reino de Dios, y en 11,1 para dar noticia de que Jesús ha llegado cerca de Jerusalén. La atmósfera escatológica es, pues, bastante intensa.

En los correspondientes versículos de Mateo (26,45.46) se usa únicamente *eggizein* (i. e., no sólo en referencia al que entrega a Jesús, sino también con respecto a la hora). ¿Corrige así Mateo teológicamente el uso marcano de *erchesthai*, haciendo constar que la hora está cerca pero no por completo? En torno a la existencia y significado de tal distinción han discutido abundantemente los eruditos<sup>12</sup>. Es parte de un mayor debate sobre el uso de *eggizein* en pasajes donde Jesús habla de la venida del reino<sup>13</sup>. Según C. H. Dodd, con el empleo este verbo se da a entender que el reino ha venido o llegado, pero otros intérpretes rechazan tal idea<sup>14</sup>. Sostienen

<sup>12</sup> W. R. Hutton ("Kingdom") afirma, contra las definiciones de los diccionarios, que la mayor parte de las cuarenta y dos veces que aparece *eggizein* en el NT no significa "acercarse, llegar cerca", sino simplemente "llegar, venir". Tal es el sentido que da a *eggizein* en Mt 26,45 con respecto a la hora, si bien admite cualquiera de los dos significados de este verbo en 26,45 por lo que respecta al que entrega a Jesús. En respuesta a Hutton, M. A. Simpson ("Kingdom") declara que, puesto que Mt 26,45 convierte el *erchesthai* de Mc 14,41 en *eggizein*, Mateo no veía diferencia de significado entre los dos verbos, por lo cual ambos deberían ser traducidos como "ha llegado". Staples ha mostrado su insatisfacción con tal lectura, preguntando si podemos estar seguros de que Mateo, quien no reproduce el ruego marcano sobre la hora, veía esa hora del mismo modo que Marcos.

<sup>13</sup> Mc 1,15 = Mt 4,17; Mt 10,7 = Lc 10,9; también Mt 3,2.

<sup>14</sup> Cf. W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment* (SBT 23; Londres: SCM, 1957) 19-25.

que, aunque ya había signos premonitorios de la inminente venida del reino en el ministerio de Jesús, ese reino estaba cerca pero no había llegado todavía. *Erchesthai* se usa en relación con el reino en la frase del padre nuestro (Mt 6,10; Lc 11,2) "venga tu reino", una petición escatológica. Entonces, por analogía, Marcos con "la hora ha venido" y Mateo con "la hora está cerca" no están diciendo lo mismo. Para Marcos, Jesús ruega en 14,35 que la hora pase (*parerchesthai*); y, cuando comprende que el Padre no ha atendido su plegaria, anuncia que la hora ha llegado (*erchesthai*), de lo que resulta una especie de inclusión. Para Mateo, que no ha recogido ese ruego de Jesús, la hora empezará con la llegada de Judas, que marcará el inicio del prendimiento (*erchesthai* será reservado para entonces), y, hasta ese momento, la hora y el que entrega a Jesús tan sólo estarán cerca.

*El Hijo del hombre, entregado.* Marcos (14,41) y Mateo (26,45) relacionan la llegada (próxima) de la hora con la frase "el Hijo del hombre es entregado en las manos de [los] pecadores". Es interesante observar que también Juan (12,23) vincula los temas de la hora y del Hijo del hombre: "Ha llegado la hora para que el Hijo del hombre sea glorificado". La diferencia entre ser entregado y ser glorificado (con Dios como agente de ambas acciones) refleja los respectivos puntos de vista de Marcos y de Juan sobre la pasión. Ya hablaremos más adelante de las raíces veterotestamentarias de la entrega del Hijo del hombre en Marcos/Mateo; pero debemos señalar de paso que esta frase de Juan tiene antecedentes en Dn 7,13-14, donde un hijo de hombre se presenta ante el Anciano de los Días y recibe gloria.

Examinemos brevemente la designación "el Hijo del hombre", mencionada aquí por primera vez después de la última cena y, por tanto, también por primera vez en la parte que nos ocupa del evangelio: el relato de la pasión. Este término ha generado abundantísima literatura a torno a si era un título reconocido en el judaísmo; si lo utilizaba el mismo Jesús y, de ser así, en qué sentido; cuál era su significado cristológico, etc. Estaría fuera de lugar, en un comentario, debatir a fondo sobre la cuestión; no obstante, gran parte de las bases de ella serán presentadas en §22 y §23, *infra*. Lo importante para nuestro propósito de entender el presente texto es que Jesús, quien acaba de rogar a Dios como Padre, no duda en llamarse a sí mismo Hijo del hombre. Encontraremos un fenómeno similar en el proceso ante las autoridades judías, donde, preguntado si es el Hijo del Bendito (Dios), Jesús responde refiriéndose al Hijo del hombre. Evidentemente, por tanto, los evangelistas no entendían que estas dos identidades implicasen evaluaciones de Jesús incompatibles. La última mención del Hijo del hombre antes del RP (Mc 14,21; Mt 26,24) ha tenido lugar en la última cena, dentro de una lamentación por el que entrega al Hijo del hombre; la reintroducción del término en este punto prepara a los lecto-

res para el cumplimiento de esa profecía. Además, aunque en Marcos/Mateo hay varios tipos de referencias al Hijo del hombre, este título se ha aplicado sistemáticamente a Jesús en las predicciones de la pasión (Mc 8,31; 9,31; 10,33 y par.; véase APÉNDICE VIII, A2). Su uso aquí, después de la súplica de ser librado de la hora y de la copa, muestra que Jesús sabe ya que el Padre no le va ahorrar ese destino y por eso vuelve a emplear el lenguaje en que lo predijo. De hecho, es digno de ser señalado el paralelismo entre dos de las predicciones de la pasión y la afirmación del pasaje que nos ahora nos ocupa:

9,31: “es entregado en las manos de hombres [*anthrōpoi*]”

10,33: “será entregado a los jefes de los sacerdotes y a los escribas”

14,41: “es entregado en las manos de los pecadores [*hamartōloĩ*]”

Las “manos (o mano) de” como metáfora por “poder de” es una expresión bíblica (2 Sm 14,16). Holleran (*Synoptic*, 65) apunta que, en lo tocante a los receptores, 14,41 ocupa una posición intermedia entre la especificidad de 10,33 y la generalidad de 9,31. Se puede encontrar aquí cierta ironía: al comienzo del ministerio, Jesús anunció que él había venido a llamar a los “pecadores” (Mc 2,17), y al final es entregado en sus manos. Jesús es el Hijo del hombre; pero ser entregado en las manos de “hombres” representa un mal destino.

Llegados a este punto, debemos considerar *paradidonai*, “entregar”. En el griego marcano de los vv. 41 y 42, este verbo sigue a “mirad”. Mateo ha cambiado el orden de las palabras para que, en sus dos versículos correspondientes (45 y 46), la expresión relativa a estar cerca siga inmediatamente a “mirad”. *Paradidonai* es empleado frecuentemente en relación con Judas –tanto es así que Mc 3,19 introduce a Judas como “el que entregó” a Jesús–, y por eso hay tendencia a traducir este verbo como “traicionar” (part. = “el traidor”); pero tal traducción oscurece el paralelismo con la actividad de otros expresada con este verbo<sup>15</sup>. El valioso estudio de Popkes (*Christus*) ha clasificado oportunamente los usos de *paradidonai* en relación con la pasión de Jesús, atendiendo a si quien lo entrega es Dios, los hombres o él mismo.

Empecemos con la entrega de Jesús por los hombres (o por poderes malignos). Popkes (*Christus*, 53-55) señala que el verbo era un término de

<sup>15</sup> En nuestro centrarnos en la pasión de Jesús no debemos olvidar que *paradidonai* es empleado con referencia a la entrega de Juan Bautista para morir a manos de Herodes (Mc 1,14) para la futura entrega de los seguidores de Jesús a los sanedrines (13,9,11.12) para un generoso entregarse a la muerte (1 Clem 55,1) y para la entrega de Israel al castigo por parte de Dios (Justino, *Diálogo* 25.4; 135.4).

la jerga jurídica aplicado a la entrega de delincuentes a juicio, jueces y ejecutores (cf. Hch 8,3). Algo de este sentido queda en el RP; pero, como Jesús fue entregado (mejor, traicionado) por un amigo de confianza, siendo además inocente, hay un estigma de culpa en la cadena humana que efectuó la entrega: Judas lo entregó a los jefes de los sacerdotes (Mc 3,19; 14,10-11.21; Mt 27,3-4); los jefes de los sacerdotes (o “los judíos”), a Pilato (Mc 10,33b; 15,1.10; Jn 18,30.36; Hch 3,13), y Pilato, a los soldados para que lo crucificaran (Mc 15,15). Jesús, hablando a Pilato en Jn 19,11, dice: “El que me entregó a ti tiene el mayor pecado”; pero, aunque esto deja claro que el pecado afecta a todos los que entregaron a Jesús, no hay certeza sobre quién es ese mayor culpable. Bien podría ser el satánico príncipe de este mundo, que actúa entre bastidores (Jn 13,2); también es posible que la frase aluda a Caifás.

La idea de que Dios entrega a Jesús entra igualmente en la imagen. Barbour (“Gethsemane”) presenta el interesante argumento de que, así como en el *peirasmos* de Jesús puede verse una prueba a que es sometido el Hijo de Dios por Satanás o por Dios mismo (cf. 2 Cr 32,31), similarmente sucede con la entrega: puede ser obra de hombres malvados o del Padre. En Mc 14,41, la entrega divina es expresada en pasiva<sup>16</sup>. Éste es el modo más habitual de describirla en el NT, si bien Rom 8,32 no duda en referirse a Dios de forma más directa: “Él lo entregó [i. e., entregó a su Hijo] por todos nosotros”. A veces, la pasiva crea ambigüedad, como en la fórmula tradicional citada en 1 Cor 11,23: “la noche en que fue entregado Jesús”. ¿Entra en alguna proporción en ella el recuerdo de Judas, o su agente implícito es únicamente Dios? En el presente caso, la declaración de Jesús revela la respuesta del Padre a sus ruegos: Dios no ahorrará a su Hijo la hora ni la copa, sino que lo entregará en manos de pecadores. Más que en el lenguaje jurídico griego, los antecedentes de este concepto se encuentran en la literatura de Israel, donde el destino de todo está en poder de Dios. *Paradidonai* se emplea frecuentemente en los LXX en relación con la entrega por Dios de los malvados en manos de sus verdugos, del mismo que libra al justo de manos de sus enemigos. Los manuscritos del mar Muerto emplean palabras de las raíces *ntn* y *sgr* (menos frecuentemente *msr*) con referencia a la entrega de los impíos al castigo (1QpHab 9,10; 4QpSal 37 IV 9-10), mientras el justo es librado de sus adversarios (4QpSal 37 II 18-19). Pero lo notable de Jesús es que se trata de *un hombre justo que es entregado por Dios en manos de sus enemigos*. Popkes (*Chris-*

<sup>16</sup> Compárese con la forma activa del verbo con referencia a Judas en 14,42 y, priviamente (con el Hijo del hombre como sujeto paciente) en 14,21, aunque allí la construcción es pasiva.

tus, 258-66) subraya esta idea como muy antigua en la tradición cristiana. Considera que Mc 9,31 es material premarcano y más antiguo que Rom 4,25, el cual fue ampliado para incluir una finalidad soteriológica “[Jesús] que fue entregado por nuestros delitos”, bajo la influencia del pasaje del siervo doliente de LXX Is 53,6: “Y el Señor lo entregó por nuestros pecados”. La imagen evangélica de un Jesús que es entregado, además de seguir el modelo presente en Isaías y Salmos del justo que sufre, tiene una coloración martiriológica (cf. Surkau, *Martyrien*, 82-103). Un pasaje como Sab 2-3 es importante como antecedente, pues muestra al justo sufriendo a manos de los malvados como parte de la prueba a que es sometido por designio de Dios (3,5), cuya ayuda ha de conducirlo a la esperada victoria.

Un ulterior desarrollo de *paradidonai* es la entrega voluntaria de Jesús a la muerte, tema prominente en Juan, donde se expresa en términos de dar la propia vida (10,17-18). Mientras que Is 53,10a presenta los padecimientos del siervo como reflejo de la voluntad de Dios, 53b parece indicar que el siervo ha hecho de su vida una ofrenda. La noción de que Jesús aceptó totalmente la voluntad de Dios habría facilitado la transición teológica desde Jesús como sujeto paciente de la entrega a Jesús como agente de ella<sup>17</sup>. Este rico conjunto de ideas relacionadas con *paradidonai* se entremezcla en Mc 14,41-42 y Mt 26,45-46, donde, en el contexto de la obediencia de Jesús a la voluntad de Dios, ese verbo es utilizado primero para la acción de Dios y luego para la acción de Judas. Holleran (*Synoptic*, 65, citando parcialmente a Tödt) declara: “Este título [el Hijo del hombre] expresa la real soberanía de Jesús, incluso en Getsemaní, donde ‘el que subordina su voluntad al Padre es, *al hacerlo*, puesto en manos de pecadores, [y] el que no es arrollado por el poder de las tinieblas es entregado por Dios”.

*Últimas palabras de Jesús a sus discípulos* (Mc 14,42; Mt 26,46). El versículo final de esta escena de la oración en Getsemaní tiene en Marcos y Mateo textos tan parejos que sólo se diferencian en el emplazamiento de *eggiken*, “se acerca”. Las palabras iniciales de este versículo en Marcos/Mateo, “Levantaos, vamos”, son prácticamente idénticas a las de Jn 14,31, que pertenece a un contexto similar al marcano-mateano en varios aspectos. *Primero*, la exhortación joánica está precedida en el mismo versículo por “pero, como me lo mandó el Padre, así hago”, del mismo modo que Mc 14,36 presenta a Jesús concluyendo su oración al Padre con “Pero no lo que yo quiero, sino lo que [quieres] tú”, un tema que adquiere aún más fuerza en Lc 22,42 y en la segunda forma mateana de la oración de Jesús

(26,42: “Hágase tu voluntad”). *Segundo*, en el versículo inmediatamente precedente, el Jesús joánico anuncia que “viene el príncipe del mundo”, un aviso comparable al marcano “el que me entrega se acerca”, especialmente cuando recordamos que, según Jn 13,2.27, el diablo o Satanás ha entrado en Judas. No debemos pensar que el Jesús marcano anuncia que llega Judas porque ha visto a lo lejos a los que vienen a prenderlo, ni (como quiere Haenchen, “History”, 495) que tome por sorpresa a Jesús esa llegada. En Marcos y Juan (y en cualquier forma de la tradición de que haya vestigios), Jesús conoce lo que va a pasar, porque está en sintonía con los planes de Dios. *Tercero*, los caps. 15-17 de Juan podrían haber sido insertados con carácter redaccional (*BGJ* I, xxxvii; II, 656-57), por lo cual muchos autores piensan que 14,31 conectaba antes con 18,1 de este modo: “‘Levantaos; vayámonos de aquí’. Habiendo dicho estas cosas, Jesús salió con sus discípulos al otro lado del valle del Cedrón”. Así se obtendría una secuencia que llevase directamente a la llegada de Judas, que es precisamente la secuencia de Marcos.

Lo significativo de este versículo de Marcos/Mateo es que Jesús todavía no se siente dissociado de sus discípulos al disponerse a afrontar lo que llega. Esto se contrapone a la interpretación de Getsemaní, poco favorable para los discípulos, que realiza Kelber (“Hour”, 54-56). Se ocupa de Mc 14,41, pero presta poca o ninguna atención a 14,42. “Vamos” no es una llamada al discipulado, ni una invitación a huir; expresa el deseo de Jesús de ir *junto con* sus discípulos al encuentro del traidor que llega. Al comienzo de la escena de Getsemaní según Marcos/Mateo, Jesús se dirigió a sus discípulos empleando dos imperativos: “Sentaos aquí mientras hago oración” y “Quedaos aquí y permaneced en vela” (Mc 14,32.34). Hacia la mitad de la escena, cuando Pedro y los otros discípulos habían incumplido claramente esta doble recomendación quedándose dormidos, Jesús volvió a dirigirles una petición doble: “Manteneos velando y orando” (14,38). Los discípulos fallaron de nuevo al continuar entregados al sueño y al descanso, y Jesús acabó reconociendo que todavía no estaban preparados para entrar en *peirasmos* con él y compartir su hora y su copa. Es cierto que, de hecho, ya había anunciado que se dispersarían cuando fuera herido el pastor. Pero ni aun así los ha abandonado a su destino. Lo que ahora les ordena no es de carácter estático, como “quedaos” o “sentaos”, que podría implicar abandono, sino que les dice: “Levantaos, vamos”. Estos imperativos finales de Jesús —las últimas palabras que dirige a sus discípulos en Marcos, o al grupo antes de la resurrección en Mateo— constituyen una refutación de la tesis de que Marcos escribió para desacreditar permanentemente a los discípulos. Quizá esta vez hayan sido incapaces de prestar el apoyo necesario a Jesús; pero él sigue viéndolos de su lado, no del lado de los pecadores en cuyas manos va a ser entregado.

<sup>17</sup> Una transición similar se puede percibir en las fórmulas de la resurrección, desde un Jesús que es resucitado a un Jesús que resucita por sí mismo.

Al comienzo del evangelio (Mc 1,38), Jesús dijo a Simón y los que estaban con él, “vamos”, invitándolos a acompañarlo para proclamar el rigma a las poblaciones de Galilea, porque con ese fin había salido. Y ahora, cuando es claro que “ese fin” incluye entrar en la hora y beber la copa, Jesús repite su “vamos”. Aunque los discípulos van a dispersarse y huir, después de la resurrección Jesús irá delante de ellos a Galilea, y allí lo verán una vez más (14,28; 16,7). Marcos escribe su evangelio con la idea de que los discípulos, cuando a través de su experiencia llegaron a comprender lo que significaba el sufrimiento de Jesús, respondieron obedientemente a su “vamos” con la predicación del evangelio y la entrega de sí mismos por Jesús. Marcos invita a sus lectores a hacer otro tanto<sup>18</sup>.

En el RP de los cuatro evangelios, el próximo versículo describirá la llegada de Judas con el grupo que va a arrestar a Jesús, por lo cual mi COMENTARIO del episodio siguiente (§13) comenzará presentando la descripción que cada evangelio hace previamente de Judas. Pero antes de que abandonemos la presente escena conviene recordar que el Jesús que se encuentra con Judas no ha tenido la misma experiencia en los cuatro evangelios. En Marcos ha llegado al traumático conocimiento de la debilidad de la propia carne; angustiado, ha rogado al Padre que le sean ahorradas la hora y la copa a que valientemente se había referido en 10,38-39. Dios no se lo ha concedido y lo va a entregar a manos de pecadores, como una vez el mismo Jesús predijo que sucedería con el Hijo del hombre. Ahora llama a sus discípulos a afrontar junto a él a Judas y las fuerzas del mal; pero lo hace con la triste experiencia de las tres veces que han sido incapaces de velar y consciente de que no pueden acompañarlo a la prueba. El Jesús marcano se abre a esa prueba con una resolución nacida de la obediencia, pero con el sabor del sufrimiento en su boca y la sensación de que en la lucha estará solo, sin apoyo humano ni ayuda visible de Dios. La imagen mateana del Jesús que se encontrará con Judas no difiere en esencia de la anterior, aunque no está descrita con tanta viveza como en Marcos y sus contrastes están matizados mediante tonos suaves. En lo que ha precedido, Jesús ha mostrado un mayor dominio de la situación; su oración ha sido más breve y menos angustiada, y se ha mantenido mejor su unidad con los discípulos (que todavía llevan ese nombre); pero el panorama ge-

\*

<sup>18</sup> Phillips (“Gethsemane”) acierta al insistir en que el discipulado es un tema principal de la escena de Getsemaní, puesto que Marcos trata de convencer a sus lectores de que en la condición de discípulos entra la posibilidad de ser juzgados y perseguidos. Pero la misma llamada implica que la condición de discípulos de los que siguieron a Jesús durante su ministerio no terminará en su fallo de Getsemaní, sino en su reunión última con Jesús después de la resurrección. Contra la visión de Kelber de un fallo total, véase Szarek, “Critique”, 117-18.

neral de falta de asistencia de Dios y de eventual dispersión de los discípulos sigue siendo el mismo.

El Jesús lucano no ha experimentado angustia ni debilidad. Su oración, más comedida y en una postura reverente, ha estado acompañada de una doble expresión de obediencia. En su amor perenne, el Padre ha respondido enviando un ángel confortador. Los discípulos podrán haberse dormido de la pena y no orado como debían, pero nada indica que hayan fallado y que no vayan a permanecer fieles a Jesús en la prueba. Así, confortado por el amor del Padre y el apoyo humano, Jesús se ha erguido con confianza para hacer frente al poder de las tinieblas.

En Juan, el Jesús que espera a Judas —o, mejor, que sale a su encuentro— no ha mostrado la menor vacilación ni pronunciado palabra alguna que indiquen un deseo de sustraerse a la hora, la cual es el objeto mismo de su existencia en este mundo. Ha orado al final de la cena (cap. 17); pero esa oración era de amorosa unión con el Padre, no turbada por ninguna tragedia inminente. La última vez que el Jesús de Juan manifestó tener presente la lucha que se avecinaba fue en 16,33, con un sonoro grito de triunfo: “Tened ánimo: yo he vencido al mundo”. ¡Es Judas el que debe temer a este Jesús!

*(La bibliografía para este episodio se encuentra en §4, parte 2ª.)*

## Análisis general de las cinco partes de la oración de Jesús en Getsemaní

En cinco secciones de COMENTARIO he examinado el pensamiento particular de cada una de las diversas presentaciones evangélicas de la “escena” de Getsemaní/Monte de los Olivos. En realidad, Juan no contiene una escena de oración de Jesús desarrollada al otro lado del Cedrón: los temas de la oración correspondientes a “la hora” se encuentran antes, al final del ministerio público. Lucas describe una plegaria en el monte de los Olivos (respondida mediante un ángel confortador, si aceptamos 22,43-44 como genuinamente lucano); pero en Lucas la oración no es independiente, sino que contribuye a una escena de la que también forma parte el prendimiento. Marcos y Mateo son los evangelios que nos hacen pensar en Getsemaní como una escena de oración con su propio drama, en que Jesús decide su destino y sus discípulos fallan, incapaces de seguirle.

Pero hay cuestiones que no podíamos abordar hasta haber estudiado todas las secciones del texto. ¿Cómo interpretarían esta escena unos oyentes/lectores del siglo I? ¿Cuánto hay en ella de dramatización por parte de los evangelistas o de sus inmediatos antecesores preevangélicos, y cuánto de tradición antigua? ¿Hay, fuera de los evangelios, factores que arrojen luz sobre ella? Éstas son las cuestiones de las que vamos a ocuparnos ahora. (Para el desglose de este análisis, véase p. 9, *supra*.)

### A. Diversos enfoques de la escena

La escena de la oración de Jesús en Getsemaní ocupa un lugar especial en la piedad cristiana. Jesús al alejarse de los discípulos; su alma angustiada al rogar que sea apartada de él la copa; la amorosa respuesta del Padre al enviar un ángel para que lo conforte; la soledad del maestro al encontrar tres veces a sus discípulos dormidos y no acompañándolo en la ora-

ción; la valentía expresada en la resolución final de afrontar al traidor: toda esta combinación —tomada de los distintos evangelios— de sufrimiento humano, confortación divina y autodonación solitaria ha contribuido en gran manera a avivar el amor a Jesús entre quienes creen en él. Ha servido como tema de arte y de meditación.

No es extraño, por tanto, que la mayor parte de los cristianos se sorprendan al enterarse de que, desde fuera de la fe, haya quienes encuentren escandalosa y ridícula la escena. Los creyentes se sienten molestos cuando se les dice que partes de ella han sido juzgadas ilógicas y el conjunto torpemente ensamblado. Sin entrar a considerar esos juicios, permítaseme explicar los problemas que los han suscitado como consecuencia, sobre todo, de haberse contemplado la escena desde distintas perspectivas hermenéuticas (cf. F. Martin, "Literary", 575-81).

### 1. *Escándalo sobre el contenido de la escena*

Probablemente, los paganos grecorromanos cultos conocían la muerte de Sócrates tal como fue descrita por Platón. Una ejecución llevada a cabo obligando a tomar veneno a ese filósofo de elevados principios, que no había cometido crimen alguno. Sin lágrimas ni patéticas súplicas para que se le librase de la muerte, aceptó su destino, recomendando noblemente a sus seguidores que no hicieran duelo por él, puesto que se dirigía a un mundo de verdad, belleza y bondad perfectas, del que sólo las sombras eran perceptibles aquí abajo. Lo que no conocerían los admiradores de Sócrates era la objeción judeocristiana de que su serenidad ante la muerte se basaba en la errónea visión de esta vida como un confinamiento en una cueva, en un mundo de sombras, del que la muerte permitía escapar hacia la existencia plena en un mundo de absolutos. En consecuencia, los oyentes/lectores imbuidos de ideales socrático-platónicos podían reaccionar con desprecio ante la imagen ofrecida por Marcos y Mateo de un Jesús turbado y angustiado que se arrojaba al suelo para implorar a Dios que lo librase de su destino<sup>1</sup>.

Diferente reacción cabía esperar de quienes veían la muerte desde la perspectiva bíblica, más antigua. Según esa óptica, los seres humanos fueron creados para este mundo, el único real; la muerte es un enemigo que destruye todo lo que es bueno en la vida y no conduce más que a una existencia sombría en el sheol. Hacia el final de la época veterotestamentaria

<sup>1</sup> Para comparaciones entre Cristo y Sócrates, véase J. M. Pfärtisch, *TQ* 90 (1908) 503-23; E. Benz, *ZNW* 43 (1950-51) 195-244; E. Fascher, *ZNW* 45 (1954) 1-41.

encontramos una concepción más positiva de la vida de ultratumba (Apocalipsis de Isaías, Daniel, 2 Macabeos); pero la muerte sigue siendo un enemigo, aunque los leales a Dios pueden triunfar sobre ella. Se podría argumentar, pues, que la angustia de Jesús ante la proximidad de la muerte es un testimonio de la idea judía del valor de la vida en este mundo como un gran regalo de Dios, y que ese testimonio debía ser mantenido vivo para que la fe de los seguidores de Jesús en la resurrección no los indujese a despreciar la vida terrena. Sin embargo, incluso dentro del marco del pensamiento judío, la imagen de Jesús en Getsemaní podía haber originado dificultades. Los mártires Macabeos eran hombres justos que también se encontraron ante la perspectiva de sufrir una muerte violenta a manos de autoridades injustas, pero supieron afrontar su suerte, decididos a dar un "noble ejemplo de cómo recibir la muerte con valentía y generosidad" (2 Mac 6,28; véase de Jonge, "Jesús"). Eleazar fue al instrumento de suplicio "por voluntad propia... como debe ir un hombre de valor" (2 Mac 6,19-20); los siete hermanos y su madre asombraron a todos con su coraje. Josefo recoge muchos ejemplos de judíos contemporáneos suyos que con valor y alegría fueron al martirio por motivos religiosos (*Guerra* 1.33.3; §653; 2.8.10; §153; 7,10.1; 417-18). Comparado con esos modelos, el Jesús de Getsemaní resultaría desfavorecido, a menos que se entienda que su actitud renuente y angustiada no estaba causada tan sólo por la idea de tener que afrontar el sufrimiento y la muerte, sino también por el conocimiento de que estaba entrando en una gran batalla contra el Mal, la gran prueba que iba a preceder la venida del reino. Posiblemente no será admitido esto desde fuera de la fe, y tampoco estoy seguro de que todos los cristianos lo reconozcan. Puede decirse que el pasaje ha creado un sordo escándalo entre los teólogos y los predicadores que explican los ruegos sobre la hora y la copa diciendo que en realidad Jesús no pide ser librado de la muerte o que no está pensando en su propio sufrimiento, sino en los pecados del mundo<sup>2</sup>.

Tenemos un antiguo ejemplo de comentario sobre la escena de Getsemaní como una prueba contra Jesús. Procede de Celso, un erudito pagano de ca. 170 d. C., que disponía de fuentes judías y cuya obra contra el cristianismo fue refutada por Orígenes. Celso presenta objeciones como éstas: ¿cómo puede alguien de naturaleza divina "entristecerse, lamentarse y suplicar que se le libere de la muerte, expresándose así: 'Oh Padre, si es

<sup>2</sup> En el comentario de §7 hemos visto algunos intentos de atenuar la impresión que causa la oración de Jesús. Tal escena crea dificultades a los exponentes de la teoría de que, aun siendo hombre, Jesús conocía todas las cosas, incluido el futuro, o tenía la visión beatífica.

posible, pase de mí esta copa?" (*Contra Celso* 2.24). ¿Cómo puede ser "abandonado y entregado por los que habían sido sus compañeros y con los que él había compartido todo?" (2,9). ¿Por qué se le capturó estando escondido? Además, si sabía de antemano que iban a sucederle esas cosas, ¿por qué no trató de evitarlas? (2.9.17).

## 2. Problemas respecto a la composición de la escena

Algunos estudiosos se han mostrado convencidos de que la descripción marcana de la oración de Jesús en Getsemaní está bien tal como la conocemos y que poco se puede quitar sin menoscabo de ella<sup>3</sup>. De hecho, los que consideran que Marcos creó su RP a partir de tradiciones disparejas suelen subrayar como prueba de su teoría el cuidado con que una determinada sección fue acoplada al conjunto. Por mi parte estoy convencido de que Marcos es aquí deliberadamente dramático: la separación de Jesús del grupo principal de sus discípulos, y luego del formado por Pedro, Santiago y Juan, simboliza su creciente soledad. El doble ruego sobre la hora y la copa refleja la intensidad de la petición. La manera de dirigirse Jesús a Dios en arameo (transliterado), y en griego aquí, al comienzo de la pasión, está deliberadamente en correspondencia con la invocación en arameo (transliterado) y en griego al final del RP (15,34); y podríamos poner otros ejemplos. Pero, de la escena de Getsemaní, lo que hace saltar la alarma son otros indicadores mucho más importantes, empleados por los expertos para detectar la composición creativa de un pasaje. Quienes ven en la coincidencia entre Marcos y Juan un posible indicio de antigüedad (en la idea de que Juan representa una tradición independiente de Marcos) se encuentran con que toda la escena de la oración inmediatamente precedente al arresto falta en el RP joánico. Juan describe en 18,1-3 cómo Jesús cruza el Cedrón, entra en el huerto y al instante se ve frente al grupo llegado para llevar a cabo el prendimiento (para obtener un relato similar habría que unir Mc 14,26 con 14,32a y éste con 14,43b, omitiendo todos

<sup>3</sup> Lohmeyer (*Marcus*, 313-21) argumenta en este sentido, pero la triple división que percibe (vv. 32-34, 35-41a, 41b-42) es difícil de justificar en una lectura *prima facie*. Fiebig ("Jesús", 122-25) opina que toda la escena marcana tiene raíces hebreas o arameas y procede de Jesús. Pesch (*Marcus* II, 386) señala el número de *hapax legomena* como un indicio de que Marcos recibió todo este material de una sola fuente. Más persuasivamente, rechaza su clasificación como leyenda por parte de Bultmann y encuentra en la escena una combinación de formas: oración, profecía y parénesis. Heil ("Mark") ve Mc 14 como una (demasiado) elaborada estructura de nueve escenas alternativas en 14,1-52 de a) oposición y separación con respecto a Jerusalén y b) unión con Jesús. La escena comprendida en 14,32-42 recibe una calificación A.

los textos intermedios). Quienes creen que Lucas utilizó una fuente independiente no menos antigua que la marcana<sup>4</sup>, se encuentran con que su escena es mucho más breve que la de Marcos; no contiene la referencia a Pedro, Santiago y Juan; no presenta a un Jesús agitado y lleno de tristeza; carece de la súplica sobre la hora, y no menciona el segundo y el tercer alejamiento de Jesús para orar, con los correspondientes regresos al lado de los discípulos dormidos.

Por último, si se emplea como criterio la cohesión interna de Marcos, resulta que hay un considerable número de duplicados, los cuales dan base a la tesis sobre una posible combinación de dos fuentes. Permítaseme enumerarlos, porque entran en la mayor parte de las discusiones sobre estratos premarcanos de este pasaje. En la columna de la izquierda figura la parte del duplicado mencionada primero en el relato de Marcos:

Lugar: Monte de los Olivos (14,26)	Lugar: Getsemaní (14,32)
Grupo de discípulos (14,32)	Pedro, Santiago, Juan (14,33)
Jesús se retira, diciendo: "Sentaos aquí mientras hago oración" (14,32)	Jesús se retira, diciendo: "Quedaos aquí y permaneced en vela" (14,34)
Jesús está muy inquieto y turbado (14,33)	El alma de Jesús está muy triste, hasta la muerte (14,34)
Jesús ruega que, si es posible, pase de él la hora (14,35)	Jesús ruega: "Todas las cosas son posibles para ti: aparta de mí esta copa" (14,36)
Jesús viene y los encuentra durmiendo (14,37)	Jesús, habiendo venido, los encuentra durmiendo (14,40)
"Simón, ¿duermes?" (14,37)	"¿Así que seguís durmiendo?" (14,41)
"Mirad, el Hijo del hombre es entregado" (14,41)	"Mirad, el que me entrega se acerca" (14,42)

<sup>4</sup> Prescindiendo del episodio del ángel confortador (Lc 22,43-44), los siguientes autores opinan que Lc 22,39-42 refleja en conjunto o en parte una fuente especial independiente de Marcos: Feldkämper, Grundmann, Holleran, Kuhn, Lagrange, Loisy y Schlatter. Los siguientes consideran que estos versículos son una reducción y adaptación de Marcos: Creed, Feldmeier, Finegan, Fitzmyer, Klostermann, Neyrey, Schmid, Schneider y Soards. En el COMENTARIO me he sumado a esta segunda opinión, con la salvedad de que es perceptible que, al adaptar Marcos, Lucas insertó en su versión material que él había recibido de la tradición oral (p. ej., tipos de oración, por lo cual esa salvedad explicaría también la presencia de los textos correspondientes a los vv. 43 y 44, que, a mi juicio, son genuinos). Como apunté con anterioridad, en Lucas no hay una verdadera solución de continuidad entre esta escena y el prendimiento (22,47-53), y la misma gama de opiniones sobre fuentes lucanas existe al respecto. Aquí, al modificar el texto de Marcos, Lucas ha evitado los duplicados, los nombres de lugar arameos, la imagen de un Jesús angustiado y lo que pudiera situar a los discípulos bajo una luz desfavorable. En consecuencia, su Jesús domina más la situación y, con los discípulos, se dispone a afrontar su propio destino: un ejemplo de oración para todos los llamados a sufrir y morir por él.

Que yo sepa, ningún especialista importante propone una fuente marcada consistente en material de la columna izquierda, y otra en material de la derecha, sino que, muy selectivamente, quienes sostienen la teoría de las dos fuentes de RP premarcanos dividen estos duplicados y asignan las partes a fuentes diferentes, a menudo basándose en la supuesta orientación teológica de la fuente de que se trate. Entre los que adoptan tal enfoque para la escena de Getsemaní cabe mencionar a K. G. Kuhn, Léon-Dufour y Lescow<sup>5</sup>. Puesto que ésta es nuestra primera oportunidad de examinar de cerca las teorías de las fuentes, voy a hacer algo para lo que en otro lugar no tendré espacio: presentar ejemplos de enfoques distintos. Comienzo transcribiendo las dos fuentes propuestas por Kuhn ("Jesus"); ofrecen la traducción muy literal que estoy utilizando para el comentario:

Fuente A de Kuhn (14,32.35.40.41)

<sup>32</sup>Y llegan a un terreno cuyo nombre era Getsemaní; y dice a sus discípulos: "Sentaos aquí mientras hago oración". <sup>35</sup>Y habiéndose adelantado un poco, caía en tierra y rogaba que, si es posible, pasase de él la hora. <sup>40</sup>Y de nuevo habiendo venido, los encontró durmiendo; porque sus ojos estaban muy cargados. Y no sabían qué responderle. <sup>41</sup>Y les dice: "¿Así que seguís durmiendo y descansando? El dinero está pagado; la hora ha venido; mirad, el Hijo del hombre es entregado en las manos de los pecadores".

Para hacer más lógico lo narrado, Kuhn ha tenido que efectuar alguna corrección en los vv. 40-41 (suprimiendo "de nuevo" "y viene por tercera vez"). En realidad, Kuhn emplea en el v. 41 el imperativo ("seguid durmiendo") como parte de su tesis de que ya no hay razón para velar. El dicho sobre el Hijo del hombre constituye aquí la parte esencial, con su teología escatológica y cristológica. Juan está algo más próximo a esta fuente. (Véase también Trémel, "Agonie", 83.)

Fuente B de Kuhn (14,33.34.36.37.38)

<sup>33</sup>Y toma consigo a Pedro, y Santiago, y Juan, y empezó a estar muy inquieto y angustiado. <sup>34</sup>Y les dice: "Mi alma está muy turbada, hasta la muerte. Quedaos aquí y permaneced en vela. <sup>35</sup>Y habiéndose adelantado un poco, <sup>36</sup>decía: 'Abba, Padre, todas las cosas son posibles para ti: aparta de mí esta copa. Pero no lo que yo quiero, sino lo que (quieres) tú'. <sup>37</sup>Y viene y los encuentra durmiendo. Y dice a Pedro: 'Simón, ¿duermes? ¿No fuiste bastante fuerte para velar una hora? <sup>38</sup>Manteneos velando y orando para que no entréis en prueba. Sí, el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil".

<sup>5</sup> En §2, n. 45 mencioné el enfoque de todo el RP desde la teoría de las dos fuentes, que difiere un tanto de ese enfoque aplicado solamente a esta escena. Por ejemplo, Taylor (*Mark*, 551) asigna la totalidad de la oración en Getsemaní a la Fuente B: Mc 14,32-42 como un vivo relato procedente de un testigo ocular y muy cercano, por tanto, a los hechos reales.

Nótese la frase que he puesto en cursiva; Kuhn ya ha incluido el texto de 35a en la otra fuente, pero vuelve a utilizarlo aquí porque es necesario para el sentido del relato. Debemos suponer, por tanto, que ambas fuentes tenían esa misma frase o que, si diferían en el vocabulario para referir el movimiento de Jesús, Marcos descartó la otra frase en favor de la que ha permanecido. Esta fuente es más parenética, con su énfasis en la vela y en la prueba. Como quedó señalado en el COMENTARIO, los manuscritos del mar Muerto arrojan luz sobre la "prueba" (*peirasmos*), así como sobre la "carne" y el "espíritu". De ambas fuentes, la más antigua podría ser ésta, que es a la que más se aproxima a la versión lucana de la escena.

Quizá sea oportuno hacer aquí algunas observaciones. La teoría de que Marcos combinó estas fuentes requiere imaginar una labor de "tijeras y engrudo", en la que el evangelista habría entremezclado ingeniosamente los fragmentos para crear un modelo en que Jesús vuelve tres veces al lado de los discípulos. Es cierto que existe la solución de las dos fuentes para el problema sinóptico, según la cual Mateo combinó Marcos con Q; pero, ¿caso postula algo similar a este entrelazado de textos a lo largo de un pasaje de diez versículos? En la teoría defendida por Kuhn trasparece el modo en que trabajarían los estudiosos modernos: con un libro abierto a cada lado y entremezclando sus líneas. Kuhn supone que Lucas utilizó una fuente prelucana y que, como hay semejanza entre la escena de Lucas y la fuente B de Marcos, esto prueba que B existió realmente. En el COMENTARIO me he mostrado muy de acuerdo con quienes piensan que la versión lucana (salvo en lo tocante al ángel confortador) procede de modificar Marcos evitando algunas repeticiones (que es exactamente como Kuhn ha obtenido sus fuentes). Además, Lucas escogió de Marcos el grupo mayor de discípulos, en vez del formado por Pedro, Santiago y Juan (de importancia fundamental en la fuente B de Kuhn). En cuanto al final de la fuente A, ¿no podían los motivos de la hora y del Hijo del hombre haber sido atribuidos igual de justificadamente a la fuente B, conectándolos con el de la vela? Se puede argüir, por supuesto, que estos temas están en armonía con el sentido escatológico y cristológico de A; pero también es cierto que contribuyen a formar ese sentido. En casi toda reconstrucción hay algo de argumento circular; pero, en una fuente de cuatro versículos, la circularidad puede ser excesiva si se decide que su sentido teológico va en dirección de la escatología y se procede a incluir lo que realmente lo hace escatológico<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Lescow ("Jesus in Gethsemane", 145-51), en un resumen favorable de la tesis de Kuhn, muestra hasta qué punto las fuentes reconstruidas A y B giran en torno a un solo versículo, respectivamente 41 y 38, lo que permitiría clasificarlas como apoteg-



Muy crítica con el análisis de Kuhn se muestra E. Linnemann. Opina esta autora que la primera elaboración del RP se debe al mismo Marcos, quien se sirvió de diversas tradiciones sueltas que ya habían sido modificadas. La escena de Getsemaní consta, según Linnemann, de una tradición que había sufrido dos adaptaciones antes de que Marcos (el tercer redactor) produjese la presente forma. Insistiendo en que su método crítico-formal le permite descubrir la etapa más antigua de la tradición —pero aclarando que “más antigua” no significa necesariamente histórica—, conjetura que esa etapa debió de estar constituida por 14,32.35.37a.39a.40ab.41a.40c.41b<sup>7</sup>. De esto resulta lo siguiente:

<sup>32</sup>Y llegan a un terreno cuyo nombre era Getsemaní; y dice a sus discípulos: “Sentaos aquí mientras hago oración”. <sup>35</sup>Y habiéndose adelantado un poco, caía en tierra y rogaba que, si es posible, pasase de él la hora. <sup>37a</sup>Y viene y los encuentra durmiendo. <sup>39a</sup>Y habiéndose alejado de nuevo, oró; <sup>40ab</sup>y de nuevo habiendo venido, los encontró durmiendo; porque sus ojos estaban muy cargados. <sup>41a</sup>Y viene por tercera vez y les dice: “¿Así que seguís durmiendo y descansando?” <sup>40c</sup>Y no sabían qué responderle. <sup>41b</sup>“El dinero está pagado; la hora ha venido; mirad, el Hijo del hombre es entregado en las manos de los pecadores”.

(Antes, en el COMENTARIO, hablé de esa colocación del v. 41a delante de 40c., haciendo constar que no veo su necesidad.) En la fuente, tal como la ha reconstruido Linnemann, los discípulos no desempeñan un papel importante; Pedro, Santiago y Juan han desaparecido; Jesús no está angustiado ni muy triste, y la oración concierne a la hora, no a la copa. Toda la escena gira en torno a la comunicación de Jesús con el Padre respecto a la llegada de la hora. Linnemann es uno de los pocos especialistas que optan por un original reducido sin dejar de incluir por ello las tres idas y venidas de Jesús. El principal problema es que otros autores, utilizando otros criterios (p. ej., el del estilo), a la hora de podar el texto para obtener una fuente premarcana, llegan a resultados muy diferentes. Des-

mas biográficos. Nótese el sentido diferente que resulta de la reconstrucción de Léon-Dufour (“Jésus”, 251), quien, a partir de los duplicados, obtiene una fuente A consistente en 14,32.33b.35.40.50, que trata de la relación horizontal de Jesús con sus discípulos. La inclusión del v. 50 crea una imagen de los discípulos que, en vez de quedarse, como se les había pedido, huyen. La fuente B consiste en 14,33a.34.36.37 y trata de la relación vertical entre Jesús y el Padre.

<sup>7</sup> Linnemann (*Studien*, 24-26) cree trabajar en la misma línea que Bultmann, quien postulaba como original 32.35.37.39.40.41a. Su crítica de Kuhn se encuentra en las pp. 17-23 de la obra citada; la expresión de sus cautelas sobre la historicidad, en las pp. 12-13. Ejemplo de hasta qué punto es complicado tal análisis es la comparación de esta reconstrucción con la efectuada por Söding (“Gebete”, 80-82), quien entiende que 14,32 procede del evangelista, 33a es redaccional, 33b-34a parcialmente redaccional, 35 redaccional y 36 original.

pués de un trabajo minucioso, Schenke (*Studien*, 461) ofrece una fuente (14,32a.33b. 34.35a.36.37.38b.40b.41a [= “el dinero está pagado”].42) que tiene aproximadamente igual extensión que la de Linnemann. Sin embargo, la reconstrucción de Schenke incluye la descripción de Jesús angustiado y muy triste; una súplica concerniente a la copa pero no a la hora; el dicho sobre la debilidad de la carne, interpretada seguidamente por la referencia a los ojos cargados de los somnolientos discípulos, y el dicho final sobre la llegada del hombre que entrega a Jesús (omitido por Linnemann), pero no el dicho sobre la entrega del Hijo del hombre (incluido por Linnemann). Schenke justifica tal omisión basándose en que el dicho sobre el Hijo del hombre es una adición redaccional marcana, que corresponde a las referencias al Hijo del hombre en las predicciones de la pasión<sup>8</sup>. Otros optan por un original mucho más breve. Por ejemplo, Mohn (“Gethsemane”) propone 14,32.35.37a,41b, sustancialmente una oración sobre una hora apocalíptica, donde el sueño representa la oscuridad del mal<sup>9</sup>. La diversidad de los resultados logrados (y podríamos mencionar muchos más) en los esfuerzos por determinar el contenido exacto de la fuente premarcana nos previenen de que quizá no contamos con los medios para embarcarnos en tal proyecto con ciertas garantías de éxito (cf. APÉNDICE IX). Aunque en trabajos recientes hay quienes siguen buscando la fuente premarcana (p. ej., Myllykoski), otros intérpretes (Phillip, Feldmeier) se oponen al desmembramiento de la escena de Getsemaní según Marcos.

### 3. Elementos susceptibles de pertenecer a una tradición anterior

Como expliqué en §2 C2, dada esa falta de garantías, me abstendré de intentar ninguna reconstrucción detallada de una fuente premarcana, contentándome con señalar los elementos que, desde época muy temprana, formaban parte de la tradición de la oración de Jesús previa a su muerte. Ninguna formulación precisa será sugerida para tal tradición porque, partiendo de lo que ahora integra el relato, no veo manera de llegar a una for-

<sup>8</sup> Gnllka (*Markus*, 257), sin embargo, atribuye el dicho sobre el Hijo del hombre a un estrato premarcano que contenía también el v. 35b (el ruego sobre la hora, un versículo tratado como marcano por Schenke).

<sup>9</sup> Más breve aún es la propuesta de Finegan (*Überlieferung*, 71), quien considera tradición genuina sólo 14,32.37a,43: Jesús y sus discípulos llegan a Getsemaní, donde ora él solo; al volver encuentra a los discípulos dormidos, y seguidamente llega Judas con una turba.

mulación anterior que fuera distinta<sup>10</sup>. Aunque antes he ofrecido un cuadro con el insólito número de duplicados de la escena, éstos contarán poco o nada para el presente estudio. Cabe preguntarse si son verdaderos duplicados todos los que figuran en el cuadro. ¿Constituyen Pedro, Santiago y Juan un duplicado del grupo mayor de discípulos, habida cuenta de que ese grupo tenía que ser mencionado para que Jesús pudiera separar de él a los tres? ¿Es la proximidad de las dos referencias lo que hace pensar en una duplicación? Para hallar duplicados hay que desmembrar el triple ir, orar, y volver (no referido por completo en Marcos). Además, un estilo bíblico que puede estar empleando el paralelismo sinónimo de la poesía hebrea —un modo de engalanar la expresión diciendo dos veces lo mismo con distintas palabras— hace que pierdan valor los duplicados para reconstruir la historia de la composición. En particular, a lo largo de su evangelio, Marcos muestra tendencia a utilizar duplicados de diversos tipos<sup>11</sup>.

Más importante es la coincidencia de testimonios neotestamentarios sobre ciertos elementos de esta escena de Getsemaní. En el COMENTARIO he explicado lo difícil que es hacer derivar la versión joánica del material común del relato marcano. En la próxima subsección de este análisis trataré de demostrar que Heb 5,7-10 es un testimonio de la oración de Jesús independiente de Marcos (y allí entraré más a fondo que aquí en el debate sobre la tradición primitiva). Se puede, por tanto, proponer Marcos, Juan y Hebreos como tres testimonios independientes sobre la tradición<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Aunque no estoy de acuerdo con su explicación de los motivos y teología de Marcos, Kelber ("Mark 14") descubre con acierto rasgos de estilo y de pensamiento marcanos a lo largo de la escena. Sin embargo, como subrayé en §2, C2, *supra*, esto no nos dice gran cosa sobre si hubo una fuente premarcana. Si realmente existió, o bien Marcos la reescribió con su propio estilo, o bien la fuente tenía mucho del estilo y pensamiento que Marcos hizo suyo.

<sup>11</sup> Cf. F. Neirynck, *Duality in Mark* (BETL 31; Leuven Univ., 1972).

<sup>12</sup> La coincidencia de esos tres testimonios establecería la antigüedad de la tradición, no necesariamente su historicidad. Otros factores que podrían entrar en ese juicio son la conformidad de lo descrito con la conducta de Jesús en otras ocasiones de las que haya testimonio, y la posibilidad de que el significado de la escena se avenga bien con los intereses teológicos de los primeros cristianos, lo cual permitiría pensar en ellos como sus creadores. Por lo que se refiere a esto último, en favor de la historicidad se ha presentado el argumento de que los primeros cristianos no habrían inventado una escena tan desfavorable a Jesús como esta en que aparece postrado en el suelo y rogando ser librado de la hora y de la copa. Gnllka (*Markus* II, 264) y otros discuten tal argumento alegando que la grandeza de Jesús se pone de manifiesto en su sufrimiento. Es cierto que los autores cristianos han encontrado en la escena una lección positiva, pero ¿habrían creado una situación tan embarazosa simplemente por una lección que sólo con cierta artificiosidad puede sacarse de ella? Si no era embarazoso, ¿por qué Mateo abemoló el relato de Marcos, y por qué Lucas lo expurgó a fondo? ¿Por qué hebreos revela tensión entre ser el Hijo de Dios y clamar para ser libera-

do de que, hacia el final de su vida, Jesús se resistió a aceptar su muerte inminente y rogó a Dios que lo librara de ella. Con diferente vocabulario, los tres mencionan la angustia de Jesús ante tan sombría perspectiva. Hebreos no especifica en qué preciso momento tuvo lugar esa oración; Juan tiene material paralelo al relato marcano, diseminado por los caps. 12, 14 y 18; Marcos contiene una escena de oración en 14,32-42, pero también una plegaria-salmo en la cruz (15,34). Posiblemente, la tradición de la oración de Jesús que nos ocupa no hacía referencia a un tiempo y un lugar precisos; por eso, a la hora de incorporarla a una secuencia narrativa, los dos evangelistas (o sus respectivos predecesores) la insertaron donde y como les pareció mejor.

Voy a centrarme ahora en lo que los puntos de coincidencia entre Marcos y Juan pueden revelarnos acerca del material preevangélico subyacente en la tradición. Ambos sitúan el tema de la copa en el lugar donde aconteció el prendimiento (Mc 14,36; Jn 18,11); ello induce a pensar que, para los dos evangelistas, el contexto del prendimiento es de lucha escatológica con el mal<sup>13</sup>. Así pues, parte de la tradición sobre la última oración de Jesús podría haberse asociado tempranamente con el lugar y el momento en que Marcos presenta toda la escena de Getsemaní. Ese núcleo es lo que quizá indujo a la tradición marcana a insertar en Getsemaní otros elementos, configurando así el dramático relato de la oración de Jesús<sup>14</sup>. Los elementos a que me refiero se encuentran en una escena de Juan, al final del ministerio público (12,23.27.28.29)<sup>15</sup>. Comprenden la idea de que

do de la muerte? Como he señalado al comienzo del ANÁLISIS, desde fuera de la fe no se veía la actitud de Jesús como encomiable, y desde dentro resultaba espinosa para teólogos y predicadores.

<sup>13</sup> Los temas marcanos de la "vela" y el *peirasmos* son interpretados escatológicamente en el COMENTARIO. Jn 14,30 habla de que viene el príncipe de este mundo. (Antes, en 12,31, dentro del contexto de las oraciones paralelas de 12,23-29, el Jesús joánico ha anunciado que el príncipe de este mundo va a ser arrojado fuera.) En el versículo siguiente (14,31), Juan contiene las palabras "levantaos, vamos" (que originariamente podrían haber enlazado con 18,1-3, donde Jesús va al huerto para encontrarse con Judas); son las mismas palabras con que Mc 14,42 concluye la oración de Getsemaní para pasar a la aparición de Judas.

<sup>14</sup> Lucas y Juan describen el paraje adonde fue Jesús después de la última cena como un lugar en que ya había estado él antes con sus discípulos. En Mc 13 es esa zona del monte de los Olivos donde Jesús pronuncia su largo discurso escatológico. No es, pues, sorprendente que su última oración fuera asociada con un lugar al que, según la tradición, no era la primera vez que él iba. En el COMENTARIO, ya he prevenido contra la tendencia a relacionar Getsemaní *solamente* con el prendimiento. Véase Gnllka, *Markus*, II, 264.

<sup>15</sup> No intento dar a entender que el emplazamiento de esos elementos en Juan es más histórico que el que tienen en Marcos: ambos relatos han experimentado cambios en cuanto a la teología y a los eventos narrados

ha llegado la hora; una referencia al destino del Hijo del hombre; un eco de Sal 42,6-7, con el que Jesús describe su alma como muy triste o angustiada; una plegaria de Jesús relativa a ser librado de la hora, y una declaración suya en aceptación del plan o la voluntad de Dios<sup>16</sup>. En ambas tradiciones, pero de modos diferentes, parte de esta plegaria fue asimilada a primitivas formas de oración cristianas, sobre todo a las que recordaban las oraciones típicas de Jesús, como el padrenuestro. Temas de tal origen están reflejados en la última oración de Jesús: *Abba* (Marcos), Padre (Marcos y Juan), hágase tu voluntad (Marcos), sea glorificado tu nombre (Juan), no nos llesves a la prueba (Marcos), y (probablemente) todas las cosas son posibles para ti. La influencia de Sal 42 y de oraciones cristianas primitivas se ha expresado de modo distinto en cada tradición, por lo cual cabe conjeturar que es anterior a la formación de ambas.

Rescapitulando, postulo que los primeros cristianos tenían la tradición de que, antes de morir, Jesús rogó a Dios en oposición a su destino. No sé si ellos conservaban o decían conservar un detallado recuerdo de las palabras utilizadas en esa oración; lo más probable es que no. Pero relacionaban la plegaria con la hora y la copa, imágenes que, en la tradición de sus dichos, él había usado para describir su destino según el plan de Dios. Aquellos cristianos desarrollaron la tradición a la luz de unos salmos<sup>17</sup> y de unas tradiciones propias que ellos asociaban con el modo de orar de Jesús. Cada evangelista (y su tradición antes que él) conoció distintas formas de esa tradición<sup>18</sup> y la desarrolló de modo diferente antes de acoplarla a su relato y durante la misma operación. Habrá quienes encuentren demasiado vago y alusivo este enfoque de la escena de Getsemaní; pero yo argumentaría que está más en consonancia con la idiosincrasia de los primeros cristianos y con los límites de nuestros métodos de investigación que los pro-

<sup>16</sup> En la enaltecida cristología joánica, Jesús se niega a rogar que le sea ahorrada la hora, puesto que el propósito de Dios y el suyo es precisamente llegar a ella. En Marcos, la decisión de que pase de él o no la hora es dejada por Jesús en manos del Padre.

<sup>17</sup> Mucha oposición ha suscitado la idea apuntada por Dibelius de que el mismo reflejo de los salmos dio origen al acontecimiento descrito (cf. Schrage, "Bibelarbeit", 27-28; L. Schenke, *Studien*, 544-45). El hecho de que Hebreos y Marcos/Mateo utilicen diferentes salmos (116 y 45, respectivamente) sugiere que no hubo creación, sino desarrollo de una tradición básica.

<sup>18</sup> Al hablar de "cada evangelista" pienso sobre todo en Marcos y Juan. No obstante, aunque Mateo (con bastante aproximación) y Lucas (con mucha libertad) utilizaron el relato marciano de la oración, probablemente cada uno conocía una tradición oral más extensa que la recogida por Marcos. Una tradición de respuesta angélica, completamente ausente de Marcos, aparece en Lc 22,43-44; Mt 26,53, y Jn 12,29. Véase §8.

cesos excesivamente centrados en minucias de estilo y escritura, implícitos en algunas teorías de composición descritas anteriormente, en las que hay que imaginar el meticuloso entrelazado de expresiones procedentes de dos fuentes o la creación de un largo versículo mediante la aportación a él de expresiones por parte de cuatro diferentes redactores. Quizá se preguntará el lector si, cuando hablo de que cada evangelista desarrolló la tradición antes de incorporarla a su evangelio, puedo no pensar en cierta labor de preparación minuciosa. Por supuesto, algo de esto debió de implicar tal desarrollo; pero, en el caso de Marcos y Juan, no creo que se puedan distinguir los pormenores de ese proceso. Creo, además, que las líneas generales de lo que pasó antes de los desarrollos específicos correspondientes a la etapa de escritura de los evangelios pueden ser discernibles y, realmente, de mayor importancia.

Hasta ahora no he tratado sobre la función de la escena de la oración de Jesús *en relación con los discípulos* (su comportamiento en cuanto velar, orar, dormir). Hebreos y Juan guardan silencio sobre ello; pero, en Marcos, constituye al menos la mitad del relato concerniente a esta escena. ¿Era la reacción de los discípulos parte de una tradición primitiva más general, o surgió de la interacción entre la oración de Jesús y el contexto en que Marcos (o sus predecesores) situaron la plegaria? (En la actual secuencia marcana, los discípulos se han declarado dispuestos a compartir la suerte de Jesús; pero, en el curso de la oración, va quedando claro que tal disposición no existe.) No veo modo de decidir sobre esta cuestión<sup>19</sup>. Lo indudable es el sentido parenético de los textos concernientes a los discípulos; se emplean casi a modo de parábola. Confirman la naturaleza parábólica del material sus estrechas afinidades con la parábola escatológica de

<sup>19</sup> Schenke (*Studien*, 548) piensa que Marcos desarrolló parenéticamente el papel de los discípulos, que era premarcano. Pero Barbour ("Gethsemane") no se cansa de subrayar que una advertencia parenética sobre la vela y el *peirasmos* formaba parte de la tradición marcana más primitiva, y Boman ("Gebetskampf", 262-64) opina que el tema del sueño era premarcano y contribuía a situar el desarrollo de la escena en la *noche* anterior a la muerte de Jesús. Entre quienes apoyan la idea de las dos fuentes, muchos atribuyen la presencia Pedro, Santiago y Juan al estrato premarcano; en cambio, la mayoría de los que argumentan a favor de la fuente única creen que se debe al mismo Marcos, quien la introdujo a imitación de 5,37 y 9,2. Pero, en opinión de Mohn ("Gethsemane", 197), estas otras dos apariciones de los tres discípulos, lo mismo que la referencia a ellos en Getsemaní representan redacción marcana; Linnemann ve creación de Marcos sólo 5,37, y Schenke (*Studien*, 480) afirma que la presencia de los tres discípulos tiene poco de histórica. Por su parte, Braumann ("Leidenskelch", 179-81) baraja la idea de que los tres son mencionados porque, cuando Marcos escribió su evangelio, ellos ya habían muerto mártires, teoría compartida por E. W. Stegemann, *TZ* 42 (1986) 366-74. Seguramente, su incapacidad de velar aquí con Jesús está en relación irónica con sus promesas de Mc 10,38-39 y 14,31.

Mc 13,34-37, donde (tres veces) se recomienda velar para evitar ser sorprendidos por el amo, que puede llegar en cualquiera de las varias ocasiones enumeradas. Esta percepción me induce a unir a Linnemann en la opinión de que el triple descubrimiento de los discípulos dormidos pertenece al estrato más antiguo del relato marciano. Es un ejemplo de la regla de tres que funciona en las formas narrativas tradicionales, y no se trata de un *pastiche* de dos fuentes separadas que mencionaban sendos alejamientos de Jesús para orar.

Tras la consideración de la escena desde el material de Marcos y Juan, dirijamos la atención al muy importante testimonio de Hebreos.

## B. La contribución de Heb 5,7-10

Una sorprendente porción del debate sobre la escena sinóptica de la oración en Getsemaní gira en torno a este pasaje de Hebreos; véase en la Bibliografía (§4, parte 2ª) los artículos de Brandenburger, Braumann, Feuillet (“Évocation”), Friedrich, Jeremias, Lescow, Omark, Schille, Strobel y Trémel.

### 1. La oración de Jesús en Hebreos, y sus orígenes

En Heb 4,14-16, se exhorta a los cristianos a mantener la fe pese al tiempo difícil en que viven, pues no tienen un sumo sacerdote incapaz de compadecerse de sus flaquezas, sino uno “tentado/probado [*peirazein*] en todo como nosotros, [pero] sin pecado”. Para explicar esa empatía, el autor insiste (5,5) en que fue Dios quien le otorgó la gloria del sumo sacerdote, no Cristo quien se apropió de ella. Era un ser

<sup>7</sup>que, en los días de su carne, *habiendo ofrecido plegarias y súplicas* con fuerte *clamor y lágrimas* a quien tenía el poder de salvarlo de la muerte, y *habiendo sido escuchado* de temor, <sup>8</sup>aun siendo su Hijo, *aprendió obediencia* de las cosas que *sufrió*. <sup>9</sup>Y habiendo sido *hecho perfecto*, vino a ser para todos los que le obedecen la causa de salvación eterna, <sup>10</sup>siendo *designado* por Dios *sumo sacerdote* según el orden de Melquisedec. \*

Un estudio del vocabulario griego de este pasaje muestra que el autor de Hebreos no lo compuso a partir de textos de ninguno de los evangelios canónicos, como tampoco ningún evangelista compuso su versión de la oración de Jesús en el RP a partir de este pasaje. Las palabras que he puesto en cursiva se refieren a significativas acciones realizadas por Jesús o de las que él es objeto al afrontar la proximidad de la muerte; sin embargo, ninguna de ellas describe nada que haya hecho Jesús o le hayan hecho a él

en el RP de ningún evangelio ni, de hecho (a excepción de “sufrir”), a lo largo de los distintos relatos del ministerio. (Nota: un verbo relacionado con “lágrimas” es empleado por Jesús en Jn 11,35, y el verbo “sufrir” [*paschein*] se utiliza en las predicciones de la pasión [Mc 8,31; 9,12] y en la última cena [Lc 22,15].)

Entonces, ¿qué fuente tuvo el autor de Hebreos para en 5,7-9 hablar de la resistencia de Jesús a la idea de la muerte y describirlo a él como perfecto? Muchos estudiosos señalan paralelos con el primitivo himno cristiano de Flp 2,6-11, en especial con 2,8-9, donde se dice de Jesús que se hizo obediente hasta la muerte y fue enaltecido por Dios. El himno de Filipenses y el pasaje de Hebreos comienzan con el pronombre relativo *hos* (“que”, “quien”), una peculiaridad de los himnos contenidos en las epístolas (también Col 1,15). También característica es la adición de frases aclaratorias o teológicamente especificativas, que no figuraban en la forma original del himno. Según Lescow (“Jesus... Hebräerbrief”, 223, 229), el pasaje de Hebreos contiene frases de ese tipo, como la dificultosa “y habiendo sido escuchado de temor”, de 5,7. Si la referencia es a temor reverencial, posiblemente esta adición tenía como fin evitar la idea de que no había sido escuchada la súplica de Jesús. Friedrich (“Lied”, 107-110) considera la frase como *original*, pero opina que “en los días de su carne” es una adición. Notables también son los juegos de nombres paralelos “plegarias y súplicas” y “clamor y lágrimas” de 5,7, que podrían reflejar estilo poético. Cuatro palabras de ese versículo (“plegarias”, “súplicas”, “grito” y “lágrimas”) no se encuentran en ningún otro lugar de Hebreos, por lo cual cabe pensar que aquí se copió algo —por ejemplo, un himno— tal como estaba compuesto. Existe paronomasia en 5,8 entre “aprendió” y “sufrió” (*emathen... epathen*; véase J. Coste, *RechSR* 43 [1955] 481-523, esp. 517-22).

Los himnos judeocristianos primitivos, como los himnos judíos conocidos por los libros de los Macabeos y los manuscritos de Qumrán, solían ser un *pastiche* de motivos veterotestamentarios (cf. *BBM* 346-66 sobre los himnos del relato lucano de la infancia), y lo mismo puede suceder con el pasaje de Hebreos. Boman (“Gebetskampf”, 266) apunta que, en el AT, de quien expresa una plegaria vehemente suele decirse que clama a Dios (Ex 2,23; Nm 12,13; Jue 3,9) o que derrama lágrimas ante Dios (Jue 20,26; 2 Sm 12,22; Joel 2,12.17). Muchos creen percibir motivos sálmicos (abundantes en otros lugares de Hebreos) en 5,7. Dibelius (“Gethsemane”) encuentra influencia del griego de Sal 31,23, donde Dios escucha, “a causa de mis plegarias” y de Sal 39,13: “Escucha, Señor, mi súplica y mi plegaria, atiende a mis lágrimas”. P. Andriessen (*NRT* 96 [1974] 286-91) muestra que algunas palabras de Heb 5,7 se hallan en Sal 22,24 (“plegaria” y “escuchado”; *kraugē*, “clamor” se emplea en Hebreos, y el verbo *krazein* en el griego del salmo).

Varios autores han relacionado el pasaje de Hebreos con Sal 116 (= 114-15 en la versión griega); y Strobel ("Psalmengrundlage") ha ido más lejos, haciendo ver que la mayor parte del vocabulario de 5,7 se halla diseminado a lo largo del salmo: "en los días de" (116,2); "plegaria" (116,1); "lágrimas" (116,8); "salvar"; (116,6); "de la muerte" (116,8); "escuchado" (116,1). (Nótese que parte de este vocabulario se encuentra en frases que los autores antes mencionados consideran adiciones al himno efectuadas con posterioridad. O es errónea la teoría, o el autor de las adiciones imitó el salmo en el que estaba inspirado el himno.) Al final de 116 (vv. 17-19) el salmista da gracias a Dios por escuchar sus súplicas y lágrimas y por salvar su vida de los lazos de la muerte, y promete ofrecer un sacrificio de alabanza en los patios de la casa del Señor en Jerusalén: una preparación no inadecuada para el Jesús de Hebreos que, habiendo sido salvado de la muerte, pasó, como un sacerdote al estilo de Melquisedec, a officiar en el santuario del cielo (Heb 5,10; 8,1-2; 9,12)<sup>20</sup>. Así pues, no es absurdo conjeturar que la referencia de Hebreos a la (escuchada) súplica de Jesús de ser salvado de la muerte procede de un primitivo himno cristiano de alabanza, para cuya construcción se utilizó un mosaico de temas sálmicos. Entre quienes sitúan el origen del pasaje en un antiguo himno se cuentan Brandenburger, Braumann (himno bautismal), Friedrich, Lescow, Schille y Strobel.

## 2. Hebreos y la oración de Jesús en los relatos de la pasión

Este pasaje de Hebreos, originado independientemente de los evangelios, ¿arroja luz sobre las presentaciones de la oración de Jesús en los relatos de la pasión? Permítaseme resumir esas descripciones evangélicas, ya examinadas en el COMENTARIO. Previendo que va a ser entregado a la muerte a manos de sus enemigos, un Jesús inquieto, triste y angustiado (Marcos/Mateo) ruega que pase de él la hora (Marcos) o que el Padre aparte de él la copa (Marcos, Mateo, Lucas). Según Jn 12,27b-28a, al final del ministerio, llegada la hora, Jesús de debate entre si pedir o no al Padre ser sal-

<sup>20</sup> Aunque me parecen posibles los paralelos entre Heb 5,7-8 y Sal 116, encuentro improbable que, como pretende Kiley ("Lord"), Sal 116,4, "Señor, salva mi alma", haya generado la escena marcana de Getsemaní. "Alma" es realmente la única palabra compartida por los dos, y esa palabra se encuentra en la cita marcana de Sal 42,6 (!). Otros paralelos entre Sal 116 y Marcos propuestos por Kiley, además de exigir imaginación, no conciernen a la escena de la oración en Getsemaní; p. ej., 116,11 ("Todo hombre es falso") es comparado con la huida de los discípulos; 116,13 ("una copa de salvación") se acerca más a la copa de la última cena que a la copa que Jesús no quiere beber en 14,36; 116,15 ("Mucho vale... la muerte de los santos") se asocia con el dinero prometido a Judas (Mc 14,11).

vado de esa hora. Pero, rechazando toda duda, eleva a Dios una plegaria: "Padre, glorifica tu nombre", un estrecho paralelo, en cuanto al sentido, de la terminación sinóptica de la súplica acerca de la copa: "Hágase tu voluntad". En Jn 18,11, en el huerto situado al otro lado del Cedrón, Jesús formula la pregunta retórica: "La copa que el Padre me ha dado, ¿no voy a beberla?"<sup>21</sup> En lo tocante a la respuesta del Padre, Marcos/Mateo no recoge ninguna, ya sea de palabra o plasmada en acción; pero, habiendo interpretado el silencio del Padre como una señal de que la hora tiene que llegar, se muestra ahora resuelto a afrontarla. Si Lc 22,43-44 es genuino (lo cual me inclino a pensar), el Padre respondió enviando un ángel para confortar a Jesús. En Jn 12,28b-29, la respuesta del Padre se produjo mediante una voz (la de Dios, confundida por algunos de los presentes con la de un ángel): "Lo he glorificado [mi nombre] y lo glorificaré de nuevo". "Glorificaré" consiste en la glorificación de Jesús después de la crucifixión (17,1.4-5).

Hay en los evangelios otra oración de Jesús antes de su muerte que también merece ser tomada en cuenta para una comparación con Hebreos. En Mc 15,34 y Mt 27,46, inmediatamente antes de morir, se describe a Jesús clamando en arameo con una gran voz: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué [i. e., con qué fin] me has abandonado?", una cita de Sal 22,2. Tan pronto como muere, hay un tipo de respuesta, porque se rasga el velo del santuario del templo y un centurión confiesa que el crucificado es el Hijo de Dios, lo cual constituye una señal de que Dios no ha abandonado a Jesús.

Para poder comparar Heb 5,7-10 con algo de todo esto debemos tener una idea clara de lo que describe este pasaje. El espacio temporal a que alude la expresión "en los días de su carne" está limitado por lo apremiante de la plegaria sobre la muerte y la referencia al sufrimiento: el autor se refiere a los últimos días de Jesús, a su pasión. Aunque no es clara la relación gramatical de la expresión "de temor", como tampoco hay certeza sobre si es "de temor (reverencial)" o "(librado) de temor (lleno de congoja)"<sup>22</sup>, parece que aquí se describe una angustiada oración pronunciada en voz alta por Jesús y surgida de lo profundo de su humanidad. El autor tiene en muy elevada estima la divinidad de Jesús (quien, en su opinión, es más grande que los profetas, que Moisés y que los ángeles y puede ser llamado "Dios" [1,8]); por eso establece un fuerte contraste entre Jesús en su

<sup>21</sup> Probablemente, antes de la composición del cuarto evangelio, había ahí una tradición próxima a la de Marcos sobre la hora y la copa; pero luego fue modificada a la luz de la alta cristología joánica, en la que el Padre y Jesús son uno, por lo que ya no era tolerable la imagen de Jesús rogando sobre la hora, i. e., pidiendo el cambio de unos planes en los que él y el Padre están de acuerdo.

<sup>22</sup> Véase el estudio gramatical del APÉNDICE III, B.

condición de Hijo de Dios y Jesús en su carne afrontando la muerte con angustia y rogando apremiantemente ser salvado de ella. Que llegue a la obediencia a través ese sufrimiento es una clara indicación de que fue probado o tentado a semejanza nuestra (Heb 4,15). Dios escuchó su plegaria, por lo cual Jesús fue “salvado” de la muerte. El énfasis que pone Hebreos en su sangre y sacrificio da a entender que ser salvado no significa que no hubiese tenido que morir<sup>23</sup>, sino que se le libró de ser conquistado por la muerte, como en 2,14. La frase “habiendo sido hecho perfecto” se refiere a que, después de la muerte, Jesús entró en el tabernáculo celestial (9,11-12) y fue sentado a la derecha de Dios (1,13). Mucho de la misma secuencia aparece en Heb 2,9: “Vemos a Jesús, quien por un poco de tiempo fue hecho inferior a los ángeles, coronado de gloria y honor porque sufrió la muerte”.

Alcanzada esta visión de Heb 5,7-10, pasemos a enumerar puntos de comparación entre este pasaje y las dos oraciones de Jesús del RP descritas anteriormente. La primera, por abreviar, será denominada la oración de Getsemaní (pese a que ni Lucas ni Juan emplean ese nombre, y aun teniendo presente que Juan sitúa al final del ministerio la plegaria concierne a la hora); la otra, la oración en la cruz (en un principio, la cita de Sal 22,2 en Marcos/Mateo).

### a) Hebreos y la oración de Getsemaní

- Hebreos habla de Jesús como Hijo; la plegaria sinóptica sobre la copa está dirigida al Padre, lo mismo que las consideraciones de Jesús en Juan sobre la hora.
- Hebreos sitúa la oración “en los días de su carne”, quizá para crear un contraste entre la momentánea flaqueza humana de Jesús y “quien tenía el poder”. Esto cuenta con un paralelo: “El espíritu está dispuesto, pero la carne es débil” (Marcos/Mateo). La relación entre los dos pasajes es estrecha si se entiende la declaración marcana como surgida de la experiencia que tiene Jesús de la debilidad de su propia carne (cf. COMENTARIO), así como Heb 4,15 habla de que Jesús fue probado porque compartía nuestras “flaquezas”.
- Hebreos habla de “lágrimas”; en los evangelios nunca son mencionadas, pero Marcos/Mateo presentan a Jesús con el alma “muy triste”, y Jn 12,27 con el alma “turbada”.
- Hebreos da a entender que Jesús rogó ser *salvado* de la muerte; el Jesús joánico se pregunta si debe decir: “Padre, sálvame de esta hora”. Las plegarias sinópticas sobre la copa (o la hora) no emplean el verbo “salvar”.

<sup>23</sup> Naturalmente, es posible que Jesús no quisiera morir y rogase en este sentido; pero Dios lo salvó de la muerte dándole por medio de ella la victoria.

- Hebreos presenta la oración dirigida a quien “tenía el poder” (*dynasthai*); éste es un verbo empleado en la segunda plegaria sobre la copa de Mt 26,42, y el afín *dynastos* aparece en la primera oración de Marcos/Mateo.
- Hebreos refiere que Jesús fue escuchado; en el relato lucano hay una respuesta divina, pero Jesús no es librado de la muerte; Juan tiene en 12,28 una respuesta divina mediante una voz que habla de glorificación, lo cual implica la muerte de Jesús.
- Hebreos emplea la expresión “de temor” para describir el contexto en que fue escuchado Jesús, y puede significar que él fue librado de un temor lleno de congoja; en Marcos/Mateo, Jesús está intensamente turbado, pero sale de su oración con el ánimo resuelto; en Lucas, un ángel lo conforta. Es tentador relacionar Lucas con Heb 2,9: “Vemos a Jesús, quien por un poco de tiempo fue hecho inferior a los ángeles, coronado de gloria y honor porque sufrió la muerte”.
- Hebreos refiere que Jesús aprendió obediencia de las cosas que sufrió; los tres sinópticos lo presentan declarando que se haga lo que Dios quiera. En Heb 10,9, la actitud de Jesús se expresa de este modo: “Aquí estoy para hacer tu voluntad [*thelēma*]”, la palabra empleada en la oración de Jesús de Mt 26,42; Lc 22,42.
- Hebreos habla de que Jesús fue hecho perfecto; en Jn 12,28, el Padre dice que glorificará Su nombre de nuevo, lo que puede ser conectado con dar a Jesús la gloria que tenía antes de que el mundo fuese (17,4-5).
- Hebreos, en el contexto introductorio de 4,15, señala que Jesús fue tentado/probado (*peirazein*); los sinópticos sitúan la oración de Jesús en el contexto de la recomendación a los discípulos de orar para que no entren en prueba (*peirasmos*).

Conviene también notar algunas diferencias importantes. Hebreos habla de un “fuerte clamor” con el que Jesús se dirige a Dios, lo cual no ocurre en la oración de Getsemaní. En Hebreos, el ruego de Jesús de ser salvado de morir es escuchado, seguramente en el sentido de hacerle surgir victorioso de la muerte; esto no sucede, al menos de modo claro, en la oración de Getsemaní, pese a la idea de Omark (“Saving”, 43-49) de que puede ser interpretado como salvador de la muerte el ángel confortador que aparece en Lucas. La respuesta a la plegaria sobre la hora y la copa en los cuatro evangelios confirma que Jesús tiene que afrontar la muerte; que vaya a ser aniquilado o no por ella es una cuestión que no queda de manifiesto. Además, en esta etapa inicial de la pasión, Jesús realmente no ha aprendido obediencia de las cosas que *ha sufrido*, aunque en Marcos/Mateo lleva camino de hacerlo.

### b) Hebreos y la oración en la cruz

- Hebreos menciona un fuerte clamor (*kraugē*); Marcos/Mateo, describen a Jesús gritando (*boan*) sus palabras a Dios con una gran voz (*phonē*).
- Hebreos, según opinión muy extendida, refleja un salmo como el 116; en Mateo/Marcos, las palabras de Jesús son las de Sal 22,2.

- Hebreos refiere que Jesús clamó ser salvado de la muerte; en Marcos/Mateo, inmediatamente antes de morir, expresa Jesús su impresión de haber sido abandonado por Dios, quizá al verse sufriendo una muerte tan espantosa sin ninguna ayuda aparente.
- Hebreos se refiere a Jesús hecho perfecto después de su sufrimiento, es decir, introducido en el santuario celestial; los sinópticos presentan a Jesús justificado después de su muerte mediante el desgarramiento del velo del santuario (Marcos/Mateo) y la confesión del centurión (los tres); Juan habla de los vivificantes signos de la sangre y el agua que brotan del cuerpo muerto aún en la cruz; los cuatro evangelios presentan a Jesús resucitado (lo cual, probablemente, es a lo que alude Hebreos con la declaración de que fue escuchada su plegaria de que se le salvase de la muerte; cf. 2,9). En cuanto al vocabulario de ser hecho perfecto (*teleioun*) hay paralelos en Jn 19,28.30, donde se emplea *teleioun* y *telein* para describir los últimos momentos de Jesús en la cruz mientras lleva a cumplimiento (perfección) las Escrituras y consuma la obra que le encomendó el Padre.
- Hebreos interpreta en otros lugares (9,12; 10,12) el ser hecho perfecto como pasar de la muerte en la cruz al tabernáculo del cielo con la propia sangre, sin apenas mención de la sepultura entre los muertos (13,20); Juan presenta la crucifixión como una etapa en la exaltación del Hijo del hombre, al pasar Jesús de este mundo al Padre (12,32; 13,1; 17,11).

Hay también importantes diferencias. La oración de Getsemaní sobre la hora/copa se asemeja más que la oración en la cruz a una súplica de ser “salvado de”, aunque, en la quejumbrosa cita de Sal 22,2 desde la cruz está implícita la esperanza de que Dios no abandone realmente a Jesús. Si por “temor” entiende Heb 5,7-10 un miedo lleno de congoja, entonces este texto está más cerca de la oración de Getsemaní que la oración en la cruz.

En general, en el pasaje de Hebreos hay más semejanzas con la oración de Getsemaní que con la oración en la cruz; pero discrepo rotundamente de quienes, como Feuillet y Omark, relacionan Hebreos sólo con Getsemaní. (Tal enfoque refleja a veces el pensamiento de que la versión marcana de Getsemaní posee tal grado de historicidad que todo estudio sobre la plegaria que Jesús hace para ser librado debe tenerla en cuenta.) Más acertadamente, Schille y Brandenburger relacionan Hebreos con ambas plegarias evangélicas; pero, a mi juicio, la relación es complicada y, desde luego, no de dependencia directa de Hebreos con respecto a los evangelios, ni de los evangelios con respecto a Hebreos.

### 3. Desarrollo de las diferentes oraciones de Jesús

Entre los primeros cristianos existía el recuerdo o la idea de que Jesús se resistió y rogó a Dios sobre su muerte inminente. Como he explicado en la primera parte de este análisis, la plegaria sobre esa resistencia, expre-

sada en términos de la llegada de la hora, de beber la copa y de ser abandonado por Dios, pasó a las tradiciones premarcana y prejoánica. Cada tradición desarrolló el tema a la luz de una diferente cristología, y los respectivos evangelistas continuaron ese desarrollo al insertar los dichos en una secuencia evangélica. Marcos, de un modo efectista, situó juntas al comienzo del RP, en el contexto del fallo de los discípulos, plegarias sobre ser librado de la hora y de la copa (modificadas mediante la aceptación de la voluntad divina), y al final del RP, cuando nadie ha ayudado a Jesús, colocó un quejumbroso grito concerniente a su abandono por parte de Dios, formulado con las palabras de Sal 22,2. Esta distribución tiene el efecto de alargar la lucha de Jesús relativa a la muerte<sup>24</sup> y reservar para el momento de su expiración la respuesta de Dios, que aclara que todo termina en la victoria de Hijo.

En Juan es el mismo Jesús quien, incluso antes de la última cena, resuelve la cuestión de la hora insistiendo en que no quiere ser salvado de ella (12,27); hacia el final de la cena niega que durante la hora el Padre lo vaya a dejar solo, aun cuando se dispersen los discípulos (16,32), y después de la cena, en el inicio del RP, una vez logrado que el grupo llegado para efectuar el prendimiento deje marchar a los discípulos, Jesús insiste en que no se debe evitar que él beba la copa (18,11). Así pues, a lo largo de la secuencia se subraya no la lucha, sino la victoria en esa lucha: una victoria segura desde el principio porque Dios siempre responde a la plegaria de Jesús, quien dice: “Yo y el Padre somos uno”.

En Hebreos también se hace uso de la primitiva referencia de que Jesús se resistió y rogó a Dios sobre su muerte inminente; pero no utiliza la fórmula de la “hora-copa-abandono” conocida por las tradiciones premarcanas. Lo que se emplea en Heb 5,7 es la fórmula de un primitivo himno cristiano que había expresado el tema en el lenguaje del doliente y quejumbroso salmista (p. ej., Sal 116). El discurso relativo a gritar de temor al que tiene el poder para ser salvado de la muerte ha sido utilizado por Hebreos para subrayar su propia cristología de que Jesús aprendió obediencia a través del sufrimiento y así compartió la prueba de todos nosotros antes de ir al santuario celestial como adelantado de la salvación hecho perfecto por medio del sufrimiento (2,10; 12,2), como “precursor por nosotros” (6,20).

La relación de estas descripciones evangélicas entre sí y con Hebreos proviene de su común dependencia del asunto primitivo: la oposición y

<sup>24</sup> Es tentador especular que, en Marcos, la larga lucha al final de la vida de Jesús puede ser el equivalente de la prueba de Jesús que Mateo y Lucas ofrecen en forma más extensa al comienzo, en las tres “tentaciones” del demonio.

oración de Jesús a Dios con respecto a su muerte inminente. Un estudio sobre la historicidad debe centrarse en él y no en las presentaciones del tema desarrolladas dramática y teológicamente y dirigidas no sólo a referir unos hechos, sino también a hacer significativo el tema para la vida de los respectivos lectores. El APÉNDICE VIII tratará de un amplio cuerpo de literatura sobre el conocimiento de Jesús de su muerte inminente. *A mi juicio es sumamente probable, hasta el punto de poder tenerse por cierto, que en los últimos días de su vida en Jerusalén, puesto que los dirigentes de su pueblo mostraban incesante hostilidad rechazando su proclamación y deseando deshacerse de él, Jesús hubiese debatido en oración con Dios sobre cómo se articulaba su muerte en la venida del reino de Dios.* La objeción de que ya conocía él todos los detalles de cómo encajaba su muerte en la victoria será convincente para aquellos a quienes su teología permite pasar por alto los numerosos indicios neotestamentarios que parecen desmentirlo. La objeción contraria —que él no podía haber previsto su muerte a manos de sus enemigos— será satisfactoria para quienes opinan que toda alusión a las Escrituras (incluidos Jeremías, el Deutero-Isaías y los salmos del justo doliente) pertenece a los primeros cristianos y no a Jesús. Que en esa oposición y oración Jesús rogase —o pudiera haber rogado— a Dios que lo librase de morir como un malhechor a manos de sus enemigos no escandalizará a quienes hayan prestado suficiente atención a la idea de Jesús de que la venida del reino de Dios llevaba aparejada una gran lucha con las fuerzas diabólicas, en cuyo arsenal la muerte había contado hasta entonces como un arma poderosa. Heb 2,14 habla de que Jesús vence por medio de la muerte “al que tenía el señorío de la muerte, esto es, al diablo”.

*(La bibliografía para este ANÁLISIS se encuentra en §4, parte 2ª, o en la BIBLIOGRAFÍA GENERAL [§3].)*

## ESCENA SEGUNDA:

### *Jesús es arrestado*

*(Mc 14,43-52; Mt 26,47-56;  
Lc 22,47-53; Jn 18,2-11)*



## Bibliografía de sección: El prendimiento de Jesús (§13-16)

La parte 1ª comprende la escena del arresto en general (§13, 14, 16); la parte 2ª se centra en el episodio marcado de la huida del joven desnudo (§15). Los estudios generales sobre Jesús en Getsemaní, algunos de los cuales incluyen la escena del arresto, se encuentran en §4, parte 2ª. La bibliografía sobre Judas Iscariote puede verse en §25, parte 3ª, y APÉNDICE IV.

### Parte 1ª: El arresto de Jesús (§13, 14, 16)

- ARGYLE, A. W., "The Meaning of *kath hēmeran* in Mark xiv 49", *ExpTim* (1951-52), 354.
- BARTINA, S., "Yo soy Yahweh' – Nota exegética a Jn 18,4-8", *SBE* 18 (1959), 393-416.
- BELCHER, F. W., "A Comment on Mark xiv.45", *ExpTim* 64 (1952-53), 240.
- CHARBONNEAU, A., "L'arrestation de Jésus, une victoire d'après la facture interne de Jn 18.1-11", *ScEsp* 34 (1982) 155-70.
- CROSSAN, R. D., "Matthew 26:47-56 – Jesus Arrested", en F. O. Francis / R. P. Wallace (eds.), *Tradition as Openness to the Future* (en honor de W. W. Fischer; Landham, MD: University Press of America, 1984) 175-90.
- DEISSMANN, A., "Friend, wherefore art thou come?", *ExpTim* 33 (1921-22) 491-93.
- DERRETT, J. D. M., "Peter's Sword and Biblical Methodology", *BeO* 32 (1990) 180-92.
- DIBELIUS, M., "Judas und der Judaskuss", en *DBG I*, 272-77 (1ª ed. 1939).
- DOEVE, J. W., "Die Gefangennahme Jesu in Gethsemane. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung", *StEv* I, 458-80.
- DROGE, A. J., "The Status of Peter in the Fourth Gospel: A Note on John 18:10-11", *JBL* (1990) 307-11.
- ELTESTER, W., "Freund, wozu du gekommen bist' (Mt xxvi 50)", en W. C. van Unnik (eds.), *Neotestamentica et Patristica* (O. Cullmann Festschrift; NovTSup 6; Leiden: Brill, 1962) 70-91.
- EMMET, P. B., "St. Mark xiv.45", *ExpTim* 50 (1938-39) 93.
- GIBLING, C. H., "Confrontations in John 18,1-27", *Biblica* 65 (1984) 210-31.
- GILLMAN, J., "A Temptation to Violence: The Two Swords in Lk 22,35-38", *LS* 9 (1982) 142-53.
- HALL, S. G., "Swords of Offence", *StEv* I, 499-502.

- HINGSTON, J. H., "John XVIII. 5,6", *ExpTim* 32 (1920-21) 232.
- JOÜON, P., "Luc 22,50-51: *to ous, tou ôtiou*", *RechSR* 24 (1934) 473-74.
- KLOSTERMANN, E., "Zur Spiegelsbergs Aufsatz 'Der Sinn von *eph ho parei* in Mt 26,50'", *ZNW* 29 (1930) 311.
- KOSMALA, H., "'Matthew XXVI 52' - A Quotation from the Targum", *NovT* 4 (1960) 3-5.
- KRIEGER, N., "Der Knecht des Hohenpriesters", *NovT* 2 (1957) 73-74.
- LAMPE, G. W. H., "The Two Swords (Luke 22:35-38)", en *JPHD* 335-51.
- LEE, G. M., "Matthew XXVI.50: *Hetaire, eph ho parei*", *ExpTim* 81 (1969-70) 55.
- LIMBECK, M., "'Stecke dein Schwert in die Scheide...!' Die Jesusbewegung im Unterschied zu den Zeloten", *BK* 37 (1982) 98-104.
- MACDONALD, D., "Malchus' Ear", *ExpTim* 10 (1898-99) 188.
- MCVANN, M., "Conjectures About a Guilty Bystander: The Sword Slashing in Mark 14,47", *Listening* 21 (1986) 124-37.
- MAZZUCCO, C., "L'arresto di Gesù nel vangelo di Marco (Mc 14,43-52)", *RivB* 35 (1987) 257-82.
- MEIN, P., "A Note on John XVIII.6", *ExpTim* 65 (1953-54) 286-87.
- MINER, P. S., "A Note on Luke XXII 36", *NovT* 7 (1964-65) 128-34.
- NESTLE, Eb., "Zum Judaskuss", *ZNW* 15 (1914) 92-93.
- OWEN, E. C. E., "St Matthew XXVI 50", *JTS* 29 (1927-28) 384-86.
- PERI, I., "Der Weggefährte", *ZNW* 78 (1987) 127-31 (sobre Mt 26,50).
- REHKOPF, F., "Mt 26,50: *Hetaire eph' ho parei*", *ZNW* 52 (1961) 109-15.
- REYNEN, H., "*Synagethai*, Joh 18,2", *BZNS* 5 (1961) 86-90.
- RICHTER, G., "Die Gefangennahme Jesu nach dem Johannesevangelium (18,1-12)", *Bibel und Leben* 10 (1969) 26-39. Publicado de nuevo en *RSJ* 74-87.
- ROSTOVITZEF, M., "*Ous dexion apotemnein*", *ZNW* 33 (1934) 196-199 (Mc 14,47 y par.).
- SCHNEIDER, G., "Die Verhaftung Jesu. Traditions-geschichte von Mk 14.43-52", *ZNW* 63 (1972) 188-209.
- SCHWANK, B., "Jesus überschreitet den Kidron (Joh 18,1-11)", *SuS* 29 (1964) 3-15.
- SPIEGELBERG, W., "Der Sinn von *eph ho parei* in Mt 26,50", *ZNW* 28 (1929) 341-43.
- SUGGIT, J., "Comrade Judas: Matthew 26,50", *Journal of Theology for Southern Africa* 63 (1988) 56-58.
- SUHL, A., "Die Funktion des Schwertstreichs in den synoptischen Erzählungen von der Gefangennahme Jesu (Mk 14,43-52; Mt 26,47-56; Lk 22,47-53)", *FGNI*, 295-323.
- VIVIANO, B., "The High Priest's Servant's Ear: Mark 14:47", *RB* 96 (1989) 71-80.
- WILSON, J. P., "Matthew XXVI.50: 'Friend, wherefore art thou come?'"', *ExpTim* 41 (1929-30) 334 (respuesta a Deissmann).
- ZORELL, F., "Amice, ad quod venisti!", *VD* 9 (1929) 112-16.

## Parte 2ª: Mc 14,51-52 sobre la huida de un joven desnudo (§15)

- BROWN, R. E., "The Relation of 'The Secret Gospel of Mark' to the Fourth Gospel", *CBQ* 36 (1974) 466-85.
- COSBY, M. R., "Mark 14,51-52 and the Problem of the Gospel Narrative", *Perspectives in Religious Studies* 11 (1984) 219-31.
- FLEDDERMANN, H., "The Flight of a Naked Young Man (Mark 14,51-52)", *CBQ* 41 (1979) 412-18.

- FULLER, R. H., "Longer Mark: Forgery, Interpolation, or Oral Tradition", en *Colloquy 18 of the Center for Hermeneutical Studies* (Berkeley, CA: Graduate Theological Union, 1976) 1-11.
- GOURGUES, M., "À propos du symbolisme christologique et baptismal de Marc 16,5", *NTS* 27 (1981) 672-78 (en ref. a Mc 14,51-52).
- GUNDRY, R. H., *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993) 603-23 (sobre el *Evangelio secreto de Marcos*).
- JENKINS, A. K., "Young Man or Angel?", *ExpTim* 94 (1982-83) 237-40.
- KNOX, J., "A Note on Mark 14,51-52", en S. E. Johnson (ed.), *The Joy of Study* (F. C. Grand Volume; Nueva York: MacMillan, 1951) 27-30.
- KOESTER, H., "History and Development of Mark's Gospel (From Mark to *Secret Mark* and 'Canonical Mark')", en B. Corley (ed.), *Colloquy on New Testament Studies* (Macon, GA: Mercer, 1983) 35-57.
- MCINDOE, J. H., "The Young Man at the Tomb", *ExpTim* 80 (1968-69) 125 (en ref. a Mc 14,51-52).
- MEYER, M. W., "The Youth in the *Secret Gospel of Mark*", *Semeia* 49 (1990) 129-53.
- MONLOUBOU, L., "L'étonnant destin d'un personnage évangélique", *Chronique. Supplément au Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 1 (1984) 25-28.
- NEIRYNCK, F., "La fuite du jeune homme en Mc 14,51-52", *ETL* 55 (1979) 43-66. Publicado de nuevo en *NEv* I, 215-38.
- NOLLE, L., "The Young Man in Mk. xiv.51", *Scripture* 2 (1947) 113-14.
- ROSS, J. M., "The Young Man who Fleed Naked", *IBS* 13 (1991) 170-74.
- SAUNDERSON, B., "Gethsemane: The Missing Witness", *Biblica* 70 (1989) 224-33.
- SCHENKE, H.-M., "The Mystery of the Gospel of Mark", *The Second Century* 4 (1984) 65-82.
- SCHNELLBÄCHER, E. L., "Das Rätsel des *neaniskos* bei Markus", *ZNW* 73 (1982) 127-35.
- SCROGGS, R. y K. I. Groff, "Baptism in Mark: Dying and Rising with Christ", *JBL* 92 (1973) 531-48, esp. 536-40.
- SMITH, M., *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge, MA: Harvard Univ., 1973)
- , "Clement of Alexandria and Secret Mark: The Score at the End of the First Decade", *HTR* 75 (1982) 449-61.
- , "Merkel on the Longer Text of Mark", *ZTK* 72 (1975) 133-50.
- VANHOYE, A., "La fuite du jeune homme nu (Mc 14,51-52)", *Biblica* 52 (1971) 401-6.
- WAETJEN, H., "The Ending of Mark and the Gospel's Shift in Eschatology", *ASTI* 4 (1965) 114-31, esp. 114-21 sobre Mc 14,51-52; 16,5.

**El prendimiento de Jesús, parte 1ª:  
Encuentro inicial  
(Mc 14,43-46; Mt 26,47-50;  
Lc 22,47-48; Jn 18,2-8a)**

TRADUCCIÓN

MARCOS 14,43-46: <sup>43</sup>E inmediatamente, mientras todavía estaba él hablando, llega Judas, uno de los Doce, y con él una multitud con espadas y palos, de parte de los jefes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos. <sup>44</sup>El que lo entregaba les había dado una contraseña, diciendo: “Aquel a quien yo bese, él es. Prendedlo y llevadlo seguro”. <sup>45</sup>Y habiendo llegado, habiéndose acercado inmediatamente a él, dice: “Rabí”, y lo besó cálidamente. <sup>46</sup>Pero ellos le echaron mano y lo prendieron.

MATEO 26,47-50: <sup>47</sup>Y mientras estaba todavía hablando, he aquí que vino Judas, uno de los Doce, y con él una multitud numerosa con espadas y palos, de parte de los jefes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo. <sup>48</sup>Pero el que lo entregaba les dio una señal, diciendo: “Aquel a quien yo bese, él es. Prendedlo”. <sup>49</sup>E inmediatamente, habiéndose acercado a Jesús, dijo: “Salud, Rabí”, y lo besó cálidamente. <sup>50</sup>Pero Jesús le dijo: “Amigo, eso es por lo que estás aquí”. Entonces, habiéndose acercado, ellos echaron mano a Jesús y lo prendieron.

LUCAS 22,47-48: <sup>47</sup>Mientras todavía estaba hablando, he aquí una multitud; y el hombre llamado Judas, uno de los Doce, iba delante de ellos; y se acercó a Jesús para besarlo. <sup>48</sup>Pero Jesús le dijo: “Judas, ¿con un beso entregas al Hijo del hombre?”

JUAN 18,2-8A: <sup>2</sup>Pero también Judas, el que lo entregaba, conocía ese lugar porque muchas veces había ido Jesús allí con sus discípulos. <sup>3</sup>Entonces Judas, habiendo tomado la cohorte y guardias de los jefes de los sacerdotes y los fariseos, llega allí con linternas y antorchas y armas. <sup>4</sup>Entonces Jesús, sabiendo todo lo que iba a sucederle, salió y les dice: “¿A quién buscáis?”

‘Ellos respondieron: “A Jesús el Nazareno”. Él les dice: “Yo soy”. Con ellos estaba Judas, el que lo entregaba. ‘Pues, como les dijo: “Yo soy”, retrocedieron y cayeron al suelo. ‘Entonces les preguntó: “¿A quién buscáis?” Pero ellos dijeron: “A Jesús el Nazareno”. ‘Respondió Jesús: “Os dije que yo soy”’.

#### COMENTARIO

Como consta en la lista de contenido, la escena del arresto está aquí dividida en tres partes. La parte 1ª (§13), después tratar acerca de lo referido previamente sobre Judas en cada evangelio, se ocupa de su llegada junto con los que van a efectuar el prendimiento. Para identificar a Jesús, el Judas sinóptico se acerca y lo besa; en la versión joánica, más amplia, Jesús se identifica a sí mismo y, momentáneamente, incapacita para actuar a los que han venido a arrestarlo. La parte segunda (§14) trata de una serie de incidentes que suceden después de haber sido apresado Jesús en Marcos/Mateo e inmediatamente antes del apresamiento en Lucas y Juan. De ellos, los más prominentes son el corte de la oreja al sirviente y la reacción de Jesús y su cita de la Escritura dirigiéndose al grupo llegado para el arresto. La parte 3ª (§15) está dedicada a un desconcertante lance sólo referido en Marcos: el de un joven que, después de haber intentado seguir a Jesús, huye desnudo. En §16 se ofrecerá un ANÁLISIS conjunto de las tres partes, cuya composición será sometida a examen. La bibliografía de sección relativa al arresto se encuentra en §12.

En cuanto a la parte 1ª, cuyo estudio comienza en este punto, tiene sus subsecciones enumeradas en pp. 10-11, *supra*.

### Descripción previa de Judas en cada evangelio

En el tomo II de esta obra, en el APÉNDICE IV, someteré a examen la figura de Judas, el significado de “Isariote” y los posibles motivos de este personaje para actuar en contra de Jesús. Aquí voy a ocuparme de lo que cada evangelista ha dicho ya a sus lectores, para hacer inteligible la acción de Judas en esta escena.

*Marcos.* En 14,1-2, Marcos declara que los jefes de los sacerdotes y los escribas están tratando de echar mano a Jesús para matarlo, aunque con cautela, por miedo a que el pueblo provoque disturbios durante la fiesta. Poco después (14,10-11) Marcos informa de que Judas Isariote, uno de los Doce, va a ver a los jefes de los sacerdotes para entregarlo. Supuestamente, esa visita no tiene su origen en una inspiración momentánea; pero se deja al lector conjeturar cómo se enteró Judas de que los jefes de los sa-

cerdotes estaban buscando colaboración, puesto que su deseo de evitar disturbios les impedía solicitar ayuda públicamente. Marcos no menciona ninguna razón por la que Judas quiera entregar a Jesús. Eso sí, la reacción de los jefes de los sacerdotes a su ofrecimiento es alegrarse, naturalmente, y prometer darle dinero. No se especifica la cantidad, ni se llega a decir si realmente hubo recompensa, si bien así parece indicarlo el más probable sentido de *apechei* en 14,41 (APÉNDICE III, A). La escena concluye con la búsqueda por Judas de la ocasión oportuna para entregar a Jesús. En la última cena (14,18-21), Jesús anuncia: “Uno de vosotros [los Doce], que come conmigo, *me entregará*”. En respuesta al “¿soy yo?”, formulado sucesivamente por los discípulos, Jesús especifica que es uno de los Doce, que *moja* pan con él en el mismo plato, y advierte que a esa persona más le valdría no haber nacido. (He puesto en cursiva las expresiones que tienen en común Marcos, Mateo y Juan; y una variante de la primera está en Lucas.) Nótese que el Jesús marcano nunca menciona quién es el traidor. De hecho, en la cena sinóptica no se nombra a Judas, por lo cual tampoco hay en ella indicación de su salida del cenáculo. En principio, cuando más adelante llega Judas con la gente encargada de arrestar a Jesús, el lector puede extrañarse de que este discípulo no haya acompañado a los otros en su desplazamiento con Jesús a Getsemaní, puesto que 14,26 da la impresión de que todos los participantes en la cena fueron al monte de los Olivos. Además, al no indicar Marcos que Jesús haya estado allí antes, no se entiende cómo supo Judas dónde encontrarlo.

Sí, hay incongruencias; pero no debemos darles excesiva importancia. A los lectores corrientes del ágil relato marcano nunca se les ocurriría plantearse las cuestiones que acabo de apuntar; y si algún antecesor lejano de los modernos expertos en estudios bíblicos hubiese señalado estos puntos, ellos habrían buscado explicaciones plausibles con que cubrir las lagunas. Seguramente, esto mismo es lo que hicieron Mateo y Lucas al escribir sus respectivas versiones del relato de Marcos, en las que aparecen subsanados algunos de esos fallos. Cabe también imaginar que un personaje enigmático e ignominioso como Judas daría pábulo a la imaginación de los cristianos y originaría cuentos populares. (La muerte que se le asigna en Mt 27,3-10, y que analizaremos en §29, no es sino una de las tres referidas por los primeros cristianos.) Por tanto, quizá Mateo y Lucas se sirvieron de otra información popular, así como de sus propias conjeturas, para corregir las imperfecciones de Marcos. Pero debemos ser conscientes de que esa otra información no necesariamente correspondía a los hechos: muy pocos datos ciertos debían de saberse de este hombre.

*Mateo.* Este evangelista introduce algunos cambios en la información tomada de Marcos sobre la entrevista de Judas con los jefes de los sacer-

dotes anterior a la cena. En Mt 26,3-5 encontramos a los ancianos del pueblo (en lugar de los escribas marcanos) planeando con los jefes de los sacerdotes el modo de actuar contra Jesús, y se nos dice que estaban reunidos en la *aulē* (“palacio, sala, patio”) del sumo sacerdote Caifás. Mateo nos llevará de nuevo a esa *aulē* al narrar la comparecencia de Jesús ante el mismo Caifás (no mencionado por su nombre en Marcos) para ser juzgado y al referir las negaciones de Pedro (26,57-58.69). Mateo (26,14-16) añade el dato de que Judas recibió en pago treinta monedas de plata. Encontraremos más sobre ello como motivo escriturístico en 27,3, cuando Mateo (y sólo él) haga un inciso en el RP para narrar la muerte de Judas. En 26,21-25, Mateo va más allá de lo que dice Marcos en el relato de la última cena. Al preguntar también Judas: “¿Soy yo, Rabí?”<sup>1</sup>, Jesús responde: “Tú lo has dicho”. Ahora el lector ha sido informado no sólo de que Jesús sabía quién era el traidor, sino también de que ¡Judas sabía que Jesús lo sabía! Una pincelada tan oportuna en el aspecto dramático como en el cristológico.

*Lucas.* En el material correspondiente a los sucesos inmediatamente anteriores a la cena, Lc 22,2 sigue a Marcos de cerca y lo supera en concisión al narrar la confabulación de los jefes de los sacerdotes y los escribas contra Jesús. Sin ningún intermedio<sup>2</sup>, Lc 22,3-6 presenta una forma adaptada de la visita de Judas a los confabulados. Lucas habla de dinero, pero sin especificar la cantidad (véase también Hch 1,18). La principal adición lucana tiene como fin explicar que Judas fue a ver a los jefes de los sacerdotes y a los *stratēgoi* (“capitanes [del templo]”) porque Satanás había entrado en él. En la última cena, Lc 22,21-23 sigue de cerca a Marcos, aunque, una vez más, concisamente. Omite el “¿soy yo?” de los discípulos y la referencia a mojar pan en el mismo plato, pero conserva la declaración de que Jesús será entregado por uno de los que están con él a la mesa. En esta reducción puede estar reflejada una vez más la tendencia de Lucas a difuminar los recuerdos desfavorables de los Doce. Como en Marcos, Judas no es mencionado por su nombre en la cena ni al hablar de su marcha.

*Juan.* Cualquier comparación entre lo que dice Juan sobre Judas y lo que sobre él dicen los sinópticos se complica adicionalmente por la dis-

<sup>1</sup> Mateo hace una distinción entre Judas, que llama a Jesús “Rabí”, y los otros, que lo llaman “Señor”: “Rabí” no es un tratamiento que deban emplear los discípulos (23,7-8). Todo esto va más allá del “¿soy yo?” marcano.

<sup>2</sup> Entre la confabulación (Mc 14,1-2) y el ofrecimiento de Judas de participar en ella (14,10-11), Marcos intercala el relato de la unción de Jesús (14,3-9). El arreglo que presenta Lucas es un ejemplo de su capacidad para ofrecer una versión más ordenada que las anteriores a la suya (cf. 1,1.3).

persión de los paralelos joánicos. Entre la conspiración de los sacerdotes dos días antes de Pascua y la llegada de Judas para ofrecer sus servicios inmediatamente antes de esa fiesta, Mc 14,3-9 y Mt 26,6-13 insertan el relato sobre una mujer unge la cabeza de Jesús con un perfume muy caro. En tal escena, “algunos” (Marcos) o los discípulos (Mateo) se quejan de lo que eso tiene de despilfarro, pero Jesús explica que ella ha ungido su cuerpo para la sepultura. Juan sitúa su paralelo (12,1-8) seis días antes de Pascua, después de haber descrito cómo los jefes de los sacerdotes y los fariseos, reunidos con el sanedrín, planean dar muerte a Jesús, a instigación de Caifás (11,47-53)<sup>3</sup>. Cuando María, la hermana de Marta y Lázaro, unge los pies a Jesús, es Judas Iscariote el discípulo que protesta. El evangelista explica la razón de ello: “Dijo esto no porque le importasen los pobres, sino porque era un ladrón. Guardaba la bolsa del dinero y sustraía de lo que se echaba en ella”. La única mención joánica de dinero en relación con Judas es ésta, referente a sustracción habitual y no a dinero recibido de los jefes de los sacerdotes en pago de una traición. Así ofrece Juan una mala imagen de Judas y hace menos sorprendente su comportamiento inmediato.

Judas es mencionado dos veces en la cena joánica. Al comienzo (13,2) se nos dice que el demonio ya ha puesto en el corazón de Judas, hijo de Simón el Iscariote, el propósito de entregar a Jesús. Esta explicación de la conducta de Judas fue anticipada en Jn 6,70-71, al decir Jesús que uno de los Doce era un diablo y aclarar el evangelista que de quién de ellos se trataba. Aquí, Juan se aproxima a Lucas (22,3), quien antes de la cena habla de la entrada de Satanás en Judas, llamado Iscariote, y ambos reflejan probablemente una visión popular cristiana del traidor como instrumento de la acción diabólica. Más adelante, en la cena, Jn 13,18-30 ofrece un relato de la predicción por Jesús de la traición mucho más extenso que cualquiera de sus correspondientes sinópticos. Además de una declaración oracular de Jesús sobre uno que come su pan y alza el talón contra él (acomodada a Sal 41,10<sup>4</sup>) hay una petición de Simón Pedro al discípulo amado, y luego una pregunta de éste, respecto a quién es el discípulo aludido. Jesús identifica al traidor mojando un bocado de pan en el plato y dándoselo a Judas. “Y entonces, después del bocado, entró Satanás en ese hombre” (12,27). Juan informa de que Jesús dijo a Judas que hiciera pron-

<sup>3</sup> Pese a las diferencias de tiempo con respecto a la Pascua, tanto Marcos como Juan narran la escena de la unción después de que los jefes de los sacerdotes y sus aliados han decidido sobre la muerte de Jesús.

<sup>4</sup> Glasson (“Davidic”) señala que Sal 41 lleva por título “Salmo de David”, por lo cual la perfidia descrita en él debe ser entendida como una referencia a Ajitófel, que para Mateo sirve como prefiguración de Judas.

to lo que iba a hacer, y Judas salió y su sumió en noche. En un nuevo inciso, el evangelista explica que ninguno de los otros entendió las palabras de Jesús porque pensaban que estaba diciendo a Judas que sacara de la bolsa común para hacer frente a algún gasto. Aquí, conociera o no Juan el relato de Marcos, quedan cubiertas muchas de las lagunas en la conducta del Judas marciano, incluida su salida del cenáculo. (Sin embargo, Juan crea una nueva laguna: como no ha dicho nada acerca de los contactos de Judas con los jefes de los sacerdotes, el lector se maravilla de la rapidez con que aquella noche pudo reunir una cohorte romana y un grupo de guardias de los jefes de los sacerdotes y los fariseos.) ¿Cuánto de lo que contribuye a hacer más ágil el relato de Juan representa recuerdo histórico, y cuánto es atribuible a unas mejores dotes narrativas? ¿Era Judas realmente el tesorero de la comunidad de los que seguían a Jesús, o esta descripción está destinada a proporcionar el contexto para la denigración popular de Judas como ladrón? Lo cierto es que no hay base para tanto escepticismo, pese a que tampoco es posible la certeza a este respecto.

### La llegada de Judas (Mc 14,43a.44a; Mt 26,47a.48a; Lc 22,47a; Jn 18,2)

En la versión joánica de la escena en el huerto situado al otro lado del Cedrón, al que Jesús ha ido después de la cena, él no ha pronunciado palabra alguna, ni siquiera en oración. Por eso se tiene la impresión de que el Jesús joánico, que ha enviado a Judas fuera del lugar de la cena a hacer pronto lo que iba a hacer, ha venido a este lugar, bien conocido por el discípulo traidor, para encontrarse con él y con las fuerzas hostiles acompañantes. Reynen ("*Synagethai*") opina que el verbo utilizado en Jn 18,2 implica que, con frecuencia, Jesús había congregado a sus discípulos en ese lugar y estado allí con ellos; véase *synagethai* en Hch 11,26. En los sinópticos, aunque Jesús ha predicho que va a ser traicionado por uno de los Doce (por Judas en Mateo), hay un toque artístico de sorpresa en la llegada de Judas mientras Jesús está aún hablando, sobre todo porque *no* se ha dicho que Judas haya abandonado el lugar de la cena, en cuyo caso no habría ido con los otros discípulos a Getsemaní.

Mateo deja percibir una progresión lógica en los verbos empleados en 26,45.46.47. De la hora y del que va a entregar a Jesús se dice que "está cerca" (*ēggiken*); ahora se dice de Judas que ha "venido" (*ēlthen*). La secuencia de Marcos en 14,41.42.43 es más irregular: la hora ha "venido" (*ēlthen*); el que lo entrega "está cerca" (*ēggiken*); Judas "llega" (*paraginetai*). Pero, en ambos evangelios, la aparición de Judas lleva a cumplimiento las palabras con que Jesús finaliza la escena de la oración: "Mirad, el que me

entrega está cerca". Marcos pone de relieve ese cumplimiento utilizando *euthys* ("inmediatamente"), palabra a la que es tan aficionado (cuarenta y una de sus cincuenta y tres apariciones en el NT son marcanas). Mateo inserta un *ideou* ("mirad"), ofreciendo así una secuencia de tres versículos, cada uno de los cuales contiene esa voz. Tal técnica subraya la idea de que la llegada de Judas en 26,47 marca el comienzo de la hora que "estaba cerca" en 26,45. También Lucas tiene un *idou*; pero dirige inmediatamente la atención sobre la multitud, no sobre Judas como en Marcos<sup>5</sup>. De hecho, en Lucas, al ser interrumpido por esta llegada, Jesús no estaba hablando del traidor, como en Marcos/Mateo, sino mandando orar a sus discípulos a fin de que no entrasen en prueba. Para Lucas, la presencia actual de la multitud es una clara señal de que la gran prueba comienza.

En los cuatro Evangelios, una expresión identifica a Judas en el inicio de esta escena del arresto: "uno de los Doce" (sinópticos) o "el que lo entregaba" (Juan<sup>6</sup>). Algunos especialistas (p. ej., K. G. Kuhn, "Jesús", 261) que suponen que el RP preevangélico empezaba en un principio con el arresto (quizá precedido tan sólo de una noticia geográfica, ahora integrada en las escenas de la anterior llegada y de la oración), piensan que, en ese RP original, ésta era la primera vez que se mencionaba a Judas, lo cual obligaba a identificarlo para los lectores. En particular, "el hombre llamado [*ho legomenos*] Judas" podría apuntar en tal dirección, puesto que, cuando Lucas emplea esta expresión griega en otros lugares (Lc 22,1 y Hch 3,2) introduce algo a los lectores. En cuanto a los usos anteriores de "uno de los Doce", Schneider ("*Verhaftung*", 196) ve Mc 14,10.20 como derivaciones regresivas de la identificación aquí presente. Sin embargo, debemos ser prudentes al considerar esta tesis. Puesto que "uno de los Doce" es una designación de Judas utilizada en los cuatro evangelios, hay razón para considerarla premarcana. Pero, por otro lado, cabe dudar que fuera utilizada sólo para Judas. ¿Por qué no se habría aludido de este modo a otros miembros del grupo? En los sinópticos, fuera de las listas de los Doce, la designación "uno de los Doce" ha sido aplicada hasta aquí a Judas en cada

<sup>5</sup> Puesto que Mateo y Lucas utilizan aquí *idou* de modo diferente, el hecho de ambos coincidan en emplear esa palabra frente al *euthys* marciano no tiene especial importancia. *Idou* es frecuente en Mateo (61 veces) y en Lucas (56), pero no en Marcos (8). La tesis de Doeve ("*Gefangennahme*", 462) de que Mateo y Lucas traducen en este caso un *hā* arameo que Marcos omitió es un ejemplo de postulación innecesaria de un original semítico. Lo que sucede, en concreto, es que Mateo sigue aquí de cerca a Marcos, pero mejorando la frase inicial marciana, larga en exceso y más bien torpe en el aspecto gramatical.

<sup>6</sup> Previamente, Juan identificó seis veces a Judas con aquel que iba a entregar a Jesús (6,64.71; 12,4; 13,2.11.21); pero véase "uno de los Doce" en 6,71 y "uno de sus discípulos" en 12,4.

referencia a él, excepto en Mt 26,25 (donde “los Doce” aparece en el contexto: 26,20). ¿Pueden constituir todos estos casos derivaciones regresivas de una primitiva identificación presente este punto? Tengamos en cuenta que, de las nueve apariciones de la expresión en el NT, ocho corresponden a Judas y una a Tomás (Jn 20,24). Entiendo que, ya en la tradición, esta designación fija reflejaba la consternación cristiana de que Jesús hubiera sido traicionado por uno de los Doce que él mismo había elegido (cf. Dibelius, “Judas”, 272). Seguramente, la expresión funcionaba no como identificación, sino como nota amarga, al igual que sucede ahora en Mc 14,43 (y par.), conforme a dos usos anteriores de ella en el cap. 14.

### El grupo llegado para efectuar el arresto (Mc 14,43b; Mt 26,47b; [Lc 22,52]; Jn 18,3)

Los sinópticos hablan de una multitud (“numerosa”, añade Mateo) llegada con Judas. Mateo ha empleado antes el adjetivo “numeroso” (8,18; 15,30; 19,2), pero para muchedumbres favorables a Jesús. En el APÉNDICE V pasaré revista al variado vocabulario que utilizan los evangelistas para referirse a los grupos (multitud, gente) y a las autoridades judías hostiles; pero aquí voy a centrarme en cómo describe cada evangelista sinóptico a los componentes de la multitud y en la imagen joánica de los soldados y los guardias.

*La descripción de Marcos* es seguida de cerca por Mateo. Muchos estudiosos tienen la impresión de que estos dos evangelistas hablan de que una chusma armada ha llegado “con” (*meta*) Judas. Tal impresión debe ser modificada, ya que en el texto se indica que la multitud viene “de parte de” (*para* en Marcos; *apo* en Mateo) de las autoridades judías que componen el sanedrín. No se trata, pues, de un tropel de exaltados, ni nada da a entender que el arresto nocturno fuera ilegal. Para los lectores de Marcos no es una sorpresa ver como promotores del prendimiento a los jefes de los sacerdotes, a los escribas y a los ancianos: Jesús lo había anunciado ya en 8,31, y dos de esos grupos tramaron con Judas en 14,1-2.<sup>7</sup> Podrá parecer que la actuación de ahora ha sido organizada con una rapidez sorprendente; pero su precipitación y nocturnidad concuerdan con el deseo de prevenir cualquier tumulto durante la fiesta (Mc 14,2). Bickermann (“Utilitas”, 172-74) advierte de que quizá estamos leyendo “multitud” sin

<sup>7</sup> Tampoco para los lectores de Mateo: cf. 16,21; 26,3.14. Con respecto a la omisión de “escribas” en esta parte del texto mateano y sobre la especificación “ancianos del pueblo”, véase APÉNDICE V.

tener suficientemente presente que, en el Imperio, toda la comunidad era responsable del mantenimiento del orden. Dándose circunstancias de inseguridad por bandidaje (Mc 14,48 y par.), el sanedrín estaba facultado para reclutar gente a la fuerza y proporcionarles armas para la ocasión. En todo caso, “chusma” o “tropel” es una interpretación excesiva.

¿Qué aportan de claridad a la imagen del arresto las armas mencionadas en Marcos/Mateo? El griego *machaira*, aunque puede designar un cuchillo grande, normalmente significa “espada”; y Mt 26,52 indica que la *machaira* empuñada para cortar la oreja del sirviente salió de una funda o vaina. Ello induce a pensar en armas militares o paramilitares. *Xylos* puede hacer referencia a muy diversos objetos de madera; en este caso se trataría de porras, garrotes o palos, armas propias de una “policía de calle”<sup>8</sup>. Marcos/Mateo no ofrecen ningún indicio de la presencia de un grupo militar o policial regular en Getsemaní, si bien veremos *hypēretai* (guardias, i. e., auxiliares de los sacerdotes con funciones policiales) cuando Jesús sea conducido ante el sumo sacerdote para ser interrogado (Mc 14,54; Mt 26,58). Cabe suponer que el “sirviente [*doulos*] del sumo sacerdote” que sufre la amputación de la oreja (en los cuatro evangelios) es concebido por Marcos/Mateo como miembro de la multitud relacionada con los jefes de los sacerdotes.

*La descripción de Lucas* causa una impresión diferente. El tercer evangelista menciona a la multitud antes que a Judas; esto puede responder a la lógica lucana, puesto que se percibe antes una multitud que a un individuo. A un mayor orden en la descripción cabe atribuir la declaración de que Judas venía delante de ellos (haciendo de guía en Hch 1,16). No hay mención de armas. En un momento posterior de la escena lucana (22,52), Jesús se dirige a los “jefes de los sacerdotes y capitanes [*stratēgoi*] del templo y ancianos que habían llegado contra él”. Una vez más remito al lector al APÉNDICE V, para un estudio acerca de estas autoridades, incluidos los “capitanes”, que, *en el RP*, son privativos de Lucas. Ésta es la única vez que el tercer evangelio hace una tríada de esos grupos (pero véase Hch 4,1-3 y 4,5). Normalmente, contra Jesús o los cristianos aparecen emparejados los jefes de los sacerdotes y el capitán o capitanes (del templo)<sup>9</sup>, mientras que la tríada del sanedrín está compuesta de “los jefes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos”<sup>10</sup>. Sabemos que estos grupos han planeado la muer-

<sup>8</sup> Pero Blinzler (*Trial*, 70-72) señala un caso de Josefo (*Guerra* 2.9.4; §176) en que soldados romanos estaban armados con porras de madera.

<sup>9</sup> Lc 22,4; Hch 4,1; 5,24.

<sup>10</sup> Lc 22,66; 9,22; 20,1; cf. Hch 6,12 y 7,1.

te de Jesús (Lc 22,4) y que, por tanto, le son extremadamente hostiles; sin embargo, su presencia como integrantes de la totalidad o parte de la multitud llegada para el arresto elimina la imagen de una muchedumbre confusa y desordenada. En los tres sinópticos, Jesús se encara con los que van a arrestarlo, preguntándoles por qué han salido contra él con espadas y palos, como si tratase de un bandido. En Marcos/Mateo, las espadas y los palos ya han sido mencionados al comienzo (lo cual puede ser una preparación redaccional para esas palabras de Jesús). Lucas, en cambio, sólo entonces menciona la presencia de tales armas; pero, puesto que entre aquellos a los que el Jesús lucano se dirige en esos términos hay capitanes del templo que supervisan el orden, las espadas y los palos sugieren menos que en Marcos/Mateo la llegada de una patulea. En cierto sentido, la versión de Lucas, con su multitud en parte consistente en los capitanes del templo, forma un puente entre el relato de Marcos/Mateo, con su simple muchedumbre, y el de Juan con su grupo de soldados y guardias.

La descripción de Juan de los llegados para efectuar el prendimiento empieza con la frase “entonces Judas, habiendo tomado la cohorte”. Probablemente, no se quiso dar a entender con el verbo “tomar” que Judas tuviera autoridad sobre la cohorte (pese a la opinión de Winter, *On the Trial*, 62), puesto que en 18,12 se mencionará la presencia de un jefe. Más bien significa que Judas se ha puesto al frente al grupo de soldados como guía (BAGD, 464<sup>1a</sup>; BDF, 418<sup>b</sup>). En realidad, dentro de la escena, la presencia de Judas es pasiva: simplemente “está” con los encargados de llevar a cabo el arresto. Aunque el término griego *speira* traduce a veces el latino *manipulus* (doscientos soldados), normalmente se emplea para designar la cohorte romana (seiscientos hombres: la décima parte de una legión). Indicio de que Juan piensa en lo segundo es el título de *chiliarchos* asignado al jefe de los soldados en 18,12, el nombre griego normal para el *tribunus militum*, que mandaba una cohorte. (Quienes reducen la cohorte a un manípulo, tendrían que reducir también el grado del jefe.) Algunos autores han apuntado la idea de que Juan podía estar pensando en una fuerza judía, en vez de romana<sup>11</sup>. Pero el evangelista distingue claramente estos soldados, para los que emplea la terminología romana, de los guardias proporcionados por “los jefes de los sacerdotes y los fariseos” (18,3) o “de los judíos” (18,12): una distinción indicativa de que la cohorte no es judía ni está bajo el mando directo de autoridades judías. Pero más adelante, en §31, n. 64, haré la advertencia de que las tropas a las órdenes del prefecto

<sup>11</sup> Blinzler, *Trial*, 64-70; Benoit, *Passion*, 46. Se puede recurrir a los LXX (Jdt 14,11; 2 Mac 8,23) y a Josefo (*Guerra* 2.1.3; §11; *Ant.* 17.9.3 §215), donde se emplean términos militares romanos para tropas no romanas.

de Judea no eran legionarios de los mejor preparados, ni necesariamente romanos de origen; muchos de ellos serían reclutas de la región siro-palestina. Al parecer de algunos especialistas, la utilización de seiscientos soldados para arrestar a Jesús hace sumamente inverosímil el relato joánico<sup>12</sup>. Si se postula la existencia de una tradición subyacente a esto, es fácil conjeturar que podemos tener aquí el recuerdo (confuso) de una *speira* que Mc 15,16 y Mt 27,27 sitúan en el pretorio de Pilato cuando toda la cohorte es llamada a presenciar el escarnio y flagelación de Jesús.

Juan menciona un segundo grupo entre los llegados para llevar a cabo el arresto, los *hypēretai* “de [ek; cf. el marcano *para* y el mateano *apo*] los jefes de los sacerdotes y los fariseos”, también identificados como “de los judíos” en 18,12<sup>13</sup>. Aunque ésta es la última referencia de Juan a los fariseos (cf. APÉNDICE V) y, por tanto, no son *nominalmente* activos en el RP, no debemos subestimar la importancia psicológica de esta referencia, que conecta el arresto de Jesús con intentos previos de “los jefes de los sacerdotes y los fariseos” de prender a Jesús por medio de “guardias” y con la decisión de su sanedrín de llevar a cabo el arresto (7,32.45; 11,47.57). Probablemente, desde el punto de vista de los lectores que habían vivido la historia de la comunidad joánica, los fariseos eran los principales oponentes en las sinagogas en la época de composición del evangelio. La combinación “los jefes de los sacerdotes y los fariseos” constituía un medio de yuxtaponer los enemigos de Jesús y los enemigos de la comunidad. Desde un punto de vista histórico, en tiempos de Jesús había seguramente escribas afines a los fariseos entre los miembros del sanedrín; pero no hay modo de saber si Juan alude a ello de manera intencionada.

Aunque *hypēretēs* (literalmente, “sub-remero”) puede referirse a una amplia variedad de sirvientes y subalternos (como en 1 Cor 4,1; Hch 13,5; 26,16), su uso neotestamentario está relacionado la mayor parte de las veces con situaciones que en que de algún modo entra la actividad policial<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Hch 23,23 habla de casi quinientos soldados asignados a la conducción de Pablo a Cesarea; pero esto es comprensible como medida de protección contra una emboscada que se había planeado.

<sup>13</sup> Los manuscritos varían en cuanto a la inserción de “de los” antes de “fariseos” (como en Jn 7,32; 11,47.57) o su omisión (7,45). La presencia de esa locución podría deberse al deseo de evitar la impresión de que los jefes de los sacerdotes y los fariseos (a menudo enfrentados) formaban un solo grupo. Josefo (*Vida* 5; §21) los menciona juntos pero como grupos distintos.

<sup>14</sup> En Mt 5,25, el juez entrega un culpable al guardia. En Hch 5,22.26, los guardias son enviados en busca de los apóstoles al lugar donde se les supone encarcelados y luego van con el capitán del templo a arrestarlos allí donde realmente están. Josefo (*Ant.* 4.8.14; §214), basándose en el AT, habla de “guardias de los [ek] levitas” asignados a jueces locales para ejecutar sus resoluciones.



Blinzler (*Trial*, 62-68; *Prozess*, 126-28) establece una clara distinción entre dos grupos relacionados con esa actividad: a) los levitas del templo o policías que mantenían el orden dentro del recinto del templo y que sólo en grandes crisis eran utilizados fuera, y b) los agentes judiciales a disposición del sanedrín para realizar labores policiales cuando era necesario. Cabe dudar de que los evangelistas conociesen las funciones de unos y de otros de un modo preciso (suponiendo que tal precisión existiese en tiempos de Jesús); pero Blinzler tiene seguramente razón al afirmar que el segundo grupo se aproxima más a lo que aquí está en mente; de ahí mi traducción “guardia”, en vez de la más específica “policía”, ya que el término “guardia” se refiere a un funcionario inferior empleado no sólo en el ámbito judicial, sino también en el policial, como parece ocurrir claramente en el RP joánico.

En Juan, el grupo de arresto se presenta con “linternas y antorchas y armas”. Algunos autores (p. ej., Winter) han tratado de armonizar el texto joánico con los sinópticos apuntando la idea de que los soldados romanos llevaban espadas, y los guardias judíos palos (porras de madera), pero esto no es necesario. Juan no especifica cuáles eran las armas del grupo; la primera vez que se mencione una espada (*machaira*) será cuando Simón Pedro la empuñe para cortar la oreja al sirviente. En cuanto a las linternas y antorchas, podían tener simplemente el normal uso práctico en una noche oscura<sup>15</sup>. No obstante, el énfasis de Juan en que era de noche (13,30) tenía un carácter teológicamente simbólico, puesto que Judas se había pasado al reino de las tinieblas (cf. Jn 1,5; 3,20; 12,35.46). Podía constituir una amarga ironía, por tanto, que esas fuerzas necesitasen iluminación porque no podían ver la luz del mundo (3,19; 8,12; 9,5).

Esto nos lleva la cuestión de si la descripción joánica del grupo encargado del prendimiento es histórica, teológica o ambas cosas. Su simbolismo teológico resulta evidente. Tropas romanas y judías han llegado para arrestar a Jesús y, a pesar de su aparente poder, en determinado momento (18,6) retroceden y caen al suelo ante él. ¿Significa esto que no puede ser histórica la participación de soldados romanos en el prendimiento? Hch 4,1-3 y 5,26 muestran arrestos de Pedro y Juan realizados por las autoridades sin participación romana (pero también sin ninguna indicación de que ni el uno ni el otro fuera a ser luego ejecutado). También en Hechos (21,27-36) se habla de una “multitud” que en el recinto del templo echa mano a Pablo y trata de matarlo, acción impedida por un tribuno y su cohorte llevándose preso a Pablo. Así pues, la participación romana en el

<sup>15</sup> El hecho de que la luna pascual fuera casi llena no representa una objeción totalmente válida, porque el cielo podía estar nublado.

arresto de alguien en conflicto con judíos podía depender de las circunstancias. Los que optan por la historicidad de la descripción joánica suelen haber formado su opinión en obras de intelectuales muy diversos, como Bruce, Goguel y Winter. Pero también hay una gran variedad de estudiosos, desde Mommsen hasta Barrett y Lohse, pasando por Blinzler, que rechazan la historicidad. Besnier (“Procès”, 198) estima que las tropas romanas en Jerusalén eran demasiado escasas para que fuera enviada toda una cohorte o una fuerza considerable contra un hombre desarmado. Otros sostienen que soldados romanos nunca habrían entregado un prisionero a un sumo sacerdote judío (como en 18,13). Pero ¿y en el caso de que el mismo Pilato hubiese ordenado esa entrega, deseando saber cómo juzgaban a ese hombre las más altas autoridades judías? Una cohorte al mando de un centurión no habría colaborado en un arresto sin orden para ello del prefecto romano. La mayor parte de los datos evangélicos, incluso lo referido en 18,29ss, no indican que Pilato se hubiese ocupado de Jesús antes de serle entregado por las autoridades judías<sup>16</sup>. Tendríamos un panorama muy distinto si Pilato, después de ser consultado por el sumo sacerdote sobre el arresto, hubiese cooperado en él con tropas romanas, en el deseo de que el sanedrín hiciera averiguaciones sobre Jesús. En el proceso romano, Pilato se muestra más bien favorable a Jesús e incluso busca el modo de liberarlo; por eso se puede argüir que Juan no inventó la participación romana en la escena del arresto, puesto que no concordaba con su propia visión del papel desempeñado por Pilato.

Quizá todo ello es demasiado sutil. Exceptuado el empleo de términos militares romanos (que tal vez usa de un modo popular e inexacto para añadir color a su narración: algo así como nosotros hablamos de legiones romanas, independientemente de la clase o el número de soldados), Juan no ha escrito nada que ayude al lector a reconocer la participación de Pilato en esto. El evangelista se interesa en subrayar el poder de Jesús hasta sobre tropas romanas; quizá nunca lo percibió como incompatible con la imagen que iba a ofrecer de Pilato, puesto que Jesús atemorizará también al prefecto romano (19,8). Pero, por fascinantes que puedan ser sus implicaciones históricas, la escena joánica no es susceptible de confirmación ni de negación.

Aunque los evangelios difieren en cuanto a la composición del grupo encargado del prendimiento, coinciden en la rapidez con que, de noche, Judas obtiene tan numeroso acompañamiento armado. En los sinópticos,

<sup>16</sup> Pero Conzelmann (*The Theology of St. Luke* [Nueva York: Harper, 1960] 90-91) opina que en Hch 3,13-14; 4,27; 13,28 hay indicios de fórmulas preluceanas que atribuyen a Pilato gran responsabilidad en la muerte de Jesús.

esto se explica más fácilmente, porque incluso antes de la última cena (Mc 14,1-2.10-11 y par.) Judas ha hablado con los jefes de los sacerdotes y otros que luego participarán en el proceso en el sanedrín. Juan no ha referido nada sobre la implicación de Judas en un complot (véase, sin embargo, 11,57), y su decisión de traicionar parece tomada durante la última cena (Jn 13,2.26-30). Pero Judas abandonó pronto el cenáculo, después de haberle dicho Jesús que actuase rápido. En cuanto a la necesidad de la intervención de Judas y la precisa asistencia prestada por él en el proceso contra Jesús, son cuestiones que dejo para las especulaciones eruditas del APÉNDICE IV. Si nos atenemos a lo escrito en los sinópticos, Judas desempeña un doble papel como traidor. Primero, va delante de los hombres (armados) o con ellos para mostrarles cómo pueden capturar a Jesús en el monte de los Olivos de noche: es decir, les señala *dónde* y *cuándo*. Esta información se ajusta al deseo de las autoridades judías de arrestar a Jesús subrepticamente, evitando así el surgimiento de algaradas entre el pueblo (Mc 12,12 y par.; 14,1-2; Mt 26,4-5; cf. Lc 22,2). Luego, en ese lugar identifica a Jesús entre sus discípulos: es decir, les indica *quién*. Como he subrayado al considerar la palabra *paradidonai* (p. 274, *supra*), su sentido primario no es “traicionar”, sino “entregar”. Judas entregó a Jesús haciendo posible su arresto; no hay indicios de que traicionase en el sentido de descubrir secretos. Curiosamente, algunos autores (p. ej., Hendrickx, *Passion*, 6-7) cuestionan la función identificativa desempeñada por Judas, alegando que Jesús había enseñado públicamente en el templo y es improbable que no lo conocieran los que venían a arrestarlo. En realidad, como veremos, Jesús *no* había enseñado a menudo en el templo. Por otra parte, ésta es la primera mención en Marcos de la multitud hostil a Jesús (cf. APÉNDICE V); no hay razón, pues, para pensar que aquella gente lo conociese. Hay que tener en cuenta, además, que era de noche y que Jesús se hallaba rodeado de sus discípulos. Y luego está el interesante hecho de que, tanto en la tradición sinóptica como en el relato joánico, Jesús tiene que ser identificado. En los sinópticos es Judas quien se encarga de hacerlo con un beso; en Juan, Jesús se identifica a sí mismo. Precisamente estas dos diferentes versiones de la identificación van a constituir el próximo objeto de nuestro estudio.

### Identificación de Jesús mediante el beso de Judas (Mc 14,44b-45; Mt 26,48a-49; Lc 22,47b)

Si bien los tres sinópticos hablan de un beso de Judas, la idea de que ese beso era una señal identificativa acordada de antemano está expresada en Marcos/Mateo pero sólo implícita en la pregunta formulada por Jesús en Lc 22,48. Marcos (14,44) emplea el pluscuamperfecto “había dado”, convirtiendo así el momento del beso en el centro del relato. Con su “dio”,

Mateo hace más secuencial su narración, en la que cada acción de Judas (dio, dijo, besó) tiene su propia importancia. La palabra *syssēmon* (“contra-seña”), un tanto inusitada, que utiliza Marcos, es sustituida en Mateo por la más común *sēmeion* (“señal”). He traducido literalmente el marcano *autos esti*, “él es” (pese al más idiomático “es él”), por su afinidad con la respuesta que Juan pone en discurso directo (“yo soy”) y de la que hace una utilización teológica (véase *infra*).

Dejando la cuestión del significado del beso para el momento en que es dado realmente en Mc 14,45, paso a examinar los preliminares. En 14,44 la recomendación es “prendedlo y llevadlo *asphalōs*”. La segunda parte de esta recomendación no figura en Mateo, que sigue de cerca a Marcos, ni en Lucas, que lo abrevia. El nombre *asphaleia* puede significar “seguridad” en el sentido de exención de daño, y aparece combinado con “paz” en 1 Tes 5,3. La idea de que el Judas marcano quería que Jesús fuera llevado de manera segura ha suscitado la novelesca especulación de que Judas tenía un plan secreto que conduciría al triunfo de Jesús o de su causa (cf. APÉNDICE IV). Tanto es así que hay quien cree encontrar confirmación de esto en Mt 27,3, donde Judas se arrepiente al ver que Jesús ha sido condenado por el sanedrín (¿no había contado con que las cosas llegaran tan lejos?). Aunque Marcos/Mateo usan *philein* al referirse a la idea del beso, ambos emplean *kataphilein* (intensivo: besar cálidamente) al describir la acción. Belcher (“Comment”) conjetura que en el momento de besar a Jesús, Judas ya estaba arrepentido y trataba de mostrar su amor mediante ese acto. (La ambigua respuesta del Jesús mateano [que más adelante será examinada con mayor detalle] significaría entonces: No te detengas; continúa y haz aquello por lo que estás aquí.) En el extremo opuesto, Emmet (“St. Mark”) interpreta el componente caluroso de *kataphilein* como que Judas rodeó con sus brazos a Jesús para evitar que se escapase (!). A mi entender, todo esto es una interpretación excesiva de *kataphilein*, un intensivo destinado simplemente a dar viveza a la narración. Similarmente, prefiero el significado más habitual de la palabra *asphaleia* (y el adjetivo o adverbio asociado a ella): “seguridad”. En Hch 16,23, *tērein asphalōs* tiene el sentido de “guardar con seguridad” presos. Lo que en Marcos importa a Judas no es que Jesús esté exento de daño, sino que no se escape. Quizá la razón por la que Mateo no incluye esta parte de la recomendación del Judas marcano es que, si bien la primera parte (“prendedlo”) se cumplirá inmediatamente (en el siguiente versículo), Jesús no será llevado seguro hasta Mc 14,53/Mt 26,57, por lo cual la segunda orden marcana está un tanto fuera de lugar. *SPNM* (p. 123) atribuye la omisión a la “simplificación típica de Mateo”.

La aproximación de Judas a Jesús en Mc 14,45 es descrita de un modo confusamente repetitivo (“habiendo llegado” [*elthōn*]; “habiéndose acerca-

do” [*proselthōn*]). La expresión “habiendo llegado” —después del v. 44, de carácter parentético— es reiterativa porque la llegada ya se ha sido señalada en 14,43. Nuevamente, Mateo simplifica (y también aclara insertando el nombre de Jesús) y Lucas abrevia. Conviene decir una palabra sobre *proserchesthai* (“acercarse a”, “ir hacia”), que aparece aquí por primera vez en el RP. De unos 90 casos de este verbo registrados en el NT, 52 corresponden a Mateo y en casi tres cuartas partes de ellos es Jesús la persona objeto de la aproximación. Y como en un gran número de las 115 veces que aparece el verbo en los LXX, el contexto es cultual y se habla de acercamiento a Dios, a menudo para ofrecer sacrificio, J. R. Edwards (*JBL* 106 [1987] 65-74) opina que, muy a menudo, Mateo emplea deliberadamente el término para exaltar la condición mesiánica de Jesús por medio del acercamiento a él. Aunque Edwards podría tener razón en lo principal del aserto, su empeño en hacer de este uso una constante en Mateo lo lleva a explicar como cultuales o especialmente reverenciales casos en que no hay más que un acercamiento puro y simple<sup>17</sup>. De todos modos, Edwards reconoce que Marcos no utiliza el verbo “cultualmente” y que, por tanto, el acercamiento de Judas a Jesús en Mc 14,45 (y en Mt 26,49, tomado de Marcos) no implica ninguna reverencia especial.

Tras acercarse a Jesús, lo primero que hace el Judas marcano es dirigirse a él como “rabí”<sup>18</sup>. Este título ha sido aplicado antes a Jesús por sus discípulos (Mc 9,5; 11,21) y debe ser considerado en Marcos como la forma

<sup>17</sup> Por ejemplo, Edwards (67-68) explica diez casos de acercamientos a Jesús para tenderle una trampa como reconocimientos implícitos de su elevada categoría en cuanto maestro (!). Pero, dado que las personas suelen acercarse a otras por alguna razón, se atribuye el reconocimiento implícito de una categoría especial a lo que normalmente son usos pedestres del verbo. Los escritos deuterocanónicos judíos, próximos en el tiempo al griego del NT, ofrecen ejemplos de esto, p. ej., Jdt 7,8; 1 Esd 5,65(68); 8,65(68).

<sup>18</sup> En los evangelios, Jesús es tratado o mencionado como “rabí” o, más afectuosamente, como “rabouni” (“mi querido rabí”; rabbōni es una variante de manuscritos occidentales) un total de catorce veces (Marcos, 4; Mateo, 2; Juan, 8). En Jn 3,26 se da este tratamiento a Juan Bautista. El término significa “mi grande [señor, maestro]”. El sentido de “mi” se perdió, y en el judaísmo se convirtió en un título para maestros de la Ley reconocidos u ordenados. ¿Cuándo? La carta de Sherira Gaon (siglo X) informa de que el primero en llevar el título de Rabán fue Gamaliel (ca. mediados siglo I); y la impresión general es que hasta después del año 70 d. C., con la escuela de Yamnia, “rabí” no se empleó regularmente como título. Sin embargo, E. L. Sukenik descubrió en el monte de los Olivos un osario anterior al año 70, donde “maestro” (*daskalos*, la palabra griega con que Juan traduce rabí y rabouni) figura como título (placa 3, en *Tarbiz* 1 [1930]; Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, 1266). El NT podría constituir una prueba adicional de este uso antes de 70 d. C. si el término “rabí” es aplicado a Jesús como título.

respetuosa de tratamiento empleada habitualmente. No se trata, pues, de un modo inusitado y zalamero de dirigirse a Jesús por parte de un hipócrita, sino que tiene como fin hacer que el así aludido se confíe, dando a la situación un aire de normalidad<sup>19</sup>. Hay, sin embargo, un tono particular en el uso mateano. En 23,7-8, Jesús desaprueba el empleo de “rabí” como saludo por los escribas y los fariseos y prohíbe a sus discípulos que los imiten. Y en la última cena, mientras que los otros discípulos preguntan: “¿Soy yo, Señor?”, Judas dice: “¿Soy yo, rabí?” Este singularizarse en el tratamiento indica que Judas ya no es considerado uno de los discípulos de Jesús.

A “rabí” antepone Mateo *chaire*, el saludo corriente en griego secular (“hola”, “salud”, “buenos días”, etc.). W. Michaelis (*Der Kirchenfreund* 76 [1942] 189ss) opina que Judas empleó realmente el saludo griego en Getsemaní. Pero no se ve la necesidad de ello: el equivalente hebreo habitual habría sido *shālôm*. Los lectores de Mateo hablaban griego, y la presencia de *chaire* contribuye a subrayar la idea de que Judas trata de actuar normalmente. Por tratarse de una palabra estereotipada (empleada una docena de veces como saludo en el NT), lo más probable es que los lectores no tuvieran presente su sentido original (p. ej., ¿cuántos de nosotros, cuando saludamos con un “buenas tardes”, somos conscientes de que en realidad no estamos emitiendo un juicio acerca las tardes o de esa tarde concreta, sino formulando el deseo de que sean buenas las tardes de la persona así saludada?); sin embargo, podría haber ironía en el verbo “alegrarse” (*chairein*) empleado en tales circunstancias. Véase el uso irónico de *chaire* en Mt 27,29; Mc 15,18.

Llegamos ahora a lo que en Marcos/Mateo es la contraseña/señal acordada: el beso. Una vez descrito en este contexto, el beso de Judas, una muestra de afecto o de amor utilizada para traicionar, entró en el repertorio de imágenes cristianas. Seguramente, los evangelistas eran conscientes de tal posibilidad cuando lo describieron. Ya Prov 27,6 había inculcado desconfianza con respecto a los besos de un enemigo, y, a través de los relatos evangélicos, los lectores han tenido ocasión de saber que Judas lo es. Pero desde la perspectiva de la historia o de la verosimilitud, ¿cómo debemos entender el beso de Judas? Si ese gesto era una forma de saludo corriente entre conocidos o entre Jesús y sus discípulos, entonces podía concordar el plan de los que habían pagado a Judas para evitar alborotos y con el deseo de Judas de aparentar una normalidad que desconectase las alar-

<sup>19</sup> La tradición koiné escrita duplica enfáticamente “rabí” en Mc 14,45 (cf. el texto de Hch 19,34 del códice Vaticanus), lo cual tiene como efecto que el tratamiento parezca más hipócrita.

mas<sup>20</sup>. Y si tal gesto no era un modo de saludo corriente, sino una expresión de afecto, entonces Judas era un pérfido hipócrita. Dibelius (“Judas”, 277) opta por lo primero: Judas saludó al maestro del mismo modo que de costumbre. Algunos discrepan de este parecer basándose en que, si había estado con Jesús en la última cena, Judas no pudo darle tan pronto un beso de saludo. Pero la frecuencia de las formas normales de saludo —por ejemplo, darse la mano— varía considerablemente entre los pueblos, y tenemos muy poca idea de qué intervalo mínimo entre los besos de saludo era normal para aquellos judíos palestinos.

En ningún otro lugar se presenta a Jesús y sus discípulos saludándose de este modo, pero tal silencio puede ser accidental. El beso de saludo está bien atestiguado en la Biblia. En 2 Sm 20,9, Joab, que intenta matar a Amasá, lo saluda: “¿Estás bien, hermano?”, y agarra a Amasá por la barba como para besarlo. El beso es un signo de perdón entre Esaú y Jacob en Gn 33,4 (aunque mucho más tarde los rabinos se preguntarán si era sincero; véase Nestle, “Zum Judaskuss”), como lo es entre padre e hijo en Lc 15,20. Había reticencia sobre los besos en público dentro de la sociedad grecorromana; la mayor parte son descritos en escenas de separación o de encuentros entre familiares después de haberse separado. Un tipo de beso sagrado se desarrolló entre los cristianos<sup>21</sup>. Como signo de respetuosa hospitalidad, el beso es mencionado en Lc 7,45; y como signo de fraternidad cristiana, en Rom 16,16, 1 Pe 5,14, etc. No sabemos si es apropiado añadir el dato de que, en el judaísmo rabínico, los discípulos saludaban a los rabinos con un beso en señal de respeto y que el rabino podía devolverlo. El beso se daba en la mano, en la cabeza o en el pie, pero no era normal aplicarlo en la boca (Dibelius, “Judas”, 276). Estos datos, como el uso del título de rabí, corresponden a un período posterior al NT; pero cabe la posibilidad de que los discípulos de Jesús se hubiesen anticipado a la práctica posterior. En cualquier caso, no hay necesidad de recurrir a ello por lo que respecta al beso de Judas: los testimonios de que el beso era entonces una forma de saludo corriente entre conocidos son suficientes para hacer plausible la teoría de que lo que hizo Judas no habría levantado sospechas.

Sobre la cuestión de la historicidad hay división entre los especialistas. En la parte A del ANÁLISIS (§16) mencionaré algunas reconstrucciones minimalistas de una fuente premarcana que ven en el beso una creación marcana. Otras lo relacionan con una fuente primitiva, sin decidir la cuestión

<sup>20</sup> Esto es más probable —y más comprensible— que la idea de Orígenes (*Contra Celso* 2.11) de que había cierta sinceridad en el beso de Judas, quien no podía despreciar absolutamente lo que había aprendido de Jesús.

<sup>21</sup> W. Klassenm “The Sacred Kiss in the New Testament”, *NTS* 39 (1993) 122-35.

de la historicidad. Klauck (*Judas*, 421) cree que el beso fue importado de la liturgia. Como señalé más adelante, es curioso que Juan no muestre conocimiento del beso, aunque su evangelio refleja el contexto. Pero incluso estudiosos sumamente cautos cuando se trata de declarar algo histórico consideran como tal el beso de Judas (p. ej., Gnllka). Yo no veo manera de determinar su historicidad (dentro de lo habitualmente estimado aceptable), aunque tampoco hay ninguna razón de peso para negarla. Fitzmyer (*Luke* II, 1449) adopta una postura similar: “Es difícil decidir sobre la historicidad del beso de Judas”.

## Reacción de Jesús al beso (Mt 26,50a; Lc 22,48)

Marcos no menciona ninguna respuesta al beso de Judas, como tampoco, seguidamente, referirá reacción alguna de Jesús al serle cortada la oreja al criado. Los otros evangelistas han proporcionado una respuesta, ya porque la encontraron en su tradición, ya porque sintieron la necesidad de hacer un comentario teológico, o bien por ambas cosas. Lo cierto es que las respuestas que aportan Mateo y Lucas parecen dirigidas a eliminar toda idea de que Jesús ignoraba los planes de Judas, salvaguardando así el carácter sublime de Jesús.

*Mateo*. Vamos a centrarnos principalmente en la respuesta de Jesús en *Mateo*, *hetaire eph ho parei*, palabras que, como correctamente señala *SPNM* 125, han “dado lugar a un enorme número de debates pero a pocas certezas”<sup>22</sup>. Hay algunas variantes menores, que nos brindan el consuelo de que tampoco para los antiguos escribas era muy claro el significado de esta frase.

*Hetairos* significa “amigo, compañero, camarada”. Aunque se podía emplear esta palabra para dirigirse a un desconocido (*BAGD*, 314), el Jesús mateano no sólo sabe que va a ser entregado, sino también que es uno de sus Doce, Judas, el que va a hacerlo (26,25). Así pues, el empleo aquí de esta palabra no está exento de ironía; pero ¿cuál es el tono? ¿Reconocían los lectores de *Mateo* *hetairos* como un saludo normal de Jesús a un miembro de los Doce, dotado un tono de estrecha camaradería? *Hetairos* no es una palabra corriente en los LXX. En el judaísmo posterior podía servir como traducción griega del nombre aplicado a los candidatos rabínicos que, habiendo ya alcanzado la preparación para ser maestros, aún no esta-

<sup>22</sup> En la bibliografía de sección de §12, parte 1ª, véanse los artículos de Deissmann, Eltester, Klostermann, Lee, Owen, Peri, Rehkopf, Spiegelberg y Zorell.

ban ordenados (K. H. Rengstorff, *TDNT* II, 699-701). Tal posibilidad difícilmente puede ser invocada aquí; no hay ningún ejemplo de *hetairoi* aplicado a discípulos de Jesús en los evangelios canónicos. No obstante, en el apócrifo *EvPe* 7,26, Pedro emplea el término para referirse a los otros discípulos después de la muerte de Jesús: “Estaba yo apenado con los *hetairoi*”. Notable es también Jn 15,15: “Ya no os llamo siervos... sino que os he llamado amigos [*philos*]”. Aun cuando el empleo de *hetairoi* implicase intimidación entre Jesús y sus discípulos, quizá dos anteriores usos de la palabra por Mateo, en los que había ironía, pueden ayudarnos a determinar cuánto hay de ella en este otro caso y esclarecer por qué Jesús habría aplicado aquí a Judas el término en sentido no positivo sino negativo. En Mt 20,13, aunque el dueño de la casa les ha pagado el salario acordado, los que han trabajado todo el día rezongan, considerándose merecedores de mayor paga que los que han trabajado menos tiempo; entonces el amo dirige un reproche a uno de ellos: “*Hetaire*, no te hago agravio”. En Mt 22,12, entre las personas que ha invitado a un banquete de boda, el rey ve a un hombre que no va vestido para la ocasión, y le pregunta reprobadamente: “*Hetaire*, ¿cómo entraste aquí, no teniendo traje de boda?” En ambos casos, el que habla ha beneficiado de algún modo a la persona a la que se dirige, y ésta debía haber tenido una respuesta amistosa y agradecida, pero no ha sido así. La misma ironía podría haber, pues, en el *hetaire* con que Jesús se dirige a Judas.

Aparte de eso, otros dos usos de *hetairoi* podrían servir de antecedentes. Primero, en 2 Sm 15, en el contexto de la unión de Ajitófel a la conjura contra el rey David, y de la huida de éste a través del Cedrón hacia la pendiente del monte de los Olivos, Jusai es llamado *hetairoi* de David (15,37) y luego reconocido como tal por Absalón (16,17). Ya vimos (p. 176, *supra*) que este episodio relativo a David está reflejado en la escena de Getsemaní; pues bien, el empleo de *hetairoi* para el leal seguidor del rey podría incrementar la ironía de esa palabra en el caso de Judas, al serle aplicada por el Hijo de David. El otro uso, en el que Eltester y especialmente Peri hacen hincapié, tiene que ver con el horror veterotestamentario de ser injuriado por una persona allegada, cuyas duras palabras son como espadas<sup>23</sup>. En Eclo 37,2 figura esta queja: “¿No es una pena [*lype*] mortal que tu compañero [*hetairoi*] y amigo [*philos*] se vuelva enemigo?” En un momento anterior de la escena de Getsemaní (Mt 26,38), Jesús ha dicho: “Mi alma está muy triste [*perilypos*], hasta la muerte”; las primeras palabras de

<sup>23</sup> Por ejemplo, Sal 41,10; 55,13-15.22. Es digno de ser señalado que m. *Abot* 6,3 y m. *San* 10 10,2 relacionan Sal 55,14 con Ajitófel, que se volvió contra David. Pero, en la versión de los LXX, no se emplea en estos pasajes *hetairoi* ni *machaira*.

esta frase reflejan Sal 42,6, mientras que se ha creído encontrar en Eclo 37,2 un paralelo de la segunda parte. ¿Es el resto del pasaje del Eclesiástico lo que se invoca aquí como la causa de la pena mortal de Jesús, es decir, que quien se ha vuelto enemigo y lo está conduciendo a la muerte sea su *hetairoi* o “compañero” (en el hebreo original, su amigo del alma)?<sup>24</sup>

El meollo de la dificultad para entender por completo la respuesta de Jesús a Judas en Mt 26,50 no se halla en *hetairoi*, sino en *eph ho parei*. Detenemos aquí a examinar los problemas gramaticales y las diversas soluciones propuestas sería una digresión, por lo cual prefiero reservar ese examen para el APÉNDICE III, C. Allí llego a la conclusión de que las distintas interpretaciones de *eph ho parei* abarcan en realidad una gama de significados muy limitada. Tal como ahora funciona en Mateo, la frase es probablemente el modo de indicar Jesús que conoce las intenciones de Judas; de ahí mi traducción “eso es por lo que estás aquí”. Podría formar parte de una frase corriente de estímulo dirigida a los invitados a una fiesta: “Alegraos, eso es por lo que estáis aquí”. Así pues, el saludo irónico de Judas (“Salud, rabí”) habría encontrado en Jesús una respuesta no menos irónica. Mateo no puede permitir que se mantenga el ambiguo silencio del Jesús marcano; su Jesús se muestra más claramente dueño de la situación.

El *tote* (“entonces”) que sigue a esa respuesta en Mateo contribuye a dar la sensación de que, ahora que Jesús ha hablado, se puede proceder al prendimiento. La expresión “habiéndose acercado”, presente también en 26,50 (véase, *supra*, el estudio sobre *proserchestai* en relación con Mc 14,45 y Mt 26,49), produce una especie de efecto coreográfico. Primero se acerca Judas y besa a Jesús; luego se acercan los encargados del arresto y echan mano a Jesús; todos están representando los papeles que tienen asignados. Tras desencadenar el proceso de la entrega de Jesús, Judas sigue un camino fijo: ya no podrá volverse atrás (cf. 27,3-10).

*Lucas*. La respuesta del Jesús lucano a Judas es clara, aunque sutil. El desarrollo cristológico hace que Mateo y Lucas (y Juan, *suo modo*) no presenten a Jesús pasivamente silencioso. Pero la respuesta adopta unas características distintas en cada evangelio. Lucas no refirió la segunda y tercera oraciones en Getsemaní, y por eso no tenía paralelo de las declaraciones del Jesús marcano: “Mirad, *el Hijo del hombre es entregado* en las manos de

<sup>24</sup> Imaginativamente, Peri habla de un “compañero de muerte” y, junto con Eltester, apuntan a una idea gnóstica citada por el pseudo-Tertuliano (*Adv. Omnes Haereses* 2.6; CC 2.1404), según la cual Judas presta un servicio haciendo posible la salvación cuando los poderes de este mundo podían haber evitado que muriera Jesús (cf. 1 Cor 2,7-8).

los pecadores... mirad, el que me entrega *se acerca* [ēggiken]” (Mc 14,41-42). Ahora, en cambio, Lucas utiliza esos dichos, como queda indicado con las frases en cursiva. Al final de 22,47 el evangelista narra que Judas “*se acercó* [ēggiken] a Jesús para besarlo”. Lucas no ha referido que el beso sea una señal convenida, pero su Jesús sabe que lo es (nótese la posición enfática de “beso” en la pregunta) y lo que significa para el Hijo del hombre: “Judas, ¿con un beso *entregas al Hijo del hombre?*” La incorporación de “el Hijo del hombre” en las palabras dirigidas a Judas refleja las predicciones de la pasión (9,44; 18,31-33) y el anuncio formulado durante la última cena (22,22: “como ha sido decretado”) y alude así al carácter ineludible de lo que está haciendo Judas.

La brevedad del relato en el tercer evangelio, concordante con el acortamiento de la escena de la oración, hace tentador formularse la siguiente pregunta: en el relato de Lucas, ¿llega a besar Judas realmente a Jesús? El códice Bezae<sup>25</sup> encierra un texto más largo de Lc 22,47, *no todo el cual* puede explicarse como una ampliación realizada por escribas sobre la base Marcos o Mateo: “Pero todavía estaba hablando, cuando he aquí una multitud numerosa; y el hombre llamado Judas Iscariote iba al frente de ellos; y habiéndose acercado, besó a Jesús. Ése [i. e., Judas] les había dado una señal: ‘Aquel al que yo bese, él es’”. Obviamente la lectura del códice Bezae es un modo de solucionar las ambigüedades de Lucas. Por otro lado, algunos comentaristas modernos afirman que Jesús rechazó el beso (véase Schneider, *Lucas*, 461).

La delicadeza del silencio deliberado para no mencionar lo no mencionable es más típica de Lucas, que cierra los ojos ante la escena y sutilmente colorea hasta el retrato de Judas. (Nótese que Lucas emplea *philein* para “beso”, evitando así incluir la calidez del *kataphilein* de Marcos.) Previamente, en Lucas, tan sólo dos veces ha sido mencionado Judas por su nombre: en la lista de los Doce (6,16) y como uno en cuyo corazón ha entrado Satanás (22,3). Aquí, la habitual alusión a él, “uno de los Doce”, deja percibir el horror de que alguien tan cercano a Jesús lo entregue a sus enemigos; pero ese sentimiento queda atenuado cuando Jesús se dirige a Judas por su nombre (¡único caso en todos los evangelios!), como también nombró a Simón en la cena (22,31). El agente de Satanás sigue siendo un ser humano con capacidad de decisión y uno al que Jesús se dirige personalmente. En la pregunta de Jesús se mezcla el conocimiento de lo que va a suceder con una llamada implícita al arrepentimiento. A lo largo del RP,

<sup>25</sup> Y en parte P<sup>69</sup>, la AS y algunos testimonios latinos. La recensión occidental de Lucas, más extensa, representada por Bezae, constituye un famoso problema que va más allá del área de estudio que nos hemos trazado aquí; véase Fitzmyer, *Luke* I, 128-33.

el Jesús lucano es constante en su actitud abierta al perdón de los pecadores. El lector, que en Hch 1,18 conocerá la horrible suerte corrida por Judas, sabe que el Salvador hizo un último intento de tocar su corazón y persuadirlo para que no “prevaricase” (Hch 1,25). Pero “tenía que cumplirse la Escritura, que el Espíritu Santo había anunciado de antemano por boca de David acerca del que sirvió de guía a los que prendieron a Jesús” (Hch 1,16). Para la versión lucana de la participación de Judas en el arresto, no hay necesidad de postular una fuente especial (contra la opinión de Taylor, *Passion*, 74): Lucas ha reutilizado material marciano con habilidad para describir la escena de un modo acorde con su propia teología.

### Jesús se identifica (“yo soy”) en Jn 18,4-8a

La escena joánica de la identificación ha seguido también su propio camino en el aspecto teológico, pero tan radicalmente que aquí la relación con la clase de tradición que se encuentra en Marcos o con cualquier tradición anterior es muy incierta. (Véase *supra* sobre la cuestión de si la presencia de tropas romanas tiene una base de hecho.) Consideremos, por ejemplo, la ausencia de toda referencia al beso de Judas. ¿Acaso la tradición de Juan no tenía noticia de tan viva imagen, que no habría tardado en alcanzar gran difusión en la narrativa cristiana? O, lo que es más probable, ¿omitió deliberadamente el cuarto evangelista la tradición del beso de Judas, entendiendo que daba a un ser humano iniciativa para determinar el destino de Jesús (al igual que más adelante, en el RP, Juan eliminó casi con seguridad la referencia a Simón el Cirineo para no restar fuerza a la imagen de Jesús cargando con su cruz)? ¿Se veía esa tradición como un desdoro del principio de soberanía que gobierna el RP joánico: “Yo entrego mi vida... Nadie me la quita, sino que la doy yo por mí mismo” (10,17-18)?

Tal principio explicaría el papel notablemente poco activo de Judas en la versión joánica del arresto. Una vez que viene (*erchetai* en 18,3; cf. *ēlthen* en Mt 26,47), parece que ya no hace nada. Más importante es la correspondiente acción de Jesús de salir a ellos (*exēlthen* en 18,4) y tomar la iniciativa de hablar primero, muy a diferencia de lo que ocurre en los sinópticos. Los cuatro evangelios presentan un Jesús consciente de que va a ser entregado; pero el comentario joánico subraya ese conocimiento como conviene al tema de la soberanía: Jesús, “sabiendo todo lo que iba a sucederle...”. Al grupo encargado del arresto, traído por “uno de sus discípulos” (designación empleada para Judas en 12,4), pregunta Jesús: “¿A quién buscáis?” (*tina zēteite*; 1,38), que, curiosamente, recuerda las primeras palabras que dirige Jesús en este evangelio a los que luego serán sus discípulos: “¿Qué buscáis?” (*ti zēteite*, en 1,38). El lenguaje relativo a buscar, tomado

de la literatura sapiencial de Israel, está muy representado en Juan, donde Jesús es sabiduría divina encarnada (*BGJ* I, 78-79). Aunque se “busca” a Jesús porque tiene el don de la vida, mucho más frecuentemente –lo que constituye una ironía– se le busca para darle muerte (5,18; 7,1.11.19.25.30; 8,37.40; 10,39; 11,8.56). Porque sabe lo que le va a pasar, ha dicho varias veces: “Me buscaréis y no me encontraréis” (7,34-36; 8,21; 13,33, con variantes). Pero la última vez que Juan emplea ese lenguaje no es en la búsqueda hostil (y hallazgo con la ayuda de Judas) correspondiente a la escena del arresto. Formando una inclusión con el primero, el último “¿a quién buscáis?” (*tina zēteite*) será dirigido a una seguidora de Jesús, María Magdalena (20,15), que comunicará a los otros discípulos: “He visto al Señor” (20,18).

A la pregunta de Jesús, el grupo llegado para el arresto responde: “A Jesús el Nazareno”. Probablemente, Juan utiliza la designación “Nazareno” tanto en sentido geográfico como teológico (la palabra griega aquí empleada no es *Nazarēnos*, sino *Nazoraios*)<sup>26</sup>. Los venidos a efectuar el arresto buscan a un Jesús; pero, como éste es un nombre corriente, especifican que se trata de uno de Nazaret<sup>27</sup>. Mas, para el evangelista, “Jesús el Nazareno” (*Nazoraios*) tiene un valor cristológico, y esta designación reaparecerá triunfantemente en la cruz (19,19); por eso, ahora, Jesús da una respuesta afirmativa (“yo soy”) en un sentido perceptible para el lector de Juan.

Pero hay otro significado más importante de la respuesta *egō eimi*. Esta expresión griega se puede traducir bien mediante “yo soy” o “soy yo”; pero, a lo largo de su evangelio, Juan ha jugado con *egō eimi* sin predicado expreso al indicar Jesús su origen divino: “Antes de que Abrahán fuera, yo soy”<sup>28</sup>. Aunque en el himno de Flp 2,6-11 “el nombre que está sobre cualquier otro nombre” se aplica a Jesús después de su muerte en la cruz y de su exaltación (2,9), en Juan, antes de morir, Jesús pide al Padre: Guarda en “tu nombre

<sup>26</sup> Dos gentilicios aplicados a Jesús en el NT son *Nazarēnos* (Nazareno: Marcos 4 veces, Lucas 2, Mateo 0, Juan 0) y *Nazoraios* (que podríamos traducir como Nazoreo: Lucas-Hechos 8 veces, Juan 3, Mateo 2, Marcos 0). En *BBM* (pp. 209-13) expresé mi opinión de que, pese a las dificultades filológicas, Mt 2,23 no está equivocado al declarar que Jesús era llamado *Nazoraios* por ser originario de Nazaret; pero el término había adquirido valor teológico al ser relacionado con *nāzīr* (nazirita, una persona santa y ascética) y *nēser* (“vástago”, modo de referirse a un descendiente de la Casa de David en Is 11,1).

<sup>27</sup> Si se necesitase ulterior explicación, p. ej., en caso de que hubiese varios hombres llamados Jesús y originarios de Nazaret, podía emplearse la designación “Jesús, hijo de José”, como en Jn 1,45; 6,42.

<sup>28</sup> Jn 8,58; también 8,24.28; 13,19. Sobre los indicios de que *egō eimi* pudo haber servido como un tipo de nombre divino en el judaísmo primitivo, véase *BGJ* I, 535-38.

[aquellos] que me has dado” (véase *BGJ* II, 759, donde se presenta ésta como una mejor traducción de Jn 17,11-12). Allí, el nombre parece tener el poder de mantener a los discípulos a salvo; aquí, el de paralizar a los enemigos de Jesús, porque, tan pronto como él habla, el grupo que va a arrestarlo es forzado a retroceder (*eis ta opisō*) y cae (*piptein*) al suelo (*chamai*).

Como antecedentes veterotestamentarios de esta reacción se han propuesto, por ejemplo, Sal 56,10(9): “Se hará retroceder [*eis ta opisō*] a mis enemigos el día en que yo clame a ti”; Sal 27,2: “Cuando los malhechores vienen contra mí... son mis adversarios y enemigos los que tropiezan y caen [*piptein*]”; Sal 35,4: “Sean forzados a volver atrás [*eis ta opisō*] y confundidos los que maquinan mi mal”. Caer (*piptein*) como reacción a una revelación divina está atestiguado en Dn 2,46; 8,18; Ap 1,17; y es así como Juan quiere que se entienda la reacción del grupo al identificarse Jesús. La expresión *piptein chamai* aparece combinada con el verbo “adorar” en Job 1,20. Prescindiendo de lo que se pueda pensar sobre la historicidad de esta escena, la frase no debe ser forzada ni trivializada<sup>29</sup>. Saber o emplear el nombre divino, como hace Jesús, es una imponente muestra de poder. En Hch 3,6 Pedro cura a un tullido “en el nombre de Jesús de Nazaret”, es decir, por el poder del nombre que Jesús ha recibido de Dios; y “no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el cual hayamos de ser salvados”. Eusebio (*Praeparatio evangelica* 9.27.24-26; GCS 43.522) atribuye a Artapano, quien vivió antes del siglo I d. C., la leyenda de que, al pronunciar Moisés el nombre secreto de Dios ante el faraón, éste se quedó sin habla y cayó al suelo (R. D. Bury, *ExpTim* 24 [1912-13] 233). No sabemos si tal leyenda era conocida o no cuando se compuso el cuarto evangelio, pero en todo caso presenta una perspectiva que hace inteligible el relato de Juan.

Este mismo Jesús dirá a Pilato: “No tienes ningún poder sobre mí que no te haya sido dado de arriba” (19,11). En la escena que nos ocupa, pone en evidencia cuán impotentes son ante él los soldados de la cohorte romana y los guardias de los jefes de los sacerdotes: los representantes de los dos grupos que pronto lo interrogarán y enviarán a la cruz. De hecho, quizá aquí se ha querido hacer un más amplio despliegue del poder de Jesús. ¿Por qué de repente, en medio de este dramático intercambio verbal, menciona Juan la pasiva presencia de Judas: “Con ellos estaba Judas, el que lo entregaba” (18,5)? ¿Acaso porque el diablo ha sido el inductor de la entrega

<sup>29</sup> Como hacen, por ejemplo, Hingston (“John”, 232), que interpreta a Juan en el sentido de “fueron detrás (de él)”, porque realmente habían empujado a Judas hacia delante, y J. H. Bernard (en su *John Commentary* II, 586-87), que entiende la frase en el sentido figurado de “tumbar” por haber quedado apabullados.



(13,2) y Satanás ha entrado en Judas (13,27)? Jn 17,12 llama a Judas “el hijo de la perdición”, una expresión utilizada en 2 Tes 2,3-4 para describir al anticristo, que se ensalza al plano de Dios. ¿Se debe, entonces, esa mención joánica a la idea de que la fuerza del mal ha de derrumbarse impotente ante Jesús?<sup>30</sup> Para el dicho de Marcos/Mateo sobre el acercamiento del que entrega a Jesús, ya he señalado un estrecho paralelo joánico (14,30): “Porque viene el príncipe de este mundo” (p. 227, *supra*). En Jn 12,31, en el contexto del anuncio de la llegada de la hora (12,23) y de la plegaria sobre ella (12,27), Jesús exclama: “Ahora, el príncipe de este mundo será arrojado fuera (o echado fuera, una variante textual; cf. también 16,11)”.

¿Hay historicidad en tan triunfal escena joánica de la identificación de Jesús durante el arresto, comparada con el relato sinóptico del beso de Judas? Por un lado, lo que aquí nos refiere Juan no carece similitudes en la tradición sinóptica. El uso absoluto de *egō eimi*, característicamente joánico, no es totalmente ajeno a la tradición sinóptica<sup>31</sup>. ¿Es puramente casual que Judas diga en Mc 14,44: “Aquel a quien yo bese, *él es*”, tercera persona equivalente del “yo soy” de Juan? Se siente incluso la tentación de ver un contraste irónico entre el caer al suelo (*piptein chaimain*) de los enemigos de Jesús en Juan y el caer en tierra (*piptein epi tēs gēs*) de Jesús en Marcos. La tradición de la caída es la misma, pero los papeles están cambiados. Por otro lado debemos evitar las interpretaciones literalistas al juzgar el texto joánico. Bartina (“Yo soy”) considera la caída al suelo como un ejemplo de judíos que, por hábito, se postran al ser mencionado el nombre divino. Habría que conocer datos de la época de Jesús relativos a que la postración era una reacción automática entre los judíos, aparte de que tal explicación no parece tener en cuenta que lo mismo hacen los soldados romanos. Haenchen (“History”, 201) opina que este relato es una creación prejoánica que utiliza algunos de los antecedentes veterotestamentarios mencionados anteriormente. Hasta ahora, cuando Juan ha referido una escena a la luz de su característica perspectiva teológica, raramente se ha apartado de lo verosímil. Al parecer, aquí estamos ante una importante excepción. Aunque podría ser histórica la participación de soldados romanos en el arresto de Jesús, desde un punto de vista crítico la impresión es que Juan ha pasado de la historia a la parábola al referir que, junto con los guardias judíos, esos soldados cayeron al suelo al hablarles Jesús.

<sup>30</sup> En BGJII, 810, consideré 18,5b como una “torpísima inserción redaccional”, y Charbonneau (“Arrestation”, 159) asocia a de la Potterie y Schnackenburg con la idea de que 5b es una solución de continuidad. Ahora creo que el versículo tiene una función teológica.

<sup>31</sup> Véase BGJI, 538. Textos importantes son Mt 14,27 con 14,33; una variante recogida en Lc 24,36, y Mc 14,62 (que será examinado más adelante).

## El prendimiento de Jesús (Mc 14,46; Mt 26,50b)

Después de esta extraordinaria presentación de Jesús al grupo llegado para el arresto, el relato joánico nos lleva suavemente a la petición de Jesús de que se deje marchar a sus discípulos y al corte de la oreja al sirviente por Pedro. Tampoco Lucas muestra solución de continuidad entre el beso de Judas y la agresión al sirviente. Ni en Lucas ni en Juan, nadie se apodera físicamente de Jesús hasta el final mismo de esta escena en el monte de los Olivos, cuando el grupo de arresto procede a conducirlo ante las autoridades judías (Jn 18,12-13; Lc 22,54). Marcos, por el contrario, interrumpe la secuencia para decirnos que, tras el beso de Judas, en obediencia a las instrucciones del traidor de prenderlo y llevarlo seguro, los del grupo “le echaron mano y lo prendieron” (14,46). La vívida expresión “le echaron mano” refleja lenguaje de los LXX relativo a hacer daño a alguien (Gn 22,12; 2 Sm 18,12). Aunque “echar mano” significa agarrar físicamente, tiene aquí una connotación de hostilidad. Lucas 20,19 y Jn 7,30.44 han referido previos intentos de echar mano a Jesús, pero ninguno de ambos evangelios utiliza tal expresión en el arresto.

La descripción marcana del prendimiento de Jesús significa que, en los acontecimientos subsiguientes, incluida la agresión al sirviente y la respuesta de Jesús al grupo llegado para el arresto, debemos imaginarlo físicamente sujeto por sus captores, hasta que finalmente, como una transición desde el arresto hasta el proceso, ellos se lo llevan (14,53, cumpliendo sólo entonces la segunda de las instrucciones de Judas). La torpeza de esta descripción ha inducido a algunos a conjeturar que, en un principio, 14,46 iba inmediatamente seguido de 14,54 y que todos los incidentes intermedios son inserciones secundarias (también el corte de la oreja al sirviente: ¡la parte mejor atestiguada de toda la secuencia del monte de los Olivos!). En cualquier caso, Taylor (*Mark*, 559) acierta al decir que parece haber algo de discontinuidad en lo que sigue al beso de Judas. Mateo ofrece la misma descripción que Marcos, pero aumenta algo la coherencia al eliminar de las instrucciones de Judas la relativa a llevar seguro a quien él bese. Pero su Jesús, tan sujeto físicamente como el de Marcos, amplía su discurso con respecto al marcana y habla abiertamente a sus discípulos. Mateo debió darse cuenta del fallo de tener a Jesús sujeto en medio de la escena del arresto, porque al final de ella, Mt 26,57 reitera la referencia a la sujeción (“Y habiendo prendido a Jesús, se lo llevaron”), como si Jesús hubiera estado libre hasta ese momento.

(La bibliografía para este episodio se encuentra en §12, parte 1ª.)



**El prendimiento de Jesús, parte 2ª:  
Incidentes asociados  
(Mc 14,47-50; Mt 26,51-56;  
Lc 22,49-53; Jn 18,8b-11)**

## TRADUCCIÓN

MARCOS 14,47-50: <sup>47</sup>Pero cierto individuo de los presentes, habiendo desenvainado la espada, hirió con ella al sirviente del sumo sacerdote y le cortó la oreja. <sup>48</sup>Y, en respuesta, Jesús les dijo: “¿Como contra un bandido habéis salido con espadas y palos a tomarme? <sup>49</sup>Día tras día estaba con vosotros enseñando en el templo, y no me prendisteis. Pero ¿que se cumplan las Escrituras!” <sup>50</sup>Y habiéndolo dejado, huyeron todos.

MATEO 26,51-56: <sup>51</sup>Y he aquí que uno de los que estaban con Jesús, habiendo alargado la mano, sacó su espada; y habiendo herido al sirviente del sumo sacerdote, le cortó la oreja. <sup>52</sup>Entonces le dice Jesús: “Vuelve la espada a su lugar, porque todos los que toman la espada, por la espada morirán. <sup>53</sup>¿Piensas que no puedo recurrir a mi Padre, y al punto me proporcionará más de doce legiones de ángeles? <sup>54</sup>¿Cómo, pues, se cumplirían las Escrituras, que [dicen que] ha de suceder así?” <sup>55</sup>En aquella hora, dijo Jesús a las multitudes: “¿Como contra un bandido habéis salido con espadas y palos a tomarme? Día tras día, en el templo, yo estaba sentado enseñando, y no me prendisteis. <sup>56</sup>Pero todo esto ha sucedido para que se cumplan las Escrituras proféticas”. Entonces todos los discípulos, habiéndolo dejado, huyeron.

LUCAS 22,49-53: <sup>49</sup>Pero los que estaban junto a él, habiendo visto lo que iba a pasar, dijeron: “Señor, ¿herimos con la espada?” <sup>50</sup>Y uno de ellos hirió al sirviente del sumo sacerdote y le cortó la oreja derecha. <sup>51</sup>Pero en respuesta dijo Jesús: “¡Basta ya!” Y habiendo tocado la oreja, lo curó. <sup>52</sup>Pero dijo Jesús a los jefes de los sacerdotes y capitanes del templo y ancianos que habían llegado contra él: “¿Como contra un bandido habéis salido con es-

padas y palos? <sup>53</sup>Aunque día tras día estaba yo con vosotros en el templo, no alargasteis las manos contra mí; ¡pero ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas!”

JUAN 18,8b-11: <sup>8b</sup>“Por tanto, si me buscáis a mí, dejad que se vayan éstos, <sup>9</sup>para que se cumpla la palabra que dice: ‘De los que me diste, no he perdido ninguno’” <sup>10</sup>Entonces Simón Pedro, teniendo una espada, tiró de ella e hirió al sirviente del sumo sacerdote, y le cortó la oreja izquierda. (El nombre del sirviente era Malco.) <sup>11</sup>Entonces dijo Jesús a Pedro: “Mete la espada en la vaina. La copa que el Padre me ha dado, ¿no he de beberla?”

#### COMENTARIO

Los cuatro evangelios sitúan una serie de incidentes entre la identificación de Jesús y su marcha arrestado. En las subdivisiones de mi COMENTARIO (enumeradas en p. 11, *supra*) se examinarán una por una las distintas acciones y dichos correspondientes a ellos. Aunque los evangelios coinciden frecuentemente en esta parte en cuanto al contenido, abundan las diferencias de vocabulario y de detalle en la descripción de los incidentes, y todo ello requiere una atención cuidadosa. No es fácil decidir en qué secuencia comentarlos: no sólo están narrados en distinto orden —como en el caso de Juan comparado con los sinópticos—, sino que además, como quedó indicado al final de la sección anterior (§13), los evangelistas difieren en cuanto al modo de conectar esta parte de la escena del arresto con lo que la precede. Consciente de que he dejado la secuencia de Juan en medio de un versículo, y con la promesa de no olvidar esa secuencia, he decidido seguir los incidentes atendiendo el orden marcano, complementado por Mateo y Lucas, puesto que ello facilita su comentario.

### Corte de la oreja al sirviente (Mc 14,47; Mt 26,51; Lc 22,49-50; Jn 18,10)

Junto con la llegada de Judas, éste es el incidente de la escena del arresto más compartido por los evangelistas. Mateo (26,51) lo ha resaltado con un *idou* (“he aquí”, “mirad”) inicial, al igual que hizo al comienzo de la escena del arresto (26,47), como igualando en importancia el lance del corte de la oreja y el del prendimiento propiamente dicho. En Marcos/Mateo, donde *ya* se ha echado mano a Jesús, el golpe con la espada debe entenderse como reacción contra esa captura. En Lucas, puesto que todavía no se ha producido el prendimiento, éste tiene que ser previsto por los

discípulos (22,49: “habiendo visto lo que iba a pasar...”<sup>1</sup>), es decir, no estamos aquí ante el sublime conocimiento, de origen divino, de “todo lo que iba a sucederle” que ha exhibido Jesús en Jn 18,4. En Juan, la agresión al sirviente (por parte de Simón Pedro) ocurre después de haber puesto Jesús la condición de que se permita a sus discípulos marchar (en seguridad); por eso la acción contra el sirviente debe ser entendida como un desafío de Pedro, que está decidido a ser fiel a sus palabras de 13,37: “Señor, ¿por qué no puedo seguirte ahora? Daré mi vida por ti”.

*¿Quién es el agresor del sirviente?* Marcos se muestra vago al respecto: desenvainó la espada “cierto individuo [*heis tis*] de los presentes”<sup>2</sup>. BDF (p. 247) atribuye a *heis tis* la clásica función de distinguir a “este individuo” del resto del grupo. Theissen (*Gospels*, 185-89, 199) cree que la vaguedad es deliberada y tiene su origen en el contexto del relato premarcano en la Jerusalén anterior al año 40, cuando el autor de la agresión habría sido castigado por las autoridades. Otros encuentran en esa expresión un énfasis alusivo a alguien conocido; pero esto no es así necesariamente. Pese a que el hombre no es identificado como un seguidor de Jesús, Suhl (“Funktion”, 301) afirma que lo era, porque el empleo de la espada pone en evidencia la dificultad para entender característica de los discípulos. Ahora bien, en el contexto, los únicos de los que hasta se ha dicho que tienen espadas son los miembros de la multitud relacionada con los jefes de los sacerdotes, por lo cual el lector no asocia inmediatamente la espada con los seguidores de Jesús. Algunos de quienes piensan que Marcos se refiere a un discípulo se remiten a la idea de Jeremías (*JEW*, 95) de que en el RP premarcano no se aludía a los discípulos por este nombre, sino sólo como “los presentes”, “los que allí estaban”. Sin entrar en debates sobre las palabras del RP premarcano (acerca de las cuales tengo muy pocas certezas) observo que, en los otros cuatro casos de “estar presente [o allí]” en el RP marcano, los así designados *no* son discípulos (14,69.70; 15,35.39). Si bien es cierto que en el RP no se vuelve a emplear la palabra “discípulos”, Marcos podía haberse valido de otros medios para indicar que quien hizo uso de la espada era uno de los acompañantes de Jesús, si creía eso. Además, al reaccionar tras la agresión, Jesús reprende a los que han salido contra él (Mc 14,48), no a ninguno de los suyos. Puesto que para Marcos el agre-

<sup>1</sup> El códice Bezae y algunos manuscritos latinos y siríacos no se alejan de la idea lucana, con su texto alternativo, “habiendo visto lo que estaba pasando”.

<sup>2</sup> Hay testimonios textuales que prescinden de *tis* (“cierto”); pero, probablemente, esto es una corrección de los escribas, que juzgaban esa palabra redundante (o quizá una haplografía, puesto que *heis* y *tis* terminan en *is*). Lucas (22,50) tiene *heis tis*, al parecer tomado de Marcos.

sor no es un discípulo (visión que resuelve varios problemas históricos, como veremos), entonces es uno de los llegados para el arresto (Schenke), o bien pertenece a un tercer grupo: el de los espectadores. El hecho de que tenga un arma induce a relacionarlo con los primeros; pero, en tal caso, resulta difícil de explicar por qué habría tirado de espada para cortar la oreja a uno de sus compañeros (la descripción ofrecida en Marcos no favorece la idea de una amputación por accidente). La inferencia más razonable del texto marcano es que el agresor pertenecía al tercer grupo.

Mateo y Lucas van más allá de Marcos, convirtiendo en discípulo al hombre que ha empuñado la espada (veremos el mismo fenómeno en el caso de José de Arimatea). La expresión lucana “los que estaban con él”, que incluye al hombre en cuestión, es casi tan vaga como la formulación marcana, pero queda aclarada cuando ese sujeto colectivo se dirige a Jesús como “Señor” para pedirle que decida qué hacer. Las personas así descritas son discípulos, del mismo modo que “los que estaban [o iban]” con Pablo en Hch 13,13 son compañeros suyos y tienen en común con él intereses y propósitos. De hecho, el paso desde “cierto individuo de los presentes” de Marcos a un discípulo en Mateo y Lucas y, finalmente, a Simón Pedro en Juan refleja probablemente la tendencia popular a aclarar lo innominado dándole una identidad conocida. Pero esta identificación contribuye también a individualizar el tema de la no-comprensión de lo que es propio de un discípulo. Algunos estudiosos encuentran ese acto de resistencia armada incongruente (sobre todo en Mateo) con el comportamiento de los discípulos, que hasta ahora han mostrado poca iniciativa (p. ej., durmiendo mientras Jesús oraba o, como pronto va a suceder [Mt 26,56], huyendo todos). Y, como la agresión al sirviente es presentada como un mal entendimiento de lo que debe hacer un discípulo, puede resultar coherente con la actitud de los discípulos a lo largo de la escena del monte de los Olivos.

Si la identificación joánica de Simón Pedro con el hombre de la espada es históricamente correcta, parece difícil de explicar el silencio sinóptico sobre la acción de Pedro, no carente de valor. Algunos opinan que la fórmula marcana es *deliberadamente* vaga: Marcos sabía que ese hombre era Pedro, pero no quería identificarlo por razones de prudencia (Taylor, *Mark*, 500). Tal cautela sería más verosímil si el evangelio de Marcos fue compuesto en Roma, donde Pedro había sido ejecutado (o iba a serlo) por Nerón: el testimonio ofrecido en ese escrito podría ser utilizado contra él o su memoria. Pero eso parece mucho más de lo que “cierto individuo de los presentes” puede dar de sí. Al argumento de que este tipo de arranque concuerda con el carácter de Pedro tal como ha sido descrito en otros pasajes de los evangelios, se puede responder que precisamente esa concordancia pudo inducir a Juan o a la tradición joánica a identificar a Pedro

con el agresor. Además, un Pedro que defiende valientemente a Jesús aquí (18,10) y que niega ser discípulo suyo siete versículos después (18,17) es coherente con el sentido dramático de Juan. La impulsiva oposición de Pedro a que Jesús le lave los pies (13,8) tiene continuidad en su intervención aquí; y, en ambos casos, Pedro se gana una reprobación de Jesús por no haber entendido. Más tarde, hablando a Pilato (18,36), Jesús explicará que la lucha de su gente para impedir que él fuera entregado a los judíos habría mostrado que su reino era de este mundo. Al tirar de espada para impedir esa entrega, Pedro está demostrando, por tanto, un mal entendimiento básico de en qué consiste el reino de Jesús<sup>3</sup>. Hay, pues, válidas razones para dudar que la identificación joánica del agresor con Simón Pedro corresponda a la verdad histórica.

*¿Dónde obtuvo la espada el agresor?* G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig: Hinrichs, 1922), 89-90, analiza la cuestión de la posesión de la espada, a la luz de un problema cronológico adicional. En los sinópticos, donde la cena era una comida pascual, la agresión aconteció el primer día de la Pascua/Ázimos, que, como el sábado, era un día en que los judíos piadosos no debían trabajar ni portar armas (Ex 12,16; 1 Mac 2,34-36.41; Josefo, *Ant.* 13.1.3; §12). Pero Dalman señala que, en días como éstos, los judíos po-

<sup>3</sup> Basándose en la escena marcana de Getsemaní, Kelber y otros apuntan que los discípulos fallaron completa y permanentemente, de modo que, después de la resurrección, no eran considerados verdaderos seguidores de Jesús. Similarmente, Droge (“Status”) entiende que Juan rechaza tan absolutamente a Pedro que al final no es súbdito del reino celestial de Jesús. En parte, esta visión, que considero un grave error, proviene de estudiar Juan desconectado del resto del cristianismo tal como lo conocemos, como si se tratara de un evangelio sectario, pese a que ofrece las nada sectarias imágenes de Jesús insistiendo en que tiene otras ovejas que no son de este redil (10,10) y rogando que todos sus seguidores sean uno (17,20-21). El cuarto evangelio sólo es inteligible si su autor conocía la más amplia tradición cristiana acerca de Jesús; y no hay modo de entenderlo, a menos que se comprenda el deseo de Juan de hacerlo más preciso en ciertas cuestiones, p. ej., limitando debidamente la importancia del papel de Pedro. Pero los pasajes relativos a la unidad recién citados dejan ver que se trata de hacer más precisa la común tradición cristiana, no de destruirla. Tal destrucción está representada más bien en ciertas declaraciones de Droge, como la de que, si bien en la última cena joánica se menciona a Pedro, éste no es realmente de los que Juan, hablando en 13,1 del amor de Jesús por “los suyos” (i. e., aquellos con los que deseaba compartir la cena), incluye en tal categoría; o que, aunque Juan menciona a los Doce, nunca ofrece una lista de ellos para que, no diciendo quiénes constituían el grupo, no se supiera de cierto si Pedro era también miembro. Quiero afirmar que no hay indicio de que ningún cristiano del siglo I dudase que Pedro era uno de los Doce, incluido el autor de Juan, quien, en 6,67-71, describe explícitamente a Pedro como el portavoz de los Doce, que no abandona a Jesús porque tiene palabras de vida eterna. En ese pasaje, Jesús especifica que *uno* de los Doce es un diablo, refiriéndose a Judas, hijo de Simón Iscariote, con el que claramente es contrastado Simón Pedro.

dían llevar armas para su defensa (Josefo, *Ant.* 14.4.2; §63; 18.9.2. §319-23) y (recurriendo a la literatura talmúdica) afirma que, en una zona de frontera como Galilea, llevar espada era casi tan necesario como ir vestido. Josefo (*Guerra* 2.8.4; §125) nos informa de que los esenios viajaban con armas a causa de los salteadores. De todos modos, ¿no debemos dejar a un lado la cuestión pascual, puesto que después de la cena no hay claros indicios de que los sinópticos estén presentando la noche y el día siguiente como la Pascua propiamente dicha? (Cf. APÉNDICE II, B, *infra*.) Además, los datos sobre la inseguridad de los caminos y de las zonas de frontera no nos sirven para decidir si los discípulos de Jesús llevaban armas cuando se movían por Jerusalén o comían juntos.

*Marcos* es el que plantea menor problema a este respecto, puesto que no describe al agresor como discípulo, y un espectador podría haber dispuesto de un arma (legal o ilegalmente) por razones que nada tienen que ver con Jesús. Si los espectadores no eran en Marcos los discípulos ni el grupo encargado del arresto, esa agresión al sirviente del sumo sacerdote podría no haber sido en defensa de Jesús. *Juan* presenta el mayor problema. En este evangelio nunca se han mencionado espadas: ¿llevaba regularmente una Pedro, el miembro más destacado de los Doce? ¿Tenía él o cada uno de los otros su arma durante aquella cena en que Jesús, habiendo amado a los suyos, les mostró su amor hasta el fin (13.1)? Por otro lado, en la cena, Pedro había sabido a través del discípulo amado que el que iba a levantar el talón contra Jesús, el que lo iba a entregar, era Judas (13,18-30). En posesión de este conocimiento, había prometido dar su vida por seguir a Jesús (13,37). ¿Hemos de concluir que, habiendo visto a Judas abandonar el cenáculo tras la recomendación de Jesús de que se diera prisa en llevar a cabo lo que iba a hacer (13,27-30), salió Pedro en busca de una espada como protección? Juan no ofrece la menor alusión al respecto. En este caso particular, el cuarto evangelista, que a menudo colma lagunas del relato, no hace nada por explicar el hecho de que Pedro tenga una espada.

En cuanto a la identificación del agresor como discípulo en *Mateo*, tiene poco sentido invocar como antecedentes menciones neotestamentarias puramente metafóricas de una espada en el ministerio de Jesús<sup>4</sup>. No parece haber en *Mateo* nada que explique por qué uno de los discípulos llevaba espada (material), y más habida cuenta de que habían venido directamente de la última cena.

<sup>4</sup> Como el dicho de Jesús: “No he venido a traer paz, sino una espada” (Mt 10,34); o las palabras de Simeón a la madre de Jesús: “Una espada *romphaia* te pasará el alma” (Lc 2,35).

*Lucas* da la impresión de haber sido el único evangelista en darse cuenta del problema. La presencia de la espada en la escena del arresto se hace comprensible con este diálogo entre el Jesús lucano y los doce apóstoles en la última cena (22,35-38):

<sup>35</sup>Y [Jesús] les dijo: “Cuando os envié sin bolsa, ni alforja, ni sandalias [9,3; 10,4; este segundo texto, de instrucciones a los setenta (¿)], ¿os faltó algo?” Pero ellos dijeron: “¡Nada!” <sup>36</sup>Pero él les dijo: “Ahora, en cambio, quien tenga bolsa, que la tome, y lo mismo una alforja; y quien no tenga, que venda su manto y compre una espada. <sup>37</sup>Porque os digo que lo que está escrito tiene que cumplirse en mí: ‘Y fue contado entre los fuera de la ley’ [Is 53,12]. Pues lo que a mí se refiere llega a [su] cumplimiento”. <sup>38</sup>Pero ellos dijeron: “Señor, mira, aquí hay dos espadas”. Pero él les dijo: “¡Basta!”

Aunque Finegan (*Überlieferung*, 16) considera este pasaje una composición lucana destinada a preparar para la presencia de la espada en la escena del monte de los Olivos, la mayoría de los especialistas opinan que Lucas la tomó de una fuente anterior, en su totalidad o en parte (p. ej., los vv. 35-36, según Schürmann y Schneider: *un original no relacionado con la pasión*)<sup>5</sup>.

La exégesis no está exenta de complicaciones; pero, en la parte que puede ser relacionada con el uso de la espada contra el sirviente, la traducción del v. 36b resulta esencial. Aunque frecuentemente se ha traducido: “quien no tenga espada, que venda su manto y compre una”, el texto griego no ofrece complemento directo para el verbo “tener”, sino que “espada” sigue al verbo “comprar”. (Véase Fitzmyer, *Luke* II, 1431-32, para las opciones de traducción; él da preferencia al sentido literal, por el que he optado.) La idea no es que todos deban tener una espada y que el que no la tenga haya de vender hasta parte de la vestimenta para conseguir una. Se trata de que todos estén preparados, teniendo, por ejemplo, las mismas cosas que antes no precisaban, como una bolsa y una alforja. Los que no cuentan con esos preparativos necesarios para un viaje (o una huida) deben vender hasta una valiosa prenda de vestir y comprar una espada. Todo esto es a la luz del cumplimiento del plan de Dios concerniente a Jesús, incluida su inminente crucifixión. Hay un considerable debate acerca de cómo entendió Lucas la frase relativa a ser contado Jesús entre los “fuera de ley” (*anomoí*). Pero, si es una referencia a los que arrestaron a Jesús (Lc 22,52), o a los malhechores crucificados a cada lado de él (23,32-33), o a los hombres inicuos que le dieron muerte (*anomoí* en Hch 2,23), Lucas tenía en la mente el

<sup>5</sup> Muy poco verosímil es la idea de Hall (“Swords”) de que este pasaje y el del corte de la oreja al sirviente constituyen una especie de midrás de Sal 40,7b (cf. Heb 10,5): “Oídos has abierto para mí” (con la forma verbal originaria de *krh*, “abrir, horadar”, leída como procedente de *krt*, “cortar, seccionar”).

arresto y la ejecución<sup>6</sup>. Durante el ministerio, cuando Jesús envió en misión a sus discípulos, Dios proveía y protegía; pero la muerte de Jesús inaugura tiempos de lucha y persecución (como se narrará en Hechos), y necesitan estar preparados para viajar y para defenderse. Lo que presagia este pasaje lucano de la cena es paralelo en significado a las palabras pronunciadas por Jesús en el camino hacia el monte de los Olivos en Mc 14,27 y Mt 26,31, citando la Escritura, para indicar el plan de Dios: “Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas”. Lucas no habla de dispersión en la escena del arresto; pero lo hará más tarde, con referencia a la iglesia de Jerusalén víctima de persecución, en Hechos (8,1-4; 12,17). Las cosas mencionadas como preparativos —la bolsa, la alforja y la espada— son medios casi simbólicos de concretar la necesidad de estar listos para tales contingencias. La respuesta de los discípulos de que tienen dos espadas demuestra que han entendido la frase literalmente (y, por tanto, mal)<sup>7</sup>. La mala interpretación de los discípulos lleva a Jesús a emplear la expresión *hikanon estin*. La palabra *hikanos* significa “suficiente, bastante, adecuado”. “Es adecuado” sería una traducción muy irónica, equivalente a “éste es el modo en que normalmente malentendéis”. Más característico del Jesús lucano parece un resignado “es suficiente”<sup>8</sup>. En todo caso, hay que tener cuidado de no traducir la expresión como si Jesús estuviera diciendo que dos espadas son suficientes para la ocasión (pesc a la opinión de A. Loisy). Fitzmyer (*Luke II*, 1434) insiste correctamente en que “la ironía no concierne al número de espadas, sino a la mentalidad de los apóstoles”.

Este diálogo de la última cena lucana ha sido incluido para que el lector lo recuerde cuando, en la misma noche (y sólo once versículos después), los que están junto a Jesús, pregunten: “Señor, golpeamos con la espada?” La interpretación literal de las palabras de Jesús, en el sentido de que desea que vayan armados con espadas, continúa aquí: ésta es una de las dos espadas que ellos decían tener.

*La acción de golpear con la espada, cortando la oreja al sirviente.* Todos los evangelios utilizan la misma palabra para “espada” (*machaira*) y hablan

<sup>6</sup> Minear (“Note”, 132-34) piensa que esos “fuera de la ley” son para el evangelista los discípulos, puesto que tienen espadas y utilizarán una de ellas; pero en ningún otro lugar muestra Lucas tener una idea tan negativa de los discípulos.

<sup>7</sup> Se podría añadir que no han sido los únicos en entenderlo erróneamente. Este texto ha sido (mal)empleado como una declaración del derecho de los cristianos a llevar armas; como base, en la Edad Media, del derecho de los pontífices a ejercer poder material y espiritual (dos espadas), y como prueba de que Jesús veía con simpatía la revolución armada (!).

<sup>8</sup> En apoyo de esto se puede recurrir a los LXX, donde hay casos de *hikanoun* empleado como impersonal en el sentido de “es suficiente” (Dt 3,26; 1 Re 19,4).

del “sirviente del sumo sacerdote”. Pero hay una gran variedad por lo que se refiere a la expresión de las acciones que tienen en común: a) Sacar la espada: Marcos emplea la palabra *span*; Mateo, *apospan* (precedida de “habiendo alargado la mano”); Juan, *helkein*. b) Descargar el golpe: Marcos y Juan utilizan *paiein*; Mateo y Lucas, *patassein* (antes usado en Mc 14,27; Mt 26,31). c) Acción de cortar: los sinópticos tienen *apharein*; Juan, *apokoptein*. d) Oreja: Marcos y Juan emplean *ōtarion* (diminutivo doble de *ous*); Mateo, Lc 22,51, Jn 18,26 y P<sup>66</sup> de Jn 18,10 usan *ōtiron* (diminutivo de *ous*); Lc 22,59, *ous* (una aticización, según BDF 111<sup>3</sup>). e) Especificación de que es la *oreja derecha*: en Lucas y Juan.

La presencia de estas variaciones en el vocabulario se explica por diferentes factores. En lo tocante a “oreja”, puesto que un mismo autor utiliza distintas palabras (Lc 22,50.51; Jn 18,10.26), debemos pensar en un toque de buen estilo que evita la repetición. Los diminutivos habían perdido mucha de su fuerza y viveza en el griego helenístico<sup>9</sup>, y los términos empleados para “oreja” eran probablemente sinónimos, aunque hay casos de uso de “lóbulo [de oreja]” como diminutivo, y Benoit (*Passion* 37, nota 1) cree que el diminutivo viene a aclarar que el corte afectaba sólo a la parte externa del oído, a la oreja. Probablemente es Joüon (“Luc”, 22) quien afina más a este respecto, distinguiendo entre Lucas, que no tiene inconveniente en ofrecer derivados infrecuentes de *ous*, y los otros evangelios, que, aunque no siempre, emplean *ous* como término más general. En cuanto a la especificación “oreja derecha”, Lucas (6,6) ya ha escrito “mano derecha”, en contraste con “mano” del paralelo marcano (3,1), por lo cual la especificación podría ser redaccional. No obstante, Rostovtzeff cita un papiro egipcio del año 183 a. C. (Tebtunis III, 793, xi. 1), donde cortar la oreja derecha es una opción deliberada para infligir un vergonzoso castigo a una persona, y explica que lesionar un órgano del lado derecho era considerado más grave que dañar uno del izquierdo (véase, en la Misná, *Baba Quamma* 8,6, para el principio general de que la dignidad hace mayor la ofensa). En consecuencia, el hecho de que Lucas y Juan coincidan en ofrecer este dato no necesariamente obedece a que los dos hayan sido influidos por una misma fuente preevangélica; es posible que ambos relatos reflejen, independientemente uno del otro, la viveza de las narraciones orales<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> BDF 111<sup>3</sup>; D. C. Swanson, *JBL* 77 (1958) 146-51.

<sup>10</sup> Las narraciones evangélicas orales continuaron después de los evangelios escritos; y, como, por razones evidentes, un hombre diestro habría tenido dificultad para cortar la oreja derecha a una persona que estuviera vuelta hacia él, en algunas tradiciones populares Pedro fue presentado como zurdo. Al parecer, no se pensó que Pedro podía ser diestro y haber atacado por detrás al sirviente, o bien se desechó la idea, considerando que la imagen de una agresión por la espalda podía implicar una acusación de cobardía.

Muchas de las otras diferencias de vocabulario pueden representar preferencias redaccionales de los evangelistas y ser explicadas desde un punto de vista literario. Sin embargo, puesto que con ellas se mezclan extrañas coincidencias entre parejas de evangelistas (Marcos y Juan, Mateo y Lucas) cada uno de los cuales no necesariamente conocía lo escrito por el otro, hay que tener presente que una escena tan dramática como ésta, susceptible de encender la imaginación popular, pudo adquirir tanta fuerza que la narración oral escuchada por el evangelista quizá influyese en su relato no menos que la fuente escrita de la que estaba copiando.

¿Era el sirviente una persona conocida? Juan habla de Malco, un nombre no infrecuente en aquella época<sup>11</sup>. Hay quien ha tratado de descubrir un simbolismo en el nombre. Por ejemplo, Aileen Guilging, en su teoría de que este texto de Juan tiene su origen en un leccionario, invoca Zac 11,6 (leído antes de Pascua): “Entregaré a cada uno... en manos de su rey (*malkô*)”. Apelar a la historicidad es menos problemático que una solución tan imaginativa (así Bruce, “Trial”, 10). Muchos especialistas opinan que “Malco” puede ser simplemente otro ejemplo de la tendencia de la narración oral a suministrar nombres (sin ningún simbolismo teológico particular). Cualquiera que sea la procedencia del nombre, lo cierto es que la identificación del sirviente encaja en el esquema de Juan para los encuentros individuales: dos personas mencionadas por sus nombres, Simón Pedro y Malco, se enfrentan aquí; y más tarde, en las negaciones, Pedro tendrá que afrontar al pariente de Malco. En el huerto, Pedro hiere a Malco por defender a Jesús; ante el pariente de Malco, Pedro negará incluso haber estado con Jesús en el huerto.

Relacionado con la mención del nombre del criado en Juan está el hecho de que los cuatro evangelios hablan de “el sirviente del sumo sacerdote”<sup>12</sup>. Como advierte BDF 252 (cf. ZAGNT I, 158), no se espera el artículo determinado cuando es introducida en la narración una persona hasta entonces desconocida. Por eso algunos autores (Lagrange, Taylor) suponen que, como en el caso de “cierto individuo de los presentes”, Marcos sabía quién era el criado y esperaba que también sus lectores: quizá el Malco de Juan, quien posteriormente podía haber abrazado el cristianismo. Krieger (“Knecht”) apunta la posibilidad de que el evangelista se refi-

<sup>11</sup> “Malco” se encuentra cinco veces en Josefo; también aparece en inscripciones palmirenas y nabateas (lo cual ha llevado a conjeturar que Malco podía ser árabe).

<sup>12</sup> La designación “el sirviente del sumo sacerdote” es sorprendente en Lucas, quien hasta ahora no ha indicado de ningún modo que el sumo sacerdote tenga algo que ver con la multitud llegada al monte de los Olivos; ¡tal indicación aparecerá dos versículos después! Esta incoherencia de Lucas es debida al cambio del orden marcano.

riese a Judas, puesto que se había hecho siervo del sumo sacerdote; y fue con ánimo castigar su traición por lo que otro discípulo alzó la espada contra él. Dejando a un lado el enfoque biográfico, cabría recurrir al ejemplo de 2 Sm 29,3, donde se habla del “siervo del rey”. Para Gnilká (*Matthäus* II, 419), el artículo significa que ese sirviente es la persona más importante, quien está al frente de la multitud. Lo malo es que esta explicación no sirve en el caso de Lucas y Juan, donde en el grupo llegado para el arresto hay figuras más importantes que el sirviente. Doeve (“Gefangennahme”, 462) propone una traducción literal del arameo, donde el estado determinado podía tener un significado indeterminado. Más sencillamente, ¿podríamos estar ante un uso próximo al artículo genérico, donde toda una clase o grupo es subsumido en la persona de que se habla (BDF 252, 263), de modo que el sirviente del sumo sacerdote es considerado como representante de la multitud hostil enviada por los jefes de los sacerdotes? Josefo (*Ant.* 20.8.8; §181), en el contexto del año 60 d. C., refiere que los jefes de los sacerdotes enviaban a sus sirvientes a pedir diezmos que en realidad pertenecían a los sacerdotes comunes. En esa situación, el criado del sumo sacerdote podía ser considerado como su agente, que ejecutaba sus órdenes<sup>13</sup>.

Viviano (“High”) opina que el sirviente es el prefecto de los sacerdotes, el *sagan*, es decir, el asistente principal o adjunto del sumo sacerdote. A esta identificación añade otros elementos de una tesis con la que pretende completar el relato; por ejemplo, que el hombre anónimo que tiró de espada cortó con cuidado el lóbulo de la oreja al sirviente, y añade que ésta fue una mutilación deliberada de un sacerdote destacado, con la intención de inutilizarlo definitivamente para las funciones litúrgicas. Y señala ejemplos de cortes de oreja efectuados a sacerdotes con el fin incapacitarlos para la celebración de ritos (Josefo, *Ant.* 14.13.10; §365-66; *t. Par.* 3.8). Por tanto, lo que, según Viviano, está contando Marcos es una acción simbólica equivalente a declarar que este sacerdote-sirviente y el sumo sacerdote al que representa no son aptos para mediar entre Dios y los hombres, una ineptitud demostrada al venir aquí a poner con violencia las manos sobre el ungido, el santo de Dios. A mi entender, ésta es una interpretación poco probable de lo que quiso decir Marcos. Como ya he explicado, los diminutivos como *ôtarion* son muy imprecisos en este período, y difícilmente podía esperar Marcos que sus lectores entendiesen una

<sup>13</sup> Otros autores citan un texto posterior, perteneciente a *b. Pes.* 57a, que critica la conducta de los sumos sacerdotes de la época de Jesús (incluida la casa de Anás [Hanin]), empleando lo que parece haber sido una canción popular: “Ellos son los sumos sacerdotes, y sus hijos los tesoreros; sus yernos los oficiales del templo, y sus sirvientes los que golpean a la gente con estacas”.

acción cuidadosamente planeada, casi quirúrgica, tan sólo porque emplea el diminutivo. (Al parecer, ni siquiera Mateo y Lucas se dieron cuenta de la precisión que Viviano postula, puesto que emplearon otros términos para “oreja”.) Si Marcos necesita explicar a sus lectores normas elementales de purificación judías (7,3-4), ¿cómo iban ellos a reconocer en la designación “el sirviente del sumo sacerdote” uno de los más importantes sacerdotes del templo? Aparte de que es sumamente dudoso que “sirviente” tenga tal significado. Viviano defiende su interpretación señalando que el “capitán del templo” de Lucas equivale probablemente al *sagan* de la literatura misnaica (cf. APÉNDICE V, B4). Pero no parece caer en la cuenta de que, en la escena lucana del arresto, el corte de la oreja al sirviente acontece antes de que sea mencionada la llegada de los capitanes (pl.) del templo (22,50.52), por lo que, evidentemente, Lucas no asocia a ambos. Tanto él como los otros dos evangelistas que narran la escena con menos laconismo que Marcos (Mateo y Juan) ven en la agresión con la espada una acción en defensa de Jesús y no ofrecen la menor insinuación de que representase la inhabilitación de un sacerdote para el culto. De hecho, sus referencias de la *desaprobación* por Jesús de esa acción se avienen mal con el intento de Viviano de situar el incidente en el contexto de la actitud crítica de Jesús con respecto a los abusos del templo.

Como conclusión de este análisis de “el sirviente del sumo sacerdote”, todo lo que podemos decir con seguridad es que los lectores de Marcos, Mateo y Lucas (e incluso de Juan) veían ese personaje como hostil a Jesús y tenderían a alegrarse de lo que le había ocurrido. Dirijamos ahora la atención hacia lo que nos narran los evangelistas sobre la reacción de Jesús ante el corte de la oreja al sirviente.

### Reacción de Jesús ante la agresión con la espada (Mt 26,52-54; Jn 18,11; Lc 22,51)

En Marcos, Jesús no dice nada a la persona que ha cortado la oreja al sirviente, un silencio que refuerza la posibilidad de que el evangelista no considerase al agresor como discípulo. Ya veremos después que, tras el incidente, Jesús sólo habla a una pluralidad de personas (14,48), es decir, la multitud enviada por los jefes de los sacerdotes (no es probable que Marcos considerase al hombre de la espada uno de ese grupo). En los otros evangelios, donde la acción violenta se atribuye a un discípulo o incluso Pedro, Jesús se dirige al agresor. Algunos estudiosos se han preguntado si la presencia de la respuesta no se debe al temor de que los cristianos pudieran ser vistos como infractores de la ley, que portaban armas y se resistían a un grupo de arresto legalmente autorizado (especialmente en Juan,

donde participan soldados romanos). Hall (“Swords”) recuerda la *Lex Iulia de maiestate*, con sus penas contra los instigadores de tumultos armados y la aplicación de ella por Ulpiano a los que llevaban armas en contra del bien público (*DJ* 48.4.1; véase §31 D3a, *infra*). Pero ¿hasta qué punto preocupaba a los evangelistas la posibilidad de que sus evangelios fueran leídos por paganos hostiles? (La misma pregunta es aplicable a la tesis de que Marcos ocultó el nombre del autor de la agresión.) Siempre es más verosímil una explicación basada en preocupaciones internas de las comunidades cristianas. Los mismos cristianos que eran perseguidos y arrestados necesitarían saber si Jesús aprobó aquel acto de resistencia. ¿Debían también ellos resistir utilizando la espada? Mateo, Juan y Lucas coinciden en la desaprobación de Jesús, pero difieren en las palabras.

*La reacción en Mt 26,52-54.* Aquí tenemos “uno de los primeros ejemplos de *Sondergut* mateano” en el RP (*SPNM*, 130-31), es decir, de material peculiar de Mateo, y por eso debemos examinar con cuidado las teorías relativas a su origen. Rechazando como procedencia una fuente escrita independiente conocida por Mateo (así, entre otros, Punnakortil, “Passion”, 31), Senior afirma que Mateo creó los vv. 52-53 a partir de material propio, de su evangelio. A mí me parece más plausible una tercera posibilidad: Mateo se sirvió de tradición cristiana (no de una fuente escrita), material que, en cierta medida, él reelaboró a su estilo. Aunque *SPNM* (pp. 132-42) muestra en detalle que el estilo y el pensamiento de los vv. 52-53 es acorde con el estilo y el pensamiento mateanos, no presta mucha atención a los paralelos entre Mateo y Juan o entre Mateo y Lucas en temas como la orden de envainar la espada o la ayuda angélica, paralelos (en este mismo contexto de afrontamiento de la hora) que hacen probable la existencia de esa tradición cristiana. Parte de ella pudo haber llegado oralmente al evangelista, y la exclusiva atención de *SPNM* a la dependencia literaria no facilita el recurso a la tradición oral. Pero pasemos de las generalidades al examen del texto en cuestión:

La frase con que reacciona Jesús, introducida por “entonces” (*tote*), palabra muy del gusto de Mateo, es el v. 52a: “Vuelve la espada a su lugar”. Por lo que respecta al contenido, Jesús, como veremos, ordena exactamente lo mismo en Juan: “Mete la espada en la vaina”. Pero, en lo tocante al vocabulario, sólo hay coincidencia en “espada”. Se podría argüir que, por azar, los dos evangelistas crearon espontáneamente una breve declaración imperativa de Jesús, transmisora de un mismo mensaje. Pero ¿no es más probable que, en los círculos donde era contada la historia del arresto de Jesús presentando como discípulo al hombre de la espada, se hubiese desarrollado una respuesta en que Jesús ordenaba devolver el arma a su sitio, y que cada evangelista por su lado esté reflejando esa tradición? La

diferencia de vocabulario podría deberse a que cada evangelista puso por escrito la frase siguiendo su propio estilo. No veo el modo de demostrar que Juan reformulase la orden llegada a él por vía oral; pero *SPNM* señala las razones suficientes para pensar que Mateo sí la reformuló<sup>14</sup>.

La concisa orden mateana de devolver la espada a su lugar es reforzada mediante aseveración poética (quíastica) de carácter general: "Porque todos los que toman la espada, por la espada morirán". Una vez más, *SPNM* (134-36) subraya que la formulación no es ajena al estilo de Mateo y que el sentido es armónico con Mt 5,39, donde Jesús prohíbe a sus seguidores responder a la violencia mediante la violencia, y con 10,39, donde los anima a estar dispuestos a dar la vida por él. Tal armonía no resulta sorprendente: es claro que Mateo no habría incluido 26,52b si su contenido no hubiese concordado con la idea que él tenía de Jesús. Pero no hay palabras anteriores del Jesús mateano sobre el uso de espada por sus discípulos, y v. 52b va más allá del principio de no-respuesta a los actos violentos, pues advierte de que, en el plan divino, la violencia humana será castigada con igual violencia. El argumento relativo a la elaboración por Mateo del v. 52b a partir de material previamente incluido en su evangelio parece, pues, extremadamente débil.

En esta declaración, la advertencia sobre la muerte por la espada afecta no sólo al discípulo que se ha servido de ella, sino que se dirige a los seguidores de Jesús en general (e incluso unos cuantos testimonios textuales menores tienen en 52a "les dice", en vez de "le dice"). Por tanto, una posible fuente de la que Mateo pudo tomar el dicho es la doctrina moral cristiana, que reflejaba la doctrina moral judía. Gn 9,6 enuncia una especie de ley del talión (también, poéticamente, en forma de quiasmo): "Quien derramare sangre de hombre, por un hombre su sangre será derramada". En un contexto de exhortación a la perseverancia y a la fe, Ap 13,9-10 ofrece el mismo principio moral, solo que expresado con base en el término *espada*: "Quien a espada matare, a espada habrá de ser muerto". Quizá tal palabra recordó a Mateo un aforismo poético de este tipo, que luego él adaptó para la presente escena. Kosmala ("Matthew") apunta hacia una fuente distinta, el targum arameo de Is 50,11, en el que se ha añadido la imagen de una espada a ese texto de la Biblia hebrea: "Todos vosotros (que) encendéis fuego, (que) tomáis la espada, caed en el fuego que habéis en-

<sup>14</sup> Ya en 26,51, Mateo ha ampliado la referencia del ataque, con la adición: "Habiendo alargado la mano", una frase con ecos veterotestamentarios (setenta y cinco veces en el AT; p. ej., Jue 3,21; 15,15, y esp. Gn 22,10). Pero la orden de 26,52 se refiere a devolver la espada a su lugar, que es la acción opuesta de desenvainar, común a Marcos y Mateo, no de alargar la mano, peculiar de Mateo.

endido y en *la espada* que habéis tomado. Mi Memra [Palabra personificada] hará que os suceda esto: seréis devueltos a la *destrucción* que causaréis". Según Kosmala, Mateo seleccionó palabras de este texto (las que he puesto en cursiva) para hacer una declaración general. Nótese, sin embargo, que tal procedimiento habría exigido ingenio y sensibilidad poética. Es más fácil suponer que, para obtener Mt 26,52, el evangelista estuvo influido por Gn 9,6 o algún texto similar. Además, no hay pruebas de que, cuando Mateo escribió su evangelio, existiera el targum en cuestión; la principal utilidad de éste es, para nosotros, mostrar que el tema de la espada se hizo popular también en el judaísmo, en máximas relacionadas con la ley del talión.

Aparte de prevenir a sus discípulos sobre lo que sucederá si toman la espada, el Jesús mateano (v. 53) les hace ver que no necesita la escasa ayuda que ellos le puedan prestar: con sólo recurrir a su Padre, tendría a su disposición más de doce legiones angélicas. Esta declaración refleja las imágenes veterotestamentarias de ejércitos o "huestes" de ángeles (Jos 5,14; Sal 148,2, etc.), de los que, en el período posexílico, se decía que intervenían militarmente en asuntos humanos (Dn 12,1; 2 Mac 5,2-3; 10,29-30; 1QM 12,8), sobre todo cuando se rogaba con ese fin (2 Mac 15,22-23). Una vez más parece bastante claro que este versículo concuerda con el pensamiento y el estilo mateanos. Mateo emplea *angelos* unas veinte veces y es aficionado a la hipérbole (¡una legión ascendía a seis mil ángeles!). La idea de una ayuda angélica a Jesús ya había sido propuesta por Satanás en 4,6. Jesús acaba de referirse al Hijo del hombre entregado en manos de pecadores (26,45), y ángeles son asociados con el Hijo del hombre (13,41; 16,27; 24,30-31; 25,31). ¿Tenía la mención del número doce la finalidad de establecer un contraste con la insignificante ayuda humana de los Doce?<sup>15</sup> En este caso, a diferencia de lo que sucede con el v. 52b, el evangelio contiene considerable material susceptible de haber influido en la forma que dio Mateo a la declaración. Pero ¿por qué la habría adaptado e introducido aquí? Probablemente guiado por la tradición, como podemos deducir de Lucas y Juan, donde (en un vocabulario totalmente diferente), se menciona la intervención angélica en relación con la plegaria de Jesús sobre la copa/hora. Ya he apuntado la idea (pp. 186-87) de que este motivo de la respuesta angélica fue adaptado por los tres evangelistas, cada uno a su modo. Otro indicio de lo que pudo haber constituido la tradición, en lo tocante a la idea implícita mateana de que Jesús no necesitaba que sus discípulos tirasen de espada para defenderlo, nos lo ofrecen las palabras que él dirige a Pilato en Jn 18,36: "Si mi reino fuera

<sup>15</sup> Pero, ahora, sin Judas, son los Once (Mt 28,16).



de este mundo, mi gente [*hypēretai*] habría luchado [*agōnizein*] para que yo no fuese entregado a los judíos”.

En cuanto al siguiente versículo de Mateo (54), “¿Cómo, pues, se cumplirían las Escrituras, que [dicen que] ha de suceder así?”, estoy de acuerdo con *SPNM* (pp. 142-48) en que Mateo tomó este tema de Mc 14,49. La introducción “¿Cómo, pues...?” corresponde al estilo mateano, como veremos al comparar Mt 22,43-44 con Mc 12,36<sup>16</sup>. En Marcos, el tema del cumplimiento de la Escritura viene después de la declaración de Jesús sobre su enseñanza diaria en el templo. Allí, Mateo (56) tiene una referencia al cumplimiento de las Escrituras, con lo cual, anticipando aquí el tema, logra que Jesús haga hincapié en tal cuestión. Esto resulta oportuno en un evangelio donde la realización de lo enunciado en las citas escriturísticas es un *leitmotiv*: “Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que el Señor había anunciado por medio del profeta, que dijo...” (cf. *BBM*, 96-104). Algunos especialistas apuntan la idea de que fue por razones apologéticas por lo que Mateo incluyó en su evangelio unas catorce citas introducidas mediante fórmulas de este tipo; pero una finalidad didáctica y teológica explica mejor su presencia (puesto que algunas de ellas no están relacionadas con cuestiones que fueron objeto de encendido debate entre los cristianos y los judíos que no creían en Jesús). La reflexión sobre la Escritura ayudaba a los creyentes cristianos a comprender el modo en que Jesús realizaba el plan de Dios no sólo en los grandes acontecimientos de su vida, sino también en sucesos menores. Como su propio arresto y muerte a manos de pecadores es parte de ese plan, el Jesús mateano quiere que sus discípulos se den cuenta de ello para que no sigan interfiriéndose.

El elemento de necesidad (*dei*: “ha de”, “es necesario”, etc.) aparece en el v. 54, en la referencia al cumplimiento: “ha de suceder así”. En la primera predicción de la pasión (Mt 16,21): “Jesús empezó a mostrar a sus discípulos que le es necesario [*dei*] ir a Jerusalén y sufrir muchas cosas por causa de los ancianos y jefes de los sacerdotes y escribas”. Ahora Jesús hace explícito lo que estaba implícito allí: su conocimiento de lo que él ha de hacer está relacionado con lo dicho en las Escrituras. El RP empezó en Mt 26,31 con la cita por Jesús de Zac 13,7; llegará a su punto culminante en Mt 27,46 con la cita por Jesús de Sal 22,2. Para Mateo, Dios ha escrito desde el principio al fin lo que tiene que suceder. El pasaje tradicional para mostrar el sentido judío del plan divino como una “necesidad” es Dn 2,28-29 (cf. también 2,45, en la versión de Teodoción), donde Daniel ex-

<sup>16</sup> Mateo ha compuesto estos versículos no creando libremente, sino adaptando y reescribiendo material anterior. En 26,52-53, ha adaptado tradición oral (no una fuente escrita); 26,54 es una reelaboración de Marcos.

plica al rey Nabucodonosor lo que ha de pasar los días últimos. *SPNM* (p. 148) siguiendo a H. E. Todt, pretende establecer una clara distinción entre la fórmula apocalíptica o escatológica y la fórmula del cumplimiento de la Escritura, aunque ambas sean de “necesidad”. Aun concediendo que esas fórmulas pudieron haber tenido diferentes orígenes, ¿cabe pensar que Mateo mantuviera la distinción entre ellas o esperase que lo hicieran sus lectores? Las Escrituras que dicen “eso ha de suceder así” están siendo cumplidas; pero “eso” consiste en la pasión del Hijo del hombre, que pertenece a los días últimos.

*La reacción en Jn 18,11.* Ésta es una respuesta mucho más breve que la recogida en Mateo, y, de hecho, ya hemos examinado las dos partes que la integran. En la primera, aunque el grupo de arresto no manifiesta oposición a dejar que se vayan los discípulos, Pedro tira de espada y corra la oreja al sirviente. Jesús dice perentoriamente al discípulo: “Mete la espada en la vaina”, una orden idéntica en cuanto al contexto, aunque distinta en las palabras, de la pronunciada por el Jesús mateano.

La segunda parte del v. 11 procede también de la tradición y consiste en una pregunta retórica (*BDF*; 365<sup>4</sup>, como igualmente lo era Mt 26,54): “La copa que el Padre me ha dado, ¿no he de beberla?” En §11 A3 he tratado este versículo como un paralelo de Mc 14,36 (Mt 26,39; Lc 22,42): “*Abba*, Padre... aparta de mí esta copa”<sup>17</sup>. Allí también he considerado Jn 12,27b, “¿Y qué diré? ¿Padre, sálvame de esta hora? Pero para esto he venido a esta hora”, como un paralelo del versículo precedente de Marcos: “Rogaba que, si es posible, pasase de él la hora”. En otras palabras, Marcos tiene dos plegarias en Getsemaní: una para que pase la hora, y la otra para que sea apartada la copa. Por su parte, Juan tiene dos preguntas retóricas: una formulada durante el ministerio, y la otra en el huerto al otro lado del Cedrón. La primera indica que Jesús no quiere ser salvado de la hora; la segunda, que no se debe evitar que beba la copa. La cristología de Marcos, en la que el Hijo puede pedir al Padre que cambie el plan si tal es su voluntad, difiere de la de Juan, en la que Jesús y el Padre son uno (10,30) y no puede haber duda en las plegarias (11,41-42). Mientras que en Mateo los discípulos no deben tratar de impedir el arresto usando la espada, porque deben cumplirse las Escrituras, en Juan no debe Pedro estorbar que su maestro beba la copa, porque eso (como la llegada de la hora) representa la voluntad de Jesús (que es la misma que la del padre). Una vez más, vemos la influencia del principio de soberanía joánico: “Yo doy mi vida... voluntariamente” (10,17-18).

<sup>17</sup> Véase también Mc 10,38: “Podéis beber la copa que yo bebo?”

Ya he indicado que hay tanta diversidad en estos claros paralelos entre Marcos y Juan y Mateo y Juan que la dependencia literaria es casi inconcebible. Si, cada uno por su lado, los evangelistas recibieron los componentes de tradición anterior, me atrevería a conjeturar, utilizando la analogía de Hebreos (§11B, *supra*), que el *ruego* de que *pase* la hora y la copa, tal como está reflejado en Marcos, guarda una mayor proximidad con la forma más antigua de la tradición que la pregunta retórica en que es transformado por necesidades de una alta cristología. En Marcos, Jesús se muestra conforme con la voluntad del Padre, pero *después* de haber formulado el ruego, no antes, como sucede en Juan, cuando rogar resulta innecesario. Pero la separación de los temas de la hora y de la copa, con sólo la copa integrada en el RP, podría estar más cerca del orden original que su unión en la escena de Getsemaní marcana. (A pesar de su antigüedad, Marcos ofrece frecuentemente una secuencia simplificada, kerigmática.) En Juan, la reacción de Jesús frente al agresor, la cual refleja elementos de la tradición, está menos reelaborada que en Mateo.

*La reacción en Lc 22,49-51.* Como quedó indicado, la pregunta “Señor, ¿herimos con la espada?”, formulada por “los que estaban junto a él”, es una creación lucana destinada a conectar el diálogo de la última cena sobre la tenencia de dos espadas (22,35-38) con el corte de la oreja al sirviente y la reacción de Jesús ante esa agresión. Fitzmyer (*Luke II*, 1448) apunta que, estilísticamente, una pregunta directa como ésta, introducida por *ei* (“sí”), es frecuente en Lucas. Aquellos a los que Jesús ha alabado por haber permanecido con él en sus pruebas (Lc 22,28) se muestran dispuestos a resistir. Además, tal pregunta tiene la función de “dar pie”, como la de los discípulos en Hch 1,6: “Señor, ¿en este tiempo vas a restablecer el reino de Israel?” Una y otra ofrecen la ocasión para que Jesús responda algo que Lucas desea comunicar a sus lectores. Algunos especialistas han intentado rastrear una radicalización de la postura de Jesús desde 22,35-38 hasta 22,49-51. Entre ellos se cuentan los que tratan de dar a *hikanon estin* (v. 38) el sentido de que Jesús pensó que dos espadas eran suficientes<sup>18</sup> para afrontar el peligro que se avecinaba, o quienes entienden esa expresión como una respuesta indecisa. Por tanto, en la cena, Jesús habría considerado en serio la posibilidad de ofrecer resistencia armada; pero ahora, vis-

<sup>18</sup> O “bastante largas”: W. Western, *ExpTim* 52 (1940-41) 357. K. H. Rengstorff (*TDNT III*, 295-96) ofrece varias interpretaciones sutiles que producen perplejidad; p. ej., que, si bien no están prohibidas las espadas, los que las usan han calculado erróneamente. Bornhäuser (*Death*, 73-74) recurre al empleo de *hikanos* en los LXX como un nombre divino que traduce el hebreo *sadday*, “el Poderoso” (Rut 1,20.21; Job 21,15; 31.2). Sin embargo, la traducción que él propone (“es poder suficiente”) tiene poco sentido en el contexto.

ta realmente la sangre, habría cambiado de parecer, optando por la contención (cf. Gillmann, “Temptation”, 150-52). Pero esta teoría no sólo implica una exégesis bastante dudosa de los vv. 35-38, sino también una imagen de Jesús incompatible con la que se encuentra en otros lugares de Lucas. Antes al contrario, la actitud de Jesús y de los discípulos en los dos pasajes lucanos es coherente. Allí, los discípulos lo malinterpretaron cuando les indicó que debían estar preparados para la huida y el peligro, y entendieron literalmente la necesidad de tener una espada; aquí, el malentendido no ha hecho sino agravarse, llevando a uno de ellos a utilizar esa arma. Dos veces se les ha dicho que oren para no entrar en prueba (*peiramos*, 22,40.46); sin embargo, todavía andan preguntándose si deben entrar violentamente. El “basta” de Jesús en la cena fue una expresión de frustración ante la incapacidad de ellos para entender, y ahora tiene que mostrarse aún más firme.

Como *hikanon estin* en el v. 38, la orden de Jesús en el v. 51, *eate heōs toutou*, es breve y difícil de traducir. *Eate* es el presente de imperativo del verbo *ean* en segunda persona del plural; por eso, aunque es “uno” de los que están allí quien ha herido con la espada, Jesús se dirige al grupo de discípulos. El verbo significa “permitir, dejar, dejar ir, dejar en paz”, y, de sus once apariciones en el NT, nueve se encuentran en Lucas-Hechos. No está claro quién o qué es el complemento directo de “dejar”. *Heōs toutou* significa “hasta aquí”<sup>19</sup>. Tampoco hay modo de dilucidar si “hasta aquí” se refiere a la agresión o al arresto, ni si “dejar” y “hasta aquí” deben ser consideradas como dos expresiones separadas, casi reiterativas, o como una sola. Entre las traducciones que se han barajado cabe enumerar: “¡Alto! ¡Ya es bastante!”; “Dejadlos [i. e., a los encargados del arresto], aun [cuando lleguen] al punto de arrestarme”; Déjalo [i. e., al sirviente] en paz. ¡Ya es bastante!” Pero la mayor parte de las propuestas tienen el mismo significado enfático: ¡Basta ya!

Lucas no explica aquí por qué Jesús no quería que se impidiese el arresto; ya lo ha hecho en un diálogo anterior (22,37): “Tiene que [de] cumplirse en mí esto que está escrito”. Nótese la gran similitud existente entre esta declaración y las palabras que en Mateo (26,54) dirige Jesús al que ha utilizado la espada: “¿Cómo, pues, se cumplirían las Escrituras, que (dicen que) ha [de] suceder así?” Como antecedente del uso por Mateo de *deí* al referirse al plan divino, he mencionado la traducción que ofrece Teodoción de Dn 2,45: “El gran Dios ha dado a conocer... lo que ha de [de] suceder después de esto”. La versión del mismo pasaje en los LXX es: “El gran

<sup>19</sup> Véase 2 Sm 7,18, donde David pregunta al Señor: “¿Quién soy yo o qué mi casa, que me has traído hasta aquí [*heōs toutōn*]?”

Dios ha manifestado... lo que sucederá [*ta esomena*] en los días últimos". En Lucas, los discípulos han preguntado a Jesús si utilizaban la espada, "habiendo visto lo que iba a pasar [*to esomenon*]", es decir, un arresto conducente a una ejecución. La respuesta ha consistido en prohibir el uso del arma, porque las Escrituras ofrecen un sentido más profundo del significado de "ser necesario" y de "ir a pasar" (*dei = to esomenon*). Después de la resurrección, Jesús explicará: "¿No era necesario [*dei*] que el Mesías sufriese estas cosas y (así) entrase en su gloria?" (Lc 24,26-27). Y también: "Así está escrito: El Mesías ha de sufrir y resucitar de entre los muertos al tercer día, y se ha de predicar en su nombre arrepentimiento para el perdón de los pecados a todas las naciones" (24,46-47).

Pero el Jesús lucano responde al corte de la oreja al sirviente no sólo con una frase recriminatoria, sino también con la acción: tocando la oreja, sana al herido<sup>20</sup>. La mayor parte de los especialistas consideran la noticia de la curación una composición lucana (Soards, *Passion*, 100). MacDonald ("Malchus' Ear") se decanta, en cambio, por la historicidad, argumentando que, de no haber sido curado el sirviente, este solo acto de resistencia violenta habría llevado a Jesús ante Pilato. En opinión de algunos autores, tal incidente de Lucas explica la identificación del sirviente en Juan: puesto que Jesús lo curó, el criado acabó haciéndose cristiano, razón por la que el nombre "Malco" era conocido y transmitido. La combinación del verbo "tocar" con *iasthai*, "curar", responde al estilo marcano: véase, por ejemplo, Lc 6,19. En concordancia con la sensibilidad moderna, que lleva a minimizar los milagros, algunos estudiosos han subrayado la traducción de *ōtion* como "lóbulo" (p. 345, *supra*). Imaginan que Jesús cortó la hemorragia resultante del corte de una pequeña parte de la oreja. Más tradicionalmente, la existencia de este texto se ha atribuido al interés del médico Lucas por los aspectos relacionados con su profesión. Pero la perspectiva del evangelista, muy alejada de ambos enfoques, quedó expresada en 5,17: "El poder del Señor [Dios] estaba en él [Jesús] para curar". No simplemente remediar afecciones menores, sino realizar verdaderas curaciones era una parte importante de la gran tarea de Jesús, aun en medio de sus propios problemas. Esto es otro ejemplo de la especial teología lucana, que presenta a Jesús actuando como salvador incluso dentro de la pasión. Jesús es fiel a sus palabras: "Amad a vuestros enemigos y haced el bien... sin esperar nada a cambio". En el diálogo que ha conducido a la mención de las dos espadas, Jesús citó el pasaje del siervo doliente de

<sup>20</sup> Como en el caso de 22,47, la brevedad de la referencia del v. 51 a la curación es ampliada en el códice Bezae: "Habiendo alargado la mano [véase Mt 26,51], lo tocó y le sanó la oreja".

Is 53:12 (Lc 22,37). Aquí, no estamos lejos de Is 53,5: "Con sus contusiones somos curados [*iasthai*]"<sup>21</sup>.

### Queja de Jesús (Mc 14,48-49a; Mt 26,55; Lc 22,52-53a)

Los tres sinópticos contienen una queja de Jesús dirigida al grupo llegado para arrestarlo. Cada evangelista difiere ligeramente de los otros al narrar el incidente. En *Marcos*, el ataque con la espada acaba de tener lugar. Jesús no dice nada a aquel de los presentes que ha cometido la agresión y, de hecho, ni siquiera hace mención de ella. Su única reacción (14,48-19) es dirigir una declaración de queja (que puede funcionar como respuesta), supuestamente a la "multitud con espadas y palos, de parte de los jefes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos", por el modo en que ellos han venido a capturarlo. No hay una relación aparente entre tal declaración y el ataque, a menos que el agresor fuera un miembro de la multitud, lo que parece poco probable. Pero la vaguedad de la conexión con el golpe de espada y el tono de inocencia herida sólo tienen sentido si el agresor no ha sido un discípulo: ni Jesús ni ninguno de sus seguidores han realizado acción ofensiva alguna.

En *Mateo*, tras reprender a uno de sus discípulos por haber utilizado la espada, Jesús se vuelve hacia "las multitudes" con su queja. Tal uso es frecuente en *Mateo*, quien al utilizar esta palabra no tiene inconveniente en pasar del singular al plural, y viceversa (13,2; 14,13-15; 15,30-31; 21,8.9.11). No hay que pensar, pues, que ha llegado alguna multitud aparte de la mencionada (en conformidad con *Marcos*) en 26,47. Las dos reconveniones, una al discípulo que ha herido al sirviente y la otra a las gentes (la "multitud" o "multitudes") enviadas por los jefes de los sacerdotes, muestran que, a juicio de Jesús, ni los amigos ni los enemigos entienden el plan de Dios. Para mayor fuerza dramática, *Mateo* introduce (en 26,55) la segunda reconvenición con la expresión "en aquella hora"; una hora que Jesús ha anunciado en 26,45 como cercana, en paralelismo con la cercanía de aquel por el que va a ser entregado (26,46).

En *Lucas* hay también dos reprensiones, una dirigida por Jesús a su discípulo y la otra a los que han salido contra él. Sin embargo, en la secuencia

<sup>21</sup> Un tanto vago es el antecedente escriturístico que ha encontrado Doeve ("Gefangennahme", 470) en Am 3,12: "Como el pastor rescata de la boca del león dos patas o el lóbulo [*lobos*] de una oreja, así serán rescatados los hijos de Israel que moran en Samaría".

lucana, la reprensión al discípulo ha ido seguida de la curación de uno de ellos. De este modo muestra primero a los opuestos a él que desea curarlos; sólo después los reconviene. Éste es el momento en que Lucas pasa a especificar acerca de los enemigos. Ha estado hablando sólo de una “multitud” (22,47); pero ahora menciona a “los jefes de los sacerdotes y capitanes del templo y ancianos” allí presentes contra Jesús. Lucas emplea un participio aoristo, y no deja claro si ellos “habían llegado” como parte de la multitud antes aludida o como un nuevo grupo. En cualquiera de ambos casos, lo más probable es que el evangelista haya tomado estos personajes de la tríada mencionada en Mc 14,43, sustituyendo por “capitanes del templo” los escribas marcanos y adaptando una introducción para ponerlos en contacto con Jesús<sup>22</sup>. La idea de que esos dignatarios llegasen armados de espadas y palos (como da a entender la declaración de Jesús), en una noche en que ya era Pascua, a arrestar a una persona en medio de resistencia es simplemente absurda. No sólo estamos aquí ante el habitual problema (APÉNDICE II, B2ab) de que, habiendo mencionado que la última cena era una comida pascual, los sinópticos pasan por alto el día festivo de que va seguida; nos encontramos también con que la simplificación de Marcos efectuada por Lucas ha creado una nueva complicación al trasladar la referencia a los jefes de los sacerdotes, etc., desde su lugar marcano al comienzo de la escena del arresto (como los que habían autorizado tal operación) al actual lugar lucano (como oyentes de Jesús). Pese al mayor efecto dramático alcanzado, desde el punto de vista de la lógica éste es quizá uno de los resultados más desafortunados de la acción de colocar las cosas en orden de que se precia Lucas en su Prólogo (1,3). Ya veremos más adelante, al hablar de Juan, lo que pudo haber empujado a Lucas en esta dirección.

Los tres sinópticos coinciden notablemente en la primera parte de la queja de Jesús: “¿Como contra un bandido habéis salido con espadas y palos a tomarme?” La única variante es la omisión lucana de “a tomarme”, que, para Fitzmyer (*Luke* II, 1451), obedece al deseo de Lucas de presentar a Jesús en dominio de la situación. Pero tan sólo dos versículos después (22,54), utilizando exactamente el mismo verbo, Lucas describirá el apresamiento de Jesús por sus adversarios. Más probablemente, por tanto, la omisión tiene que ver con la abreviación lucana y el propósito de evitar la repetición.

Esta queja de Jesús encierra la primera referencia del RP a *lēstēs* (“bandido”; pl. *lēstai*), que será un término importante en escenas fundamenta-

<sup>22</sup> *Paraginesthai* (“llegar, estar presente”), aunque también es empleado por Mc 14,43 en relación con Judas, es un verbo muy lucano: veintiocho veces en Lucas-Hechos.

les. Designa a hombres armados y violentos (no integrados en organismos militares o policiales) que muchas veces no eran más que merodeadores o facinerosos<sup>23</sup>. En Mc 11,17 y par. se recuerda una crítica despectiva sobre la conversión del templo en una cueva de *lēstai*. En las zonas rurales, los *lēstai* solían ser bandidos que atacaban poblados o a viajeros; por eso la parábola del Buen Samaritano, al referirse al hombre que bajaba de Jerusalén a Jericó (por una zona despoblada), puede decir que cayó en manos de *lestai*, que lo despojaron y golpearon (Lc 10,30.36). En las ciudades podían ser provocadores de disturbios. Así Barrabás, a quien en Mc 15,7 y par. se relaciona con un motín en Jerusalén, es designado como *lēstēs* en Jn 18,40. Ese motín también podría estar conectado con el hecho de que Marcos y Mateo llamen *lēstai* a los dos hombres crucificados junto con Jesús. En la presente escena, pues, Jesús está protestando de que las armas empleadas para arrestarlo puedan ofrecer la absurda impresión de que él es un hombre dado a acciones reprobables y violentas.

A modo de inciso señalaré que el intento de utilizar el presente pasaje o las otras referencias del RP a *lēstai* como demostración de que, históricamente, Jesús era —o era considerado— un revolucionario es simplista y anacrónico. En §31 A2e pasaré revista al uso de *lēstēs* en Josefo y señalaré que no hay memoria de sublevaciones contra los prefectos de Judea durante la vida adulta de Jesús y que, ni siquiera en el período políticamente más revuelto de la prefectura romana posterior al 44 d. C., identifica Josefo los *lēstai* con revolucionarios, zelotas o sicarios<sup>24</sup>. Ahora bien, debemos recordar que los evangelios fueron escritos, leídos y escuchados en el período comprendido entre los años 70 y 100, después de la sublevación judía contra los romanos. En el pensamiento popular de la época podrían haber quedado mezclados los varios grupos entre los que Josefo distinguía explícita o implícitamente. Cabe, por tanto, la posibilidad de que algunos casos de

<sup>23</sup> Ilustrando la anarquía que hacia el año 40 a. C. marcó la llegada de Herodes el Grande al poder, Josefo, *Guerra* 1.10.5; §204, habla de una horda de *lēstai* que hacía estragos en la frontera con Siria, capitaneada por Ezequías, un *archilēstēs*; mientras que en 1.16.2; §304 usa *lēstai* para designar a unos merodeadores que vivían en cuevas y practicaban el pillaje por las aldeas cercanas a Séforis, en Galilea. Inevitablemente, a veces había conspiradores o visionarios que compraban los servicios de esos hombres situados al margen de la ley, convirtiéndolos en una especie de mercenarios con la esperanza de botín. A la muerte de Herodes, Simón de Perea, que se coronó a sí mismo, reunió un numeroso grupo de *lēstai* y con ellos incendió el palacio herodiano de Jericó (*Guerra* 2.4.2; §57). En 2.8.4; §125 y 2.12.2; §228-29, los *lēstai* son salteadores. Cuando iban de viaje, los esenios llevaban armas para protegerse de tales delincuentes.

<sup>24</sup> Al considerar la cuestión de si era Jesús un revolucionario, en §31 A2, describiré estos y otros grupos que figuraban en la escena política y social de la Judea del siglo I d. C.

*lēstēs* de los RP fueran considerados anacrónicamente como referentes a los hombres violentos que actuaron durante esa rebelión, y que en realidad se entendiera a Jesús quejarse de que era tratado como un revolucionario (no como un simple “bandido”). Similarmente, en el período posterior al año 70, Barrabás y los crucificados con Jesús podrían haber sido asimilados de algún modo a los que, poco tiempo atrás, se habían alzado contra Roma. Nos encontramos aquí en un terreno hermenéutico bastante complicado, donde acaso una mala interpretación ha sido transmitida y entendida como el significado real; pero no debemos añadir aún más dificultad reconstruyendo la historia anterior sobre la base de esa posible equivocación.

Los sinópticos coinciden considerablemente también en la segunda parte de la queja de Jesús al grupo encargado del arresto. Marcos la expresa de este modo: “Día tras día estaba con [*pros*] vosotros enseñando en el templo, y no me prendisteis”. Mateo traslada “en el templo” a un lugar anterior de la frase para darle énfasis; y, de diferente manera, Mateo y Lucas evitan la forma perifrástica marcana “estaba” más el participio “enseñando” (*BDF*, 353). Mateo la sustituye con “estaba sentado enseñando”, supuestamente para ofrecer una imagen más viva, puesto que la posición sedente era la normal para enseñar con autoridad (Mt 5,1-2; 13,1-3; 23,2-3). Lucas introduce a cambio una frase participial más elegante, que, traducida literalmente, realza el contraste: “(Aunque) estando con [*meta*] vosotros”. Nótese también la diferente preposición lucana. El *pros* mateano tiene un sentido más direccional: Jesús hablaba con ellos y a ellos. Mayor dificultad hay en averiguar la razón por la que Lucas sustituye el “y no me prendisteis” marcana con “no alargasteis las manos contra mí”<sup>25</sup>. Estas palabras están dirigidas en Lucas, entre otros, a los jefes de los sacerdotes y a los ancianos: ¿consideraba inapropiado que ellos mismos capturasen a Jesús, por lo cual prefirió una descripción más indirecta? (Pero los capitanes del templo, a los que también va dirigida la queja, sí que podrían haberle puesto las manos encima muy apropiadamente.)

Esta última declaración nos plantea algunos problemas de precisión técnica o lógica, dado el grupo al que va dirigida. *Kath hēmeran* aparece en las tres formas sinópticas de la queja de Jesús, y la traducción normal es “día tras día”. Así entendida, la frase es imprecisa. En Marcos, por ejemplo, ¿cuándo estuvo Jesús en el templo?<sup>26</sup> Su presencia allí se menciona en Mc

<sup>25</sup> Poco antes, en Mateo, el hombre de la espada ha alargado la mano; pero esto es probablemente una similitud casual con Lucas, reflejo de lenguaje veterotestamentario (n. 14, *supra*).

<sup>26</sup> *To hieron* (el santo lugar) alude a todo el recinto del templo incluidas sus zonas exteriores, en las que podía entrar un laico como Jesús.

11,11; 11,15.17, y 17,27-13,1 (esp. 12,35). Estuvo, pues, un total de tres días, y sólo se habla de que enseñase en dos de ellos. Se suele presentar esta declaración de Jesús como prueba de que el esquema marcana (seguido por Mateo y Lucas), en el que Jesús va a Jerusalén una sola vez en su ministerio público, ya próxima su muerte, fue simplificado con fines homiléticos y que Juan es más exacto al describir varios viajes a Jerusalén y una larga historia de encuentros en el templo. Argyle (“Meaning”) apunta la interesante posibilidad de evitar la dificultad traduciendo *kath hēmeran* como “de día”, traducción que implicaría una objeción de Jesús a la manera intempestiva en que han venido a arrestarlo, de noche (naturalmente, como parte de la estrategia de evitar disturbios: Mc 14,1-2). En su descripción de las actividades de Jesús en el templo, Lucas proporciona base para cada una de ambas traducciones: 19,47-20,1 deja claro que Jesús enseñaba día tras día, mientras que 21,37 especifica que esa actividad era diurna, tras la cual iba Jesús a pasar la noche en el monte de los Olivos.

Considerando la queja desde el punto de vista de la lógica, observamos que, si bien Lucas parece poco creíble en hacer que los jefes de los sacerdotes y ancianos acudan personalmente al monte de los Olivos para intervenir en el arresto (los capitanes del templo no representan un problema a este respecto), la declaración de Jesús tiene más sentido dirigida a ellos que a la multitud de Marcos/Mateo. Tal multitud ha sido reunida de manera improvisada y dotada de autoridad esa misma noche para llevar a cabo el arresto: ¿cómo puede Jesús decir a sus miembros que estaba con *ellos* día tras día en el templo y no lo prendieron (como si ya entonces hubieran existido como grupo autorizado para hacerlo)? Naturalmente, se puede alegar con razón que estamos ante la lógica imprecisa de un relato y una escena que conservan rasgos de su origen popular. Pero ¿no será que Lucas ha intentado introducir un mayor “orden” (1,3) haciendo que las palabras de Jesús vayan dirigidas precisamente a las autoridades sacerdotales que (con escribas o ancianos, según lo referido previamente en 19,47; 20,1.19) estaban con él cuando, en diferentes días, enseñó en el templo y que ya entonces buscaban el modo de eliminarlo?

La razón de tal orden lucano puede encontrarse en la referencia joánica de una queja similar dirigida por Jesús *al sumo sacerdote* después, no antes (como en Lucas) de ser arrestado. (Tal referencia corresponde a la escena de Jn 18,19-23, que será discutida pormenorizadamente en §19, *infra*. Dentro de secuencias diferentes, Lucas y Juan coinciden en que, la noche del arresto, antes de ser llevado Jesús ante las autoridades [sanedrín en Lucas; Caifás en Juan] que lo iban a entregar a los romanos, Jesús expresó esa queja delante de los jefes de los sacerdotes [Lucas] o el sumo sacerdote [Juan].) En Jn 18,19, el sumo sacerdote (Anás: 18,13) interrogará a Jesús acerca de sus discípulos y de su enseñanza, recibiendo esta respues-

ta (18,20): “Yo he hablado abiertamente al mundo. Siempre enseñé en una sinagoga y en el templo, donde concurren todos los judíos, y no hablé nada en secreto”. Cabe preguntarse si alguna tradición muy temprana situaba una declaración de este género entre observaciones defensivas efectuadas por Jesús ante las autoridades sacerdotales. De ser así, Juan habría adaptado tal declaración (de lo cual serían indicios “el mundo”, “abiertamente”, “una sinagoga”, “los judíos”, etc.) y la habría colocado en el encuentro de Jesús con el sumo sacerdote la noche previa a la crucifixión. Marcos (seguido por Mateo) la habría adaptado también para que estuviera dirigida a una multitud llegada *de parte de los jefes de los sacerdotes*. Reordenando y abreviando el relato de Marcos, Lucas quizá incurrió en algunas de las torpezas de su presentación al tratar de hacer justicia a la tradición de que los jefes de los sacerdotes eran las personas a las que en un principio iba dirigida la frase. Esto podría servir de apoyo a la idea de Schneider (*Passión*, 54) de que Lucas y Juan no utilizaron una misma fuente, sino una tradición común, por lo cual la actividad redaccional de Lucas sobre Marcos no estuvo guiada por el capricho o el azar.

### Cumplimiento de la Escritura y marcha de los discípulos (Mc 14,49b-50; Mt 26,56; Jn 18,8b-9)

*Mc 14,49b-50*: “Pero ¡que se cumplan las Escrituras!” Las últimas palabras de Jesús al grupo llegado para el arresto (de hecho, las últimas que en su vida dirige al pueblo) expresan su comprensión en esencia de cuanto ha pasado, incluido el hecho de que hayan venido a prenderlo como a un *lēstēs* y su impaciencia por llevar el asunto a su conclusión. En cierto modo, esta referencia al cumplimiento de las Escrituras responde a una pregunta que Marcos no formula de manera explícita (como tampoco los otros evangelistas), pero que los lectores podrían muy bien plantear, como ciertamente hicieron los enemigos del cristianismo. Jesús no *hace* nada en esta escena. ¿Por qué? Se trata de un hombre que ha resucitado muertos (Mc 5,35-43), calmado violentas tempestades (4,36-41; 6,47-52) y expulsado legiones de furiosos demonios (5,1-13). Si ahora no muestra tal poder es porque deben cumplirse las Escrituras, que anuncian su sufrimiento y muerte. La frase empieza con un *alla* (“pero, sin embargo”) cargado de fuerza, que empuja el pensamiento hacia delante, pero en otra dirección; ZAGNT (II, 158) sugiere la traducción “sucede”. Un abrupto *hina* introduce lo que sigue: “para que se cumplan las Escrituras”. Taylor y otros coinciden con Mt 26,56 en ampliar la frase para convertirla en período: “Todo esto sucedió para...” Pero otros, apelando a un *hina* de carácter imperativo (BDF 387), conservan la brusquedad del griego marcano: “¡Que se cumplan las Escrituras!” Esta traducción tiene la ventaja de afirmar que la cau-

sa de ese cumplimiento no es sólo lo que ha sucedido, sino también lo que va a pasar a continuación: el abandono de Jesús, con la huida de todos.

Considerando que esta declaración sobre la huida conecta torpemente con el tema del cumplimiento de la Escritura, Bultmann (*BHST*, 269) se pregunta si en un principio el v. 50 no seguía al prendimiento de Jesús en el v. 46. Bultmann, Schenke (*Studien*, 338) y otros opinan que es vago el “todos” marcano, puesto que era la multitud a la que inmediatamente antes hablaba Jesús, y señalan la posibilidad de que él se esté refiriendo a otros además (o en lugar de) los discípulos. Por otro lado, Linnemann (*Studien*, 79) conjetura que la palabra “discípulos” podría haber figurado en la tradición original. Algunas de estas dificultades relativas a los vv. 49b y 50 pueden ser atenuadas si se reconoce que la lógica de la secuencia marcana al final de la escena del monte de los Olivos ha estado dictada por el deseo de formar una inclusión con el comienzo de la escena. Las primeras palabras pronunciadas por Jesús al dirigirse con sus discípulos al monte de los Olivos consistieron en una referencia escriturística a la dispersión de los discípulos tras ser herido el pastor (Mc 14,26-28); las últimas palabras que él habla en el monte conciernen al cumplimiento de las Escrituras y llevan anexa la mención de la huida de los discípulos. En el comienzo de la escena, al anuncio por Jesús de que los discípulos se iban a escandalizar y dispersar, Pedro reaccionó aseverando: “No te negaré”, tras lo cual narró Marcos: “Y todos decían lo mismo”. Ello se encuentra reflejado aquí, en la declaración del evangelista: “Y habiéndolo dejado, huyeron todos”. La secuencia en las tres profecías de Jesús (cf. ANÁLISIS de §5) era que uno de los Doce lo entregaría (Mc 14,18-20, última cena), se dispersarían todos los discípulos (14,27), y, antes de que el gallo cantase dos veces, Pedro lo habría negado tres. Dos de las profecías se han cumplido (en el orden señalado) durante el arresto; y pronto ocurrirá lo mismo con la tercera (14,66-72). No sólo tienen que cumplirse las profecías de las Escrituras, ¡también las profecías de Jesús!

De hecho, igualmente hay una inclusión entre la descripción marcana de la llamada a los primeros discípulos en el comienzo del ministerio y estas últimas acciones de todos los discípulos al final del ministerio. En Mc 1,18 se nos dice que, habiendo llamado Jesús a Simón (Pedro) y Andrés, ellos “dejaron [*aphienai*] sus redes y lo siguieron”. Luego, en 1,20, que Santiago y Juan “dejaron [*aphienai*] a su padre... y fueron tras él”. Y al final: “Habiéndolo dejado [*aphienai*], huyeron todos”. (“Huyeron” puede ser una traducción un tanto insuficiente, porque en el verbo griego hay una connotación de abandono.) Su continua convivencia con Jesús durante el ministerio ha terminado en fracaso, porque todavía no han aprendido la lección de Mc 8,34: “Si alguien quiere venir detrás de mí, que se niegue a sí mismo, tome su cruz a cuestas y me siga”.

Mt 26,56 presenta algunas pequeñas modificaciones con respecto a Mc 14,49b-50<sup>27</sup>. En la reconversión de Jesús al discípulo que atacó al sirviente (26,54), Mateo ha introducido ya el tema del cumplimiento de la Escritura. Su repetición en la reprimenda a las multitudes significa que todas las acciones del arresto, provengan de discípulos o de enemigos de Jesús, están previstas en el plan de Dios ya indicado. Mateo llena la laguna de Marcos ofreciendo una preparación gramatical para *hina*: “Pero todo esto ha sucedido para que...” Esta fórmula, con la que Mateo introduce la penúltima referencia de su evangelio al cumplimiento de las Escrituras, es exactamente igual a la fórmula con la que introdujo la primera referencia a ese cumplimiento (1,22), una inclusión que señala la amplitud del plan de Dios y que abarca desde la concepción de Jesús por una virgen mediante el Espíritu Santo hasta el arresto que hace efectiva su entrega a manos de pecadores “en aquella hora” (26,55). Esta visión amplia explica por qué tres versículos después (26,58) Mateo describirá a Pedro expectante por conocer “el final”. La primera de ambas referencias fue al cumplimiento de “lo que el Señor dijo por medio del profeta”; aquí, Mateo amplía el texto de Marcos para especificar el cumplimiento de las Escrituras *proféticas*. En Mateo, casi toda fórmula de cita ha sido, totalmente o en parte, de un profeta (no sólo de profetas que escribieron, sino también de los “profetas anteriores”, que van desde Josué hasta los mencionados en los libros de los Reyes). En la única excepción (13,35, donde cita Sal 78[77],2), todavía habla de “el profeta”; de este modo, en su pensamiento, toda la Escritura parece adquirir un aura profética que apunta hacia Jesús (así *SPNM*, 154).

¿Piensa el evangelista en un texto específico? Esta pregunta podría ser planteada en relación con Marcos, pero aún más apropiadamente con respecto a Mateo, cuyas referencias al cumplimiento suelen aludir a textos específicos. La mayoría de los estudiosos piensan probablemente que no se alude a ningún texto en particular y apoyan su argumento en la frase genérica de 1 Cor 15,3: “Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras”. Y, ciertamente, se podría invocar todo un grupo de pasajes de los Salmos que giran en torno al justo doliente, como los relativos al prendimiento de aquel al que Dios ha desamparado (71,11), al uso de la espada (37,14), a la huida de los amigos (38,12) y a la traición por amigos falsos (41,7.10). Pero, aun cuando la referencia mateana concerniese

<sup>27</sup> Aunque algunos intérpretes creen que Jesús dejó de hablar al final de Mt 26,55 y que, por tanto, 26,56a es un comentario del evangelista, no veo razón para pensarlo: las analogías con Mc 14,49b y Mt 26,54 indican que Jesús está hablando del cumplimiento de las Escrituras proféticas.

a un mayor número de pasajes escriturísticos, ¿no podría ocupar el centro de ella alguno en concreto? Ello depende en parte de la dirección de “todo esto” que ha sucedido: ¿apunta exclusivamente hacia atrás, hacia lo que se acaba de producir y de decir? Puesto que Jesús se ha quejado de ser tratado como un *lēstēs*, algunos autores (p. ej., Schreiber, Schweitzer) declaran que la referencia es a Is 53,12: “Y será contado entre los fuera de la ley [*anomos*]”, argumentando que la cita de este texto en Lc 22,37 muestra que la frase en cuestión figuraba en el repertorio de los primeros cristianos. Pero Lucas no relaciona claramente tal texto con el prendimiento (en la escena del arresto, no saca a colación las Escrituras) y emplea un vocabulario diferente para referirse al transgresor o transgresores de la ley. Viendo la traición de Judas como telón de fondo, Dibelius (“Judas”, 272-73), piensa en Sal 41,10, donde el doliente se queja de que el amigo en quien confiaba, aquel con el que compartía su pan, ha levantado el talón contra él. Dibelius afirma que este texto de los Salmos ya fue muy influyente en la predicción de la traición de Judas en la última cena (Mt 26,20-25); pero, de hecho, sólo Juan (13,18) hace la referencia explícita. Otros especialistas se basan en la palabra “entonces” (*tote*), que introduce la frase mateana relativa a la huida de “todos los discípulos”, para sostener que esta conjunción indica que la huida es lo que, para el evangelista, da lugar al cumplimiento de la Escritura. En tal caso, Mateo, como Marcos, podría tener en mente Zac 13,7, que Jesús citó explícitamente al comienzo de la escena en el monte de los Olivos: “Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas del rebaño” (Mt 26,31). Ya señalé que Marcos podría haber querido realizar una inclusión entre lo que hacen los discípulos al comienzo de la escena y a su final: allí, *todos* dijeron que no negarían a Jesús; aquí, *todos* huyen. En Mt 26,35 (el paralelo del comienzo de la escena de Marcos) fue añadida una referencia a los discípulos: “Y así dijeron todos los discípulos”; por eso, también se ha hecho esa adición en Mt 26,56: “Todos los discípulos... huyeron”. Aun en su huida siguen siendo discípulos de Jesús.

El texto de Mt 26,45-46 recogió las últimas palabras directas de Jesús “a los discípulos” antes de morir; 26,52-54, sus últimas palabras a un discípulo como individuo, y 26,55-56 contiene sus últimas palabras “a las multitudes”. Como en los vv. 54 y 56 subraya Jesús que lo que está sucediendo es el cumplimiento de las Escrituras, constituyen una dramática muestra de hasta qué punto, pese a no haber sido concedido su ruego sobre la copa, él decía sentidamente: “Hágase tu voluntad”.

*Jn 18,8b-9*, por centrarse en el cumplimiento de lo anunciado y en la libre marcha de los discípulos, está más cerca de Mc 24,49b-50 (y Mt 26,56) que Lc 22,53b, que no se refiere a ninguna de ambas cuestiones.



Aunque Juan contiene la tradición sobre la dispersión de los discípulos (16,32) y menciona el peligro de que se escandalicen (16,1), ellos no huyen en la escena joánica del arresto, sino que Jesús llega a un acuerdo para que se les deje ir libremente. Bickerman (“Utilitas”, 213-16) ve la explicación de esto en que el relato de Juan refleja una distinta situación legal. Jesús fue procesado y sentenciado por el sanedrín en Jn 11,47-53; pero él procuraba no dejarse ver (11,54; 12,36), lo cual lo convertía oficialmente en un fugitivo. Orígenes (*Comentario a Juan* 28,21-23 [18-19]; GCS10 [Orígenes IV] 419-20), en relación con Jn 11,54, empleó el término *anachorēsis*, que en los papiros aparece como un término técnico para la huida de la justicia. Es evidente que también Celso interpretó de este modo la acción de Jesús, puesto que lo acusa de esconderse ignominiosamente (Orígenes, *Contra Celso* 2.9). La huida dio lugar a la proscripción (*prographē*), y toda persona que conociera su paradero estaba obligada a denunciarlo, como hizo Judas. Por tanto, Jesús tenía que negociar una salida para sus discípulos, que asimismo podían ser arrestados. A mi entender, Bickermann lee el relato a la luz de los tecnicismos del derecho romano ordinario, que, como veremos más adelante (§31 D3), no era aplicable a una provincia imperial como Judea, administrada mediante una legislación especial. Ciertamente, en la mente de Juan (18,30), el sanedrín no tenía autoridad legal para ejecutar a Jesús, por lo cual es dudoso que al sustraerse a la acción de ese organismo quedara proscrito oficialmente. Los autores antiguos a que apela Bickermann leyeron a Juan a través de su propia experiencia de los decretos romanos contra los cristianos, en los que realmente se consideraba un grave delito dar cobijo a un fugitivo proscrito.

Que en Juan diga Jesús a los soldados romanos y a los guardias judíos llegados para arrestarlo: “Si me buscáis a mí, dejad que se vayan éstos”, obedece a una razón más simple. Tales palabras constituyen otro caso del principio de soberanía de Jesús que rige el RP. Si los discípulos huyeran, actuarían por su cuenta. Del mismo modo que Judas no podía abandonar el cenáculo sin que Jesús controlase la acción (13,27: “Lo que vas a hacer, hazlo deprisa”), si los demás discípulos actuaban de una determinada manera es porque así lo tiene previsto Jesús. Ya ha demostrado al grupo llegado para el arresto que tiene poder para hacerlos retroceder y caer al suelo; por eso, al expresar la condición en que permitirá ser arrestado, no ofrece ninguna opción a los que quieren ser sus captores. De hecho, puesto que la frase con *hina* (“para que se cumpla la palabra”) está dirigida a ellos, queda claro que el verdadero papel que, a ojos de Jesús, les está destinado es contribuir al cumplimiento del plan de Dios dejando marchar a los discípulos. Remachando el tema de la soberanía, “la palabra” que expresa el plan de Dios a cuyo cumplimiento ellos deben contribuir no es de las Es-

crituras de Israel, ¡sino del mismo Jesús!<sup>28</sup> El Jesús joánico se cita a sí mismo de igual modo que anteriormente (13,18) citó un libro del AT. Realmente la cita, “De los que me diste, no he perdido ninguno”, no fue expresada tal cual en Juan, pero refleja bastante 17,12: “He guardado en tu nombre a aquellos que me has dado. Me mantuve vigilante y ninguno de ellos se perdió” (también 6,39). El evangelista no considera necesario decirnos que fue concedida esta petición del todopoderoso Jesús. La ausencia de los discípulos (exceptuados Pedro y el discípulo amado) del relato subsiguiente es una indicación tácita de que, pese a la nada diplomática intervención de Simón Pedro con su espada *después* de negociada la seguridad de los discípulos, el deseo de Jesús ha sido realizado.

Algunos críticos han planteado la cuestión de por qué los discípulos no fueron arrestados con Jesús. Algo similar debió de ocurrir en la antigüedad, porque en *EvPe* 7,26, al describir los acontecimientos que rodearon la muerte de Jesús, dice Pedro: “Estábamos escondidos, porque ellos nos buscaban como a malhechores [*kakourgos*] y como si quisiéramos incendiar el santuario [del templo]”. En los evangelios canónicos, el pasaje más parecido a éste es Jn 20,19, donde, en Pascua, las puertas de la casa donde se encontraban los discípulos estaban cerradas “por miedo a los judíos”. El hecho de que los evangelios canónicos no traten de esta cuestión en la escena del arresto es indicio de que, para los evangelistas, lo que provocó tal reacción de las autoridades no fue un “movimiento de Jesús” integrado por seguidores resueltos, sino solamente la persona, las declaraciones y las acciones de Jesús mismo.

En particular –objetan los críticos– hay una falta de lógica en la ausencia de todo intento de apresar al que atacó con la espada al sirviente del sumo sacerdote. Esto no supone un problema en Marcos, ya que el agresor no es presentado como discípulo, y el evangelio no podía abandonar el hilo de relato para referir la suerte corrida por alguien ajeno al entorno de Jesús. En cuanto a Mateo, donde el hombre de la espada sí es un discípulo, quizá debamos suponer que escapó con “todos los discípulos” cuando huyeron. La cuestión se complica en Juan, donde Simón Pedro, el principal miembro de los Doce, ha perpetrado una agresión que conduce a una hostilidad permanente, como se puede colegir por la pregunta que le hará en 18,26 un pariente de Malco. Posiblemente el evangelista pensaba que los lectores daban por supuesta la intangibilidad de Simón Pedro, puesto que contaba con el poder protector de la palabra y el nombre de Jesús. Sin embargo, la visión de los evangelistas podría haber estado condicionada en

<sup>28</sup> Desde la perspectiva de Juan (17,8), las palabras de Jesús proceden de Dios y tienen la misma autoridad divina que las Escrituras de Israel.



todo esto por una perspectiva escriturística tan natural para ellos como ajena para nosotros. Ya he señalado los numerosos paralelos existentes entre esta escena de la presencia de Jesús en el monte de los Olivos, en el huerto situado al otro lado del Cedrón, y la escena que se inicia en 2 Sm 15, cuando David tiene que emprender la huida cruzando el Cedrón y subiendo por la pendiente de los Olivos a causa de la conspiración de Absalón, al que se ha unido Ajitófel. En 2 Sm 17,1-2, Ajitófel trata de obtener permiso de Absalón para perseguir a David esa misma noche: “Caeré sobre él cuando esté cansado y desmoralizado... y huirá toda la gente que está con él. Heriré sólo al rey”. Los evangelistas bien podrían haber encontrado aquí la razón por la que, en la tradición, tras presentarse Judas con el grupo armado, sólo fue arrestado Jesús.

### Lc 22,53b: “Vuestra hora y el poder de las tinieblas”

Lucas diverge mucho de los otros evangelios en su versión del final de la escena del arresto, puesto que no hace referencia a la Escritura ni a la huida/marcha de los discípulos. (Alguien ha observado que sólo conserva de Marcos el *alla* [“pero”] introductorio.) Para explicar la omisión del tema de la huida se aduce a veces que Lucas va a narrar apariciones a esos mismos discípulos, ocurridas en Jerusalén al cabo de tres días. No es cierto, sin embargo, que esa huida/marcha implique en ningún evangelio el alejamiento físico de Jerusalén. Los discípulos respecto a los que en Jn 18,8b pide Jesús que se les deje marchar están en Jerusalén el domingo (Jn 20), y Marcos supone que todos los discípulos que huyeron se hallan cerca y aún tienen que ir a Galilea. (Cf. también *EvPe* 14,59.) Más bien, al igual que antes omitió el contenido de Mc 14,27-28, que predecía el escándalo y la dispersión de los discípulos, Lucas omite aquí su huida y por la misma razón: no quiere situarlos bajo una luz desfavorable. No va a alterar burdamente la tradición, describiendo a los discípulos como presentes durante el período comprendido entre el arresto y la muerte; simplemente guardará silencio acerca de ellos (véase el comentario sobre 23,49). Muy delicadamente, en 24,21 insinuará que flaquearon, al presentar a dos discípulos hablando de lo que ha supuesto para ellos la crucifixión: “Nosotros *esperábamos* que él fuera el que iba a redimir a Israel”.

En cuanto al cumplimiento de la Escritura, que Marcos menciona en relación con el arresto de Jesús y la huida de los discípulos, Lucas lo ha anticipado en la última cena, en el diálogo que condujo a la mención de las dos espadas: “Esto que está escrito tiene que cumplirse en mí” (22,37). Al final del arresto, Lucas prefiere referirse al plan divino utilizando otro término: “hora” (cf. pp. 223, 272, *supra*). Hasta ahora, en el RP, Marcos y

Mateo han mencionado dos veces cada uno la hora del plan de Dios y del destino de Jesús (tres veces, si se cuenta la pregunta de doble sentido planteada por Jesús en Mc 14,37; Mt 26,40: “¿No fuisteis lo bastante fuertes para velar una hora conmigo?”). Marcos presenta primero a Jesús rogando que pase la hora (14,35), y luego anunciando que la hora ha llegado (14,41). Mateo utiliza por primera vez el término en su RP cuando Jesús proclama que la hora está cerca (26,45), y luego en su reconvencción a la multitud por tratarlo como a un *lēstēs* (26,55): “En aquella hora, dijo Jesús...” Lucas no ha mencionado la hora en el RP; pero es el único de los sinópticos en introducir la última cena con la frase “cuando llegó la hora” (22,14, después de haber mencionado el plan de los jefes de los sacerdotes contra Jesús y la colaboración de Judas, en el que había entrado Satanás: 22,1-6). Al discutir la diferencia entre la hora dada como venida en Marcos y como cercana en Mateo, vimos que los dos evangelistas podrían haber tenido puntos de vista distintos sobre en qué punto preciso del movimiento de Jesús hacia la crucifixión se podía decir que había llegado la hora. Lucas sitúa esa llegada en el momento en que Jesús empieza a darse a sí mismo en la última cena, cuando Satanás, por medio de Judas, ha puesto ya en marcha el plan para matarlo. (Juan ve la llegada de la hora aún antes, en 12,23, tras presentarse unos gentiles que desean ver a Jesús: una señal de que su ministerio dirigido “a los judíos” ha terminado y él no ha sido capaz de conducirlos a la fe.)

Lucas no sitúa su segunda mención de la hora antes de las palabras de Jesús al grupo de arresto, como hace Mateo, sino al final de ellas, cuando habla de “vuestra hora y el poder de las tinieblas”. La preparación para “ésta es vuestra hora” se puede ver en Lc 20,19, donde los escribas y los jefes de los sacerdotes, habiéndose dado cuenta de que una parábola de Jesús iba contra ellos, “estaban tratando de echarle mano en aquella hora, pero temían al pueblo”. Lucas ha mencionado antes, parabólicamente, las “tinieblas” (*skotos*; sinónimo, *skotia*) como un ámbito negativo, en contraste con el carácter positivo de la luz (1,79; 11,35; cf. Hch 2,20); pero algunas de las referencias lucanas coinciden en parte con una actitud hacia las tinieblas abundantemente presente en otros lugares del NT (y en Qumrán), donde constituyen el ámbito del pecado y de la ignorancia, presidido por Satanás y opuesto a Jesús, que es la luz y cuyos seguidores tienen que caminar en la luz<sup>29</sup>. Pasar “de las *tinieblas* a la luz” es equiparado en Hch 26,18 a convertirse “del poder de Satanás a Dios”. En la escena del arresto, la referencia al “poder de las tinieblas” es relacionada con la presencia de Satanás en Judas, quien ha guiado al grupo llegado contra Jesús,

<sup>29</sup> 1 Tes 5,4-5; Col 1,13; Ef 5,8-14; 1 Pe 2,9; Jn 1,5 y *pássim*.

y con la petición de Satanás de cribar a los discípulos como trigo (Lc 22,31), por lo cual Lucas se aproxima aquí a la perspectiva de Jn 16,32-33, donde la hora (de la dispersión de los discípulos y así, implícitamente, del arresto) es un tiempo de lucha entre Jesús y el mundo, a cuyo príncipe él vence<sup>30</sup>. En Lucas, la hora tiene, pues, dos caras: es la hora de Jesús, la cual comienza con la donación que él hace de sí en la última cena, y culminará cuando Jesús entregue su espíritu en manos de su Padre; es también la hora de la dominación satánica mediante los enemigos que lo crucificarán. El diablo, que después de someter a prueba a Jesús al comienzo del ministerio (4,13) lo dejó hasta que llegase “un tiempo oportuno [*kairos*]”, tiene al fin su hora. Este doble aspecto se refleja en la compleja atribución de acción de Hch 2,23, dirigida a los hombres de Israel: “A este Jesús, entregado según el determinado designio y la previsión de Dios, vosotros clavasteis [en la cruz] y matasteis por manos de hombres inicuos”.

*(La bibliografía para este episodio se encuentra en §12, parte 1ª.)*

<sup>30</sup> También Jn 12,23.31-32, y 13,30 combinado con 14,30. Pero Juan no habla de “vuestra hora”: para él, la hora es siempre de la de Jesús.

## §15

### El prendimiento de Jesús, parte 3ª: Huida de un joven desnudo (Mc 14,51-52)

#### TRADUCCIÓN

MARCOS 14,51-52: <sup>51</sup>Y cierto joven lo seguía, vestida con un lienzo su desnudez; y lo prenden. <sup>52</sup>Pero él, desprendiéndose del lienzo, huyó desnudo.

#### COMENTARIO

Sobre esta breve escena, narrada sólo en Marcos, se ha especulado abundantemente. Si el evangelista terminó con el joven solo y desnudo y no explicó las implicaciones de lo narrado, no han faltado predicadores ni exegetas ingeniosos dispuestos a subsanar ese silencio. Así, al joven se le han atribuido diversas identidades (Juan, hijo de Zebedeo; Santiago, el hermano del Señor, Juan Marcos o Cristo mismo). Su desnudez ha sido objeto de las conjeturas más imaginativas (él acababa de ser despertado del sueño; por tratarse del Cristo, llevaba el simple atavío de la carne; era un iniciado homosexual, que había acudido a una cita con Jesús), y el joven ha sido cubierto de nuevo (con los vestidos de Cristo resucitado; con la blanca túnica del mensajero posresurreccional y/o con la ropa de los recién bautizados). Tiene razón, pues, Monloubou al titular su desenfadado estudio sobre toda esta cuestión: “El asombroso destino de un personaje del evangelio”.

#### Antiguas interpretaciones de copistas y del “Evangelio secreto de Marcos”

Como es natural, los esfuerzos por descifrar el pasaje o por explicarlo limando sus aristas comenzaron en época temprana. De los titubeos de los escribas es indicio el interesante número de variantes textuales. En un in-

tento de dar claridad al texto, algunos copistas añadieron “de ellos” después de “huyó” en el v. 52. Puesto que el pronombre “ellos”, elíptico en “lo detienen” (v. 51), tendría como más próximo antecedente los discípulos que huyen en el v. 50, algunos escribas añadieron “el joven” para identificar a los aprehensores (una adición que no sirve de mucho, puesto que no apunta con claridad hacia el sujeto en el que seguramente pensaba Marcos: los miembros de la multitud armada). Hay estudiosos modernos que ponen en duda la corrección de *epi gymnou* (literalmente: “sobre desnudo”) del v. 51, señalando que hay pocos indicios de que el adjetivo *gymnos* pudiera emplearse en singular sin un sustantivo<sup>1</sup>. Taylor y Neiryck se contentan con hacer como el códice Washingtonensis, la familia Lake de minúsculas, Syr<sup>sin</sup>, manuscritos coptos sahidícos y algunos latinos, que omiten tal expresión, quitando algo de misterio al joven (no se menciona su desnudez hasta que la prenda que lo cubre le es arrebatada). Y hay especialistas que van aún más lejos, presentando al joven casi como modoso, con menciones de casos en que *gymnos* califica personas ligeramente vestidas o que llevan sólo ropa interior (BAGD, 167). Sin embargo, la antigua omisión textual (que no cuenta con testimonios abrumadores) es seguramente un intento por parte de algunos escribas de eludir el problema. Lo propio en los estudios serios es lidiar con el texto mejor atestiguado y con todas sus dificultades, en vez de enmendarlo o de atenuar su sentido con explicaciones más o menos peregrinas. El hecho de que Mateo y Lucas omitiesen el pasaje y que algunos copistas lo alterasen pone de manifiesto que era entendido como referente a una completa desnudez y, por tanto, considerado un tanto escandaloso.

Otro ejemplo de un temprano intento de interpretar el pasaje se encuentra en el *Evangelio secreto de Marcos (EvSM)*, un fragmento del cual aparece citado en una copia perteneciente al siglo XVIII, y supuestamente auténtica, de una carta de Clemente de Alejandría. (Fue descubierta por M. Smith, de la Universidad de Columbia, en 1958.) La carta, escrita alrededor del 200 d. C., va dirigida a un tal Teodoro, quien había pedido consejo acerca de un extraño evangelio que estaba circulando. Clemente responde que, durante la estancia de Pedro en Roma, Marcos escribió una relación de los “Hechos del Señor” (el Marcos canónico); pero, tras el martirio de Pedro (mediada la década 60-70), llevó sus notas a Alejandría y amplió la obra anterior con objeto de convertirla en “un evangelio más espiritual” para el uso de los que eran conducidos a la perfección: una guía de los misterios que llevaría al santuario interior de la verdad oculta por los siete velos. Marcos legó esta segunda edición a la iglesia de Alejandría,

<sup>1</sup> Luciano (*Navigium* 33) emplea el plural neutro para “el cuerpo desnudo”.

en cuyos archivos era conservada y leída sólo por los iniciados en los grandes misterios. Desdichadamente, un presbítero de allí dio a Carpócrates (a quien los Padres de la Iglesia identifican como un hereje gnóstico de época muy temprana) una copia del *EvSM*, obra que Clemente considera no válida para el uso por su “doctrina carnal y blasfema”. Para ilustrar su dictamen, cita dos pasajes del *EvSM*, de uno de los cuales dice que se encuentra después de Mc 10,34 (la tercera predicción de la pasión). En lo que sigue pongo en cursiva las palabras relacionadas con nuestro estudio de Mc 14,51-52:

Y llegan a Betania, y había allí una mujer cuyo hermano había muerto. Y, acercándose, se inclinó ante Jesús y le dice: “¡Hijo de David, ten misericordia de mí”. Pero los discípulos la reprendieron. Y Jesús, enojado, fue con ella al huerto donde estaba el sepulcro; y, de inmediato, se oyó una fuerte voz procedente del sepulcro. Y adelantándose, Jesús apartó la piedra de la entrada del sepulcro; y, yendo inmediatamente a donde estaba el joven, tendió su mano y lo resucitó, tomándolo de la mano. Entonces el joven, levantando hacia él la mirada, lo amó y se puso a rogarle que estuviera con él. Y saliendo del sepulcro, fueron a la casa del joven, pues era rico. Después de seis días, Jesús lo requirió; y ya de noche, *el joven va a él, vestida con un lienzo su desnudez*. Y se quedó con él esa noche, pues Jesús le enseñó el misterio del reino de Dios. Luego, levantándose, se fue de allí al otro lado del Jordán (2,23-3,11).

Pese a la brevedad de este pasaje citado por Clemente<sup>2</sup>, se han elaborado importantes hipótesis concernientes al *EvSM*. Según la de Smith, existía una fuente común aramea, de carácter esotérico, que se asemejaba al *EvSM* en cuanto al contenido y era anterior a los evangelios canónicos. Luego vino Marcos canónico, producido al verter el evangelista la fuente común al griego y omitir ciertos pasajes. El *EvSM* fue el resultado de añadir a Marcos canónico los pasajes de la fuente común antes omitidos, que, para el *EvSM*, fueron traducidos a un griego imitativo del estilo de Marcos. Koester (“History”, 54-57) conjetura que el *EvSM* es más antiguo que Marcos canónico, en cuya composición se eliminaron pasajes del *EvSM*

<sup>2</sup> El otro pasaje del *EvSM* que cita Clemente es aun más breve: consiste sólo en tres líneas, que refieren la ida de Jesús a Jericó, donde estaban la hermana del joven al que Jesús quería, la madre de Jesús y Salomé. Según Meyer (“Youth”, 138), los comentarios de Clemente indican que el *EvSM* era muy similar a Marcos, del que prácticamente se diferencia sólo en esas dos adiciones. Yo interpreto a Clemente justo de manera inversa: Marcos recogió en su primer libro (Marcos canónico) lo que era adecuado para progresar en *gnōsis*, componiendo así un evangelio más espiritual. ¿Cómo podían estos dos pequeños pasajes, si eran las únicas adiciones, cumplir ese objetivo? Encuentro más probable que del *EvSM*, considerablemente más extenso, Clemente eligiese dos pasajes relativos al joven, porque su conducta estaba en la base de la corrupción carpocraciana del mensaje.

considerados inadecuados para ser leídos en público<sup>3</sup>. H.-M. Schenke propone la idea de que el evangelio utilizado por los carpocracianos (ya perdido) era anterior al *EvSM*, que a su vez precedía a Marcos canónico. No entraré aquí a discutir tales hipótesis. Pero todavía sostengo el punto de vista expresado en mi artículo de 1974, "Relation", de que la tesis de Smith es en parte correcta: el *EvSM* no precedió a Marcos, sino que constituye una ampliación de éste en estilo marcano imitado (lo cual induce a Clemente, en su demasiado simplificada tesis, a señalar que Marcos amplió su propio evangelio). Disiento de Smith, sin embargo, en lo relativo al origen del contenido utilizado en la ampliación de Marcos: no fue una hipotética fuente común aramea, sino material recogido al escuchar y o leer otros evangelios canónicos, es especial Juan (el relato sobre Lázaro). A mi juicio, el *EvSM* fue compuesto considerablemente antes de que Clemente llegase a Alejandría en 175 d. C., muy probablemente hacia el año 125, cuando estaba activo Carpócrates (época de Adriano). Las licenciosas posibilidades que percibe Smith en el pasaje del *EvSM*, con su imagen de un joven semidesnudo que amaba a Jesús e iba a reunirse con él de noche para que le enseñase los misterios, representan una interpretación posiblemente muy similar a la que los carpocracianos hacían del *EvSM* (así también J. D. Crossan, *Four*, 118). Sin esa cita sexual, el *EvSM* podría haber servido a los cristianos de inclinaciones esotéricas como acompañamiento de un rito que era considerado más avanzado que el bautismo y la eucaristía, o —empleando las palabras de Clemente— como iniciación en los grandes misterios. Por lo que conocemos a través de otras obras, había un gran interés, incluso entre los que eran juzgados ortodoxos en Alejandría, en trascender el cristianismo de las masas mediante conocimientos especiales e iniciación. En cualquier caso, el documento muestra un uso temprano de la imagen del joven que cubre con un lienzo su desnudez, uso que entrará en nuestro estudio más adelante.

### Identidad del joven, entendido como una persona real

La primera pregunta que surge en la exégesis del pasaje marcano es si Marcos está pensando en un discípulo de Jesús al escribir: "Cierta joven lo seguía". Claramente, el *EvSM* entendió que era un discípulo. Pero Pesch (*Markus* II, 402) lo considera un curioso que vivía en las proximidades y que, despertado por el ruido de la multitud, se había echado alguna prenda encima para salir a ver qué ocurría. Pero ¿por qué lo habría detenido el

<sup>3</sup> Para la tesis de que el *EvSM* es anterior a los evangelios canónicos, véase también J. D. Crossan, *Four*, 91-121.

grupo llegado para arrestar a Jesús? Y ¿por qué Marcos se habría molestado en dar noticia de ello? Si examinamos el uso marcano de *akolouthēin*, el verbo más generalmente empleado para "seguir", aun cuando la razón del seguimiento no siempre es definida con nitidez, doce veces aparece relacionado con el seguimiento por discípulos o por aspirantes a discípulos, y cinco con la acción más general de caminar detrás. El verbo compuesto *synakolouthēin*, empleado aquí, a lo largo del NT sólo se encuentra en Mc 5,37 y en Lc 23,49, en ambos casos expresando una acción de los discípulos. Según Mc 14,51, el grupo de arresto intentó "prender" al joven, el mismo verbo utilizado a lo largo del cap. 14 para la acción de capturar a Jesús (14,1.44.46.49), con lo cual el joven fue tratado como uno de los suyos.

Se han señalado dos razones para pensar que podría no ser un discípulo. La primera es la declaración del versículo precedente, que indica que todos los discípulos habían huido. Sin embargo, después de efectuar esa declaración, Marcos no tiene inconveniente en referir (14,54) el intento de Pedro de seguir a Jesús. Es muy posible que, en la lógica marcana, la huida del joven constituyese una ulterior ilustración sobre la huida de los discípulos, en vez de una excepción dentro esa desbandada general, aun cuando las negaciones de Pedro son vistas como una confirmación a la postre de que huyeron todos. La segunda razón es lo que el joven lleva puesto. Cabe suponer que no haya estado en la última cena con los otros discípulos de Jesús cubriendo con sólo una *sindōn* su desnudez<sup>4</sup>. El imperfecto "seguía" podría ser conativo (*BDF*, 326) y expresar, por tanto, lo que él intentaba hacer. ¿Está hablando Marcos de alguien que ha sido atraído a la escena y que, vista la actitud de Jesús y escuchadas sus palabras, quiere seguirlo ya no por curiosidad, sino por interés y simpatía? En Marcos, los discípulos a los que llama Jesús suelen seguirlo o desear hacerlo después de muy breve contacto con él (1,18.20; 2,14; 10,17-21.52). Si ese joven era visiblemente muy favorable a Jesús y lo mostró siguiéndole, resulta coherente con lo narrado que el grupo de arresto tratara de prenderlo también a él. Entonces se entendería por qué refiere Marcos el incidente: se trata de la última persona atraída al seguimiento de Jesús, incluso cuando todos los otros han huido. Este aspirante al seguimiento se convierte en "el último discípulo".

Pero, si el que seguía a Jesús era para Marcos de algún modo asimilable a un discípulo, ¿qué pretende sugerir con la expresión "cierto [*tis*] jo-

<sup>4</sup> Saunderson ("Gethsemane") cree que Marcos, al mencionar la *sindōn*, en realidad se refería al material de lino de que estaba hecho el *chitōn* que el joven llevaba puesto, por lo cual éste no iba vestido inadecuadamente. Pero Marcos no menciona aquí ningún *chitōn*.

ven”? La conjetura recién expuesta invita a interpretar ese *tis* literalmente: “alguien” que no es conocido por su nombre y que carece de importancia para el lector. Por el contrario, hay quienes opinan que se trataba de una figura significada<sup>5</sup> o de alguien cuyo nombre era conocido por Marcos o incluso por sus lectores. Ya nos hemos encontrado con el mismo problema al examinar la expresión “cierto individuo de los presentes” en Mc 14,47; pero allí (aunque, a mi parecer, el personaje *no* era nadie conocido) al menos se podía recurrir a Juan, que identifica explícitamente como Simón Pedro al hombre que tiró de espada. Aquí no cabe tal recurso, aunque haya quienes ven en Juan un apoyo implícito. Alegan que, en ese evangelio, tras la petición de Jesús de que se deje marchar libremente a sus discípulos (18,8b-9), y después de haber sido él prendido y atado (18,12), se nos refiere que “seguían a Jesús Simón Pedro y otro discípulo” (18,15, i. e., el “discípulo amado”; cf. §27, *infra*). El joven de Marcos es identificado con este “otro discípulo” joánico, que a su vez lo ha sido con Juan, el hijo de Zebedeo (Gregorio, Ambrosio). Sin embargo, el modo en que va vestido el joven hace difícil defender esta teoría, cuando se recuerda al discípulo amado en la última cena. Además, el joven de Marcos huye desnudo, mientras que el discípulo amado está todavía con Jesús al pie de la cruz (Jn 19,26). Si acaso, el discípulo amado ideal, que permanece fiel en Juan, habría sido introducido como *contraste* frente a la imagen de discípulo representada por el joven desnudo.

La especulación en torno a la identidad del joven se ha centrado también en lo ligeramente que iba vestido. Si el personaje en cuestión fue sacado del sueño por el ruido de la multitud, tenía que haber estado durmiendo en las proximidades del lugar del arresto; por tanto, era alguien que vivía en Jerusalén. Una antigua identificación (debida a Epifanio) es con Santiago, el hermano del Señor, de quien se dice que estaba en Jerusalén en los días posteriores a la resurrección (Gál 1,18-19; 2,1.9; Hch 12,17; 15,13; 21,18). Más reciente es la conjetura de que se trataba de Juan Marcos, cuya madre, María, tenía una casa en Jerusalén (Hch 12,12).

<sup>5</sup> Por ejemplo, Dibelius, Taylor y Lohmeyer. Este último conjetura que era el testigo presencial garante de la tradición. Tal testigo sería la respuesta al argumento de que, por haberse quedado dormidos todos los discípulos, nadie podía saber lo que Jesús dijo al orar y que, por tanto, no se puede considerar histórica la escena de Getsemaní (p. 231, *supra*). Desarrollando el tema del testigo presencial y manteniendo su tesis de que el joven iba apropiadamente vestido (n. 4, *supra*), Saunderson considera probable que fuera uno de los peregrinos llegados con motivo de la pascua, que habían acampado en el monte de los Olivos. A mi juicio, esta reconstrucción, basada casi completamente en lo que *no* dice Marcos, pasa por alto el tema de la vergüenza, que es mucho más evidente en la huida *in puris naturalibus* de un aspirante a seguidor.

Si con “lo seguía” quiso decir el evangelista en 14,50 que el joven iba siguiendo a Jesús desde la última cena (!), entonces, según esta teoría, el hecho de fuera ligeramente vestido indicaría que vivía en la casa donde tuvo lugar ese acontecimiento y que la propietaria de ella era la madre de Juan Marcos (McIndoe) o incluso que el padre era “el dueño de la casa” del que habla Mc 14,14 (y propietario también del terreno donde aconteció el arresto: Nolle). De hecho, podemos considerar el fallo y rápida huida de Juan Marcos aquí como una anticipación de su posterior fallo y marcha en Hch 13,13, donde abandona a Bernabé y Saulo. Si llevamos la conjetura aún más lejos y consideramos que este Juan Marcos era el autor del evangelio de Marcos, entonces la inclusión del pasaje, aparte de un valioso dato biográfico, representa un acto de autoflagelación así como de ocultación de la propia identidad. En tal caso, considerando que “nobleza obliga”, Mateo y Lucas omitieron el lance para no crear embarazo al autor de la fuente utilizada por ellos. A mi juicio, estas hipótesis no son sino muestras de la gran capacidad de vuelo que tiene la fantasía.

### El joven como figura simbólica

Rechazando esos alardes de imaginación carentes de base evangélica, ha habido quienes (no menos imaginativamente) han recurrido para la identificación a otro pasaje de Marcos (16,5), donde, en el sepulcro de Jesús, diciendo a las mujeres que no se asusten, hay “*un joven* sentado a la derecha, *vestido* con una túnica blanca”. Las dos palabras que he puesto en cursiva traducen sendas voces griegas que aparecen en Marcos sólo en 14,50 y 16,5. Este detalle ha llevado a muchos estudiosos<sup>6</sup> a pensar que la referencia es al mismo joven (*neaniskos*) en ambos casos, sólo que en el sepulcro aparece vestido de nuevo, aunque no con la misma prenda (*sindōn* en 14,50, *stolē leukē* en 16,5). Ciertamente, no deja de ser significativo que *neaniskos* se encuentre en Marcos sólo en estos dos pasajes. Ahora bien, la palabra “vestido” (participio de *periballein*), aunque no figura en ningún otro lugar de Marcos, es la palabra normal para ir vestido (Mt 6,29; 25,36; Lc 23,11; Jn 19,2) y probablemente carecía de resonancia especial para el lector.

No hay a primera vista ninguna razón para ver en *neaniskos* en 14,51-52 otro significado que el de “ser humano joven”. Pero ¿y el *neaniskos* de 16,5?: ¿es un ser humano o un ángel? Mateo entendió la figura del sepulcro como angélica. Los dos hombres (*andres*) que se hallan en el sepulcro

<sup>6</sup> Por ejemplo, a Groff, J. Knox (?), McIndoe, M. W. Meyer, Schnellbacher, Scroggs, Vanhoye y Waetjen.

en Lc 24,4 son identificados como ángeles en 24,23. La prenda que lleva puesta el joven de Mc 16,5 es apropiada para una figura celestial, pues la misma designación griega se aplica a las vestiduras de los santos que están de pie ante el trono del Cordero en Ap 7,9. La frase inicial, “no os asustéis”, es similar a la habitual frase inicial del ángel-revelador bíblico: “no tengáis miedo” (*BBM*, 156-58). Aunque es complicada la angelología hebrea, en general los ángeles son considerados como varones y frecuentemente identificados con “los hijos de Dios”<sup>7</sup>. En Dn 8,15 (Teodoción) y 9,21, Gabriel tiene la apariencia de un hombre (*anēr*). En el código Sinaiticus de Tob 5,5.7.9(10), el arcángel es llamado *neaniskos*. El ángel que se aparece a la mujer de Menoaj en Jue 13,3 es descrito por Josefo (*Ant.* 5.8.2; §277) como un ser con la apariencia de un hermoso joven (*neanias*). El libro segundo de los Macabeos (3,26.33) retrata a las figuras celestiales que impiden a Heliodoro robar el tesoro del templo como jóvenes (*neanias*) de impresionante belleza<sup>8</sup>. Todo esto me induce a considerar que lo más probable es que Marcos estuviese pensando en un ángel al referirse a la figura del sepulcro en 16,5. Por tanto, parece bastante inverosímil la tesis de que un discípulo, tras huir desnudo en 14,51-52, ha encontrado nuevos vestidos y reaparecido en el sepulcro vacío para dar instrucciones en nombre de Jesús resucitado, constituyendo así un paradigma de discípulo con la fe renovada pese al fallo anterior.

Pero algunos estudiosos que identifican el *neaniskos* de Mc 14 con el *neaniskos* del Mc 16 recurren a otro simbolismo para interpretar uno o ambos aspectos del personaje. Por ejemplo, apuntan que, en el cap. 16, el joven ha tomado el aspecto triunfante de un mártir cristiano, engalanado con las vestiduras de los santos mártires de Ap 7,13-14<sup>9</sup>. Otros autores (Knox, Schnellbacher, Vanhoye) llegan a conjeturar que el joven representa a Jesús. En el plano de los hechos ordinarios, Jesús ha sido arrestado y va ya camino de su proceso y ejecución. Pero, vistos los acontecimientos con los ojos de la fe, sus captores son incapaces de retenerlo: el joven se escapa y ellos quedan sosteniendo un lienzo, en griego una *sindōn*, que es término que también empleará Marcos (15,46) para designar la prenda con la que Jesús será amortajado y que él dejará en el sepulcro tras su resurrección. (En realidad, Marcos nunca habla de que la *sindōn* quede en el sepulcro, y no se

<sup>7</sup> En Gn 6,1-4 los hijos de Dios se unen a mujeres terrenas y engendran hijos.

<sup>8</sup> Jenkins (“Young Man”, 238) se pregunta si tales personajes son ángeles o los Dioscuros. Pero aunque se tratara de estos últimos, ¿no serían de todos modos seres situados por encima de los simples mortales?

<sup>9</sup> De los tres personajes arrojados al horno de fuego ardiente en Dn 3,19-23, se dice que son *neaniskoi* en Dn 1,4; por otro lado, tanto *neaniskos* como *neanias* son aplicados a los hermanos martirizados en 2 Mac 7.

puede invocar Jn 29,6-7, porque el cuarto evangelista no emplea *sindōn*.) En el cap. 16, Jesús resucitado es representado simbólicamente una vez más como un joven, sólo que ahora aparece vestido con ropajes celestiales, al igual que el Jesús transfigurado de Mc 9,3 llevaba unas vestiduras que se habían vuelto blancas. En una variante gnóstica de este simbolismo entraría una distinción entre Cristo (el principio celestial) y Jesús (el caparazón terreno o la apariencia humana). Jesús sigue en manos de sus captores; pero el incidente del joven simboliza la escapatoria de Cristo, que no es crucificado. Schenke cree que la forma carpocraciana del *EvSM* puede representar este tipo de pensamiento, e Ireneo (*Adv. haer.* 1.26.1-2) refiere que Cerinto, quien estaba asociado con Carpócrates, sostenía tal teología.

Otra variante de la interpretación de Jesús como *neaniskos* se apoya en una tipología que relaciona a Jesús con el José veterotestamentario, que fue vendido por uno de sus hermanos (p. 784, *infra*). Ya los Padres de la Iglesia establecieron una conexión entre Mc 14,52 y Gn 39,12, donde se presenta a José escapando de la mujer de Putifar: “Pero él, dejando sus vestidos en las manos de ella, huyó”. Waetjen (“Ending”, 120) añade que el joven de Mc 16 es descrito situado en una posición digna (“en el lado derecho”) y vestido con una *stolē* blanca, lo que recuerda el modo en que el faraón honró a José y lo vistió con una *stolē* de gran calidad (Gn 41,42). Pasado el tiempo, José volvió a reunirse con sus hermanos, al igual que Jesús se reunirá con sus discípulos, que, en lenguaje posresurreccional, son sus hermanos (Mt 28,10; Jn 20,17). A. Farrer (*The Glass of Vision* [Londres; Dacre, 1948] 136-45) añade a la imagen el hecho de que un José (de Arimatea) dio sepultura a Jesús, como José de Egipto se la dio a Jacob/Israel. El problema que veo aquí es que algunas de estas imágenes son incompatibles (si Jesús es José, no tiene sentido que reciba sepultura de José) o muy tenues (estar sentado en el lado derecho de un sepulcro es difícilmente comparable con estar sentado a la derecha del Señor [Sal 110,1]). Además, no hay indicios en otros pasajes de que Marcos se interesara en establecer tal relación entre Jesús y José.

Algunos autores ven al joven no tanto como Jesús cuanto como el cristiano sometido a la iniciación bautismal en la comunidad marcana. Esto no se halla lejos de la atrevida proposición de B. Standaert (*L'évangile selon Marc* [París: Cerf, 1983]) de que todo el evangelio es una hagedá<sup>10</sup> cristiana para una liturgia pascual, con indicaciones temporales para la celebración (Mc 15,25.33.42; 16,1-2). En el seguimiento de Jesús, el iniciado era despojado de sus vestidos, entraba desnudo en el agua para ser bautizado, y

<sup>10</sup> Es decir, una narración con meditaciones del relato del éxodo, asociada con la Pascua judía.

al salir de ella se le ponía una vestidura blanca: el iniciado moría con Cristo y resucitaba con él (Scroggs y Groff). Pero, en desacuerdo con esto, Gourgues ("À propos", 675) objeta que el componente desnudamiento/ves-tición del bautismo por inmersión no está claramente atestiguado antes de 150 d. C., puesto que las referencias a él de 2 Cor 5,3 y Ef 4,22-24 son me-tafóricas. Y, cuando realmente se practica ese rito, el cristiano al que se le ad-ministra el bautismo queda despojado de sus vestidos para estar con Cristo, mientras que el joven de Mc 14 queda desnudo para alejarse de su lado<sup>11</sup>. Además, quien emerge después de ser bautizado es otro, cuya imagen co-rresponde a la de un recién nacido; pero, en Mc 14, la figura que represen-ta simbólicamente al seguidor aún por bautizar es ya la de un joven. Cabe preguntarse, por último, que, si Mc 14 encerraba un simbolismo cristiano positivo, ¿por qué Mateo y Lucas omitieron el pasaje? ¿Es posible que no entendiesen a Marcos? Quienes sostienen la interpretación bautismal se han visto animados por el descubrimiento del *EvSM* (p. 372, *supra*) como prue-ba de que un intérprete primitivo vio un simbolismo sacramental en el pa-saje. Indudablemente, en el *EvSM* hay alguna interpretación ritualista del joven; pero, allí, ese joven empieza en un sepulcro y, *después* de ser resucita-do, aparece con una *sindôn* que cubre su desnudez. ¿No resulta extraña una desnudez postbautismal? Además, ¿para la mentalidad del Marcos canóni-co, ¿hasta qué punto podía ser fiable como guía ese evangelio secreto con-

<sup>11</sup> M. Smith ("Clement" [1982] 457) hace la siguiente observación irónica: "Esta interpretación estaría muy bien si no pasara por alto un pequeño detalle: el joven abandonó a Cristo para ponerse a salvo". Meyer, por su parte, da la vuelta a la se-cuencia: al igual que sucede en el *EvSM* (inmediatamente después de Mc 10,34), el joven ha vestido antes su desnudez con el lienzo bautismal (*sindôn*), y ahora abando-na ese lienzo y huye, incapaz de seguir a Jesús en su pasión y muerte. (Pero, si en 14,51 se refiriese Marcos a un joven previamente mencionado, lógicamente no emplearía la expresión "cierto joven".) Además supone Meyer que el *neaniskos* de Mc 16,5 es el mismo joven, que ha reafirmado su compromiso bautismal y se ha puesto la ritual ves-tidura blanca. (Sin embargo, no hay una explicación satisfactoria de por qué Marcos ha pasado del término *sindôn*, que según la hipótesis en cuestión él ha empleado dos veces para el vestido bautismal, al término *stolê*, un cambio que oscurece la continui-dad de la imagen.) Como indican mis observaciones parentéticas, soy escéptico res-pecto a la tesis de Meyer, sobre todo en su interpretación de Marcos canónico. Creo que su sola validez sería como interpretación del *EvSM* si la forma completa de este apócrifo permitiera mucho más al lector seguir la continuidad del itinerario del joven como un discípulo simbólico que pasó por la conversión, el fallo ante la posibilidad del sufrimiento y la reconversión. Meyer ("Youth", 149) cita mi idea de que el discí-pulo amado joánico simboliza al cristiano y que, por tanto, es concebible que el *EvSM* desarrollase el mismo simbolismo en torno a la figura del *neaniskos*. La gran posibili-dad de que Juan sea el último de los evangelios canónicos, completado (con el cap. 21) quizá en fecha tan tardía como 110 d. C., constituiría entonces un argumento adi-cional para datar el *EvSM* y su desarrollo paralelo en la primera parte del siglo II.

fesadamente esotérico? Los que decían estar en posesión de un conoci-miento especial (gnósticos, ortodoxos o heterodoxos) solían explotar como fuentes de revelación los personajes menos relevantes de los evangelios: a menor conocimiento sobre ellos, mayor libertad creativa.

## Evaluación e interpretación sugerida

Con el debido respecto a la tradición invocada para la exégesis simbó-lica de Mc 14,51-52, coincido con Gnlika, Gourgues, Monloubou, Neiryneck, Pesch y, especialmente, Fleddermann en juzgarla muy ajena a lo que intentaba comunicar el evangelista. Tales interpretaciones simbólicas tienen muy poco en cuenta el contexto marcano de esos dos versículos (la escena del arresto) y la cuestión de la desbandada general. La huida del jo-ven tiene que considerarse paralela de la huida de los discípulos y, por tan-to, ignominiosa. (Véase también la huida en Mc 16,8.) En consecuencia, ese personaje no puede simbolizar a Cristo ni el modelo del iniciado cris-tiano. No hay nada de místico en este *neaniskos*, término con el que en Mt 19,20-22 es designado un aspirante a discípulo. Al decir de él que llevaba "cubierta con un lienzo su desnudez" se está preparando al lector para el desenlace, para cuando, abandonando el lienzo en manos de sus aprehen-sores, salga huyendo desnudo. Su intento de seguir a Jesús ilustra sobre su deseo de serle fiel y no huir como los otros. Pero Jesús ya advirtió en 14,38 a sus discípulos de que debían orar para no entrar en *peirasmos*, en la gran prueba que él mismo iba a tener que afrontar. El intento del joven de se-guir a Jesús en *peiramos* resulta un fracaso lamentable; porque, al ser pren-dido como él, es tal su deseo de escapar que pasa por la extrema vergüen-za de mostrarse desnudo. La suya es, pues, una huida aún más desesperada que la de los otros discípulos. Y su desnudez, lejos de tener un carácter po-sitivo, como en la interpretación simbólica, representa algo vitando, como en Mt 25,36; Jn 21,7; Sant 2,15; Ap 3,17; 16,15. La *sindôn* mencionada en el relato solía ser de fino tejido de lino y, por tanto, cara (Prov 31,24; Jue 14,12); si los lectores de Marcos sabían esto, que el joven la dejase atrás daba aún más fuerza a la descripción de la desesperada huida. El momen-to de la pasión de Jesús es una batalla escatológica con el mal. Ya Amós (2,16) avisa de lo que puede suceder a causa de las presiones del momen-to: "El más intrépido entre los valientes, huirá desnudo ese día"<sup>12</sup>. Si el más

<sup>12</sup> J. M. Ross ("Young") enumera cinco teorías sobre el joven, pero se inclina por la tesis (sostenida por Nineham, Hoskyns y Davey) de que fue citado un episodio con base real como cumplimiento de Am 2,16 (hebreo; los LXX tienen "se apresurará, perseguido").

intrépido puede tener tal reacción, ¿por qué sorprenderse de que haga lo mismo este seguidor en ciernes, no preparado para la prueba? Durante el ministerio, un aspirante a discípulo perdió todo su entusiasmo inicial y se fue al conocer las exigencias del discipulado (Mc 10,17-22); el fallo de este aspirante a discípulo al final de la vida de Jesús es aún mayor.

Antes, al examinar Mc 14,50, vimos el contraste irónico existente entre el comportamiento de los discípulos al comienzo del ministerio público, que dejan todo por seguir a Jesús, y su conducta en el arresto, cuando dejan a Jesús para huir. Aquí, con “el último discípulo”, la ironía es aún más incisiva. En Mc 10,28, Pedro se refirió a un modelo de discipulado elogiado por Jesús: “Lo hemos dejado todo y te hemos seguido”. Este joven lo deja literalmente todo para entregarse a la huida que lo aleja de Jesús. Ni Mateo ni Lucas se sintieron capaces de llegar a tal mordacidad. Si en 16,5, con el empleo de *neaniskos*, pretendió Marcos que sus lectores recordasen la figura designada también de ese modo en 14,51-52, fue para establecer un contraste. El Jesús al que el último discípulo abandonó de manera vergonzosa, dejándolo solo al afrontar su hora del arresto y la ejecución, en 16,5-6 es servido por un ángel que proclama su victoria sobre la muerte.

*(La bibliografía para este episodio se encuentra en §12, parte 2ª.)*

## §16

### Análisis general de las tres partes del prendimiento de Jesús

En la anterior sección de ANÁLISIS (§11), me centré en los distintos enfoques con que ha sido interpretada la escena de la oración en Getsemaní. Eso se debió en buena medida a mi deseo de ofrecer a los lectores una muestra de la increíble diversidad de opiniones eruditas, poniendo de ese modo en evidencia lo vano que sería cualquier intento por mi parte de producir una nueva reconstrucción del RP “original”. Pero, además, la escena de la oración en Getsemaní es complicada, y su composición exigía una confrontación de pareceres. Aquí se necesita mucho menos de todo eso, no sólo porque en adelante pienso abstenerme de ofrecer en detalle toda la gama de opiniones de los especialistas, sino porque hay un mayor consenso en el arresto. Por el momento, veamos esta escena como consistente en dos componentes básicos: I. El encuentro inicial (Mc 14,43-46) y II. Incidentes asociados al arresto (Mc 14,47-52)<sup>1</sup>. ¿Cómo fueron compuestos? Empezaré considerando varias teorías propuestas, tras lo cual procederé a examinar los elementos comunes existentes en los cuatro evangelios como posibles indicios de tradición más antigua.

#### A. Teorías sobre la composición

*Componente I (Mc 14,43-46).* Taylor (*Mark*, 658) atribuye este componente a la Fuente A, que es una narración secuencial, mientras que asigna el componente II a la Fuente B, consistente en dos textos separados

<sup>1</sup> Doy los versículos de Marcos porque muchos de los análisis sólo se refieren a este evangelio. En el COMENTARIO separé el relato sobre la huida del joven desnudo (14,51-52) como parte 3ª, por la abundancia de la literatura en torno a él y por la extensión que requería su estudio.



añadidos por Marcos. Aunque la mayor parte de los especialistas no están de acuerdo con Taylor en el entendimiento de esas fuentes ni en su origen, hay una abundante coincidencia en que una buena porción de I es de origen premarcano, ya se considere procedente de la tradición o de una fuente. Dos textos originan discrepancias. El primero es el inicio del v. 43. ¿Comienza allí el RP, sin conexión con todo lo anterior?<sup>2</sup> ¿O figuraba ya en la supuesta fuente algo de la oración en Getsemaní?<sup>3</sup> ¿O bien seguía de inmediato la escena del arresto a la última cena (como en Juan), con sólo una referencia geográfica de transición para situar a Jesús en Getsemaní (elementos de Mc 14,26 y 32)? Un estadio más avanzado de esta tesis sería que la escena del arresto seguía a ciertos elementos de la última cena, que a su vez era compuesta<sup>4</sup>. ¿O seguía la escena del arresto a la conspiración de Judas con las autoridades judías, descrita en Mc 14,1-2.10-11?<sup>5</sup> El segundo punto de divergencia de opiniones es el acuerdo del beso de Judas como señal en el v. 44 (ausente de Lucas) y la acción de besar en el v. 45 (ausente de Juan). Doeve omite el v. 44, y Finegan también el siguiente; pero la mayoría de los estudiosos conservan la unidad premarcana del contenido de 44-46 (p. ej., Bultmann, Gnllka, Lohmeyer, Linnemann, Schneider, Schweitzer, Taylor). Dibelius expresa un juicio muy digno de mención: “El arresto de Jesús es descrito de un modo especialmente creíble”. Pero BHST (p. 268) habla de “un relato coloreado por la leyenda en el tema de la traición mediante un beso”. Conviene recordar que, ya a mediados del siglo I, Pablo conocía una tradición anterior que hablaba de “la noche en que él [Jesús] fue entregado” (1 Cor 11,23), entrega que, como mínimo, lleva implícito el arresto.

*Componente II (Mc 14,47-52).* Aquí hay menos coincidencia entre los especialistas. Unos cuantos, como Finegan (*Überlieferung*, 71-72), asignan a la tradición más antigua sólo la huida referida en el v. 50. Linnemann (*Studien*, 41-52) cree que, aunque nada de este componente pertenece al relato del arresto propiamente dicho, el evangelista introdujo aquí otros materiales premarcanos, como apotegmas biográficos en los vv. 48.49b y fragmentos relativos a oposición y huida en los vv. 47.50.51-52. Schnei-

<sup>2</sup> Entonces habría que postular que Marcos añadió frases de enlace, p. ej., “mientras todavía estaba él hablando”, quizá suprimiendo al mismo tiempo la frase inicial en la fuente.

<sup>3</sup> Véase §11, acerca de los que atribuyen parte de la oración a la fuente.

<sup>4</sup> Según Bultmann (BHST, 268-69), seguía a 14,27-31: las predicciones acerca de los discípulos y Pedro. Tales predicciones podrían haber figurado originariamente en la última cena.

<sup>5</sup> Cf. Linnemann (*Studien*, 48-49), que excluye 14,11b y opina que Judas llegó al lugar del arresto con las autoridades mencionadas en esos versículos anteriores.

der (“Verhaftung”, 201-5) difiere de Linnemann en ciertos detalles, pero también ve 14,47-52 como una mezcla de materiales que originariamente no tenían que ver entre sí ni formaban parte de la secuencia premarcana del arresto. Gnllka (*Markus II*, 267) conecta los vv. 47 (la agresión con la espada) y 50-52 (la huida, incluida la del joven desnudo) con el relato premarcano del arresto<sup>6</sup>. Así pues, como en la escena de la oración en Getsemaní, una comparación de opiniones eruditas pone en evidencia que determinar con alguna precisión la fuente premarcana no está al alcance de nuestros métodos. En particular, a mi juicio, son débiles los argumentos que presenta Linnemann contra la unidad del material de 14,47-52; por ejemplo, el que hiera con la espada queda anónimo, pese a que Lucas fue identificado como uno de los Doce; que las autoridades no reaccionan ni castigan al agresor; que la declaración de Jesús de que enseñaba día tras día en el templo no está corroborada por el relato marcano del ministerio, o que la huida de todos es desmentida por el joven que va siguiendo a Jesús. Todas estas alegaciones carecen de verdadero peso a la luz de una investigación moderna y minuciosa. ¿Pueden realmente considerarse incoherencias en un relato ágil, casi impresionista, como el que nos ha dejado Marcos? Scroggs (KKS, 511) y Mazzucco (“Arresto”) tienen mucha razón al poner en duda el valor probatorio de estas supuestas incoherencias.

## B. Elementos comunes de los evangelios

Procedamos ahora a una labor más provechosa: buscar elementos comunes de los evangelios que pueden haber llegado independientemente a los respectivos evangelistas. No hay virtualmente ninguna razón para pensar que Marcos sea la fuente del relato de Juan, pues los dos evangelios coinciden solamente en la presencia de Judas y de un grupo venido a prender a Jesús y en el incidente de la espada<sup>7</sup>. Hay muchas razones para pen-

<sup>6</sup> Viviano (“High”, 72) separa la agresión con la espada (v. 47) de los versículos que la rodean. En su opinión, ese texto no pertenece al estrato más antiguo del RP, pero tampoco es una libre composición marcana. Viviano intenta probar esto último apuntando hacia ciertos *hapax legomena* como “sacando una espada”, “hiriendo a” y “cortándole la oreja”. A mi parecer, esta tesis no es convincente: Marcos está refiriendo aquí una acción no descrita hasta ahora en su evangelio, por lo cual ha tenido que emplear un lenguaje no utilizado previamente.

<sup>7</sup> Sabbe dedica su artículo “Arrest” a refutar la tesis de Dauer de que Juan se sirvió de una fuente prejoánica escrita que había recibido influencia oral de los evangelios sinópticos (una tesis con la que tampoco yo estoy de acuerdo). Argumenta que la influencia sinóptica fue directamente a Juan y no a la fuente joánica. Pero, en ese artículo, Sabbe sólo está suponiendo, no probando, la influencia sinóptica, la cual, a mi entender, es más que dudosa (cf. pp. 126-138, *supra*). Por ejemplo, tanto en Marcos

sar que Mateo utilizó Marcos pero complementó el relato con elementos que tienen paralelos funcionales en Lucas. Ya he indicado en el COMENTARIO por qué considero probable que el relato básico lucano sea el marciano con cambios que abrevian el encuentro inicial y amplían los eventos subsiguientes<sup>8</sup>. Sin embargo, las coincidencias de Lucas con Mateo sugieren que ambos evangelistas tuvieron acceso a desarrollos (¿orales?) del relato no perceptibles en Marcos (Soards). Imbuido de esta idea, señalaré los puntos siguientes:

*Componente I* (Encuentro inicial: Mc 14,43-46 y par.) Los cuatro evangelios comparten dos temas básicos. El primero de ellos es la aparición de Judas con un grupo de arresto autorizado por las autoridades judías. La referencia lucana de que los jefes de los sacerdotes fueron en persona al monte de los Olivos se origina probablemente al mezclar Lucas el episodio del arresto con el episodio del encuentro de Jesús con uno más jefes de los sacerdotes, encuentro que los otros evangelios sitúan después del prendimiento, cuando Jesús ha sido conducido de vuelta a Jerusalén. Hay entre los evangelios otras diferencias menores, relativas a la composición del grupo llegado para el arresto y a los que autorizaron la acción contra Jesús. Sólo Juan menciona la presencia de tropas romanas, y en el COMENTARIO he encontrado imposible decidir sobre la antigüedad o la historicidad de tal dato.

El segundo tema compartido es la identificación de Jesús. En los sinópticos la efectúa Judas con un beso; en Juan, Jesús se identifica a sí mismo, haciendo que el grupo de arresto retroceda ante él y caiga al suelo. La identificación joánica es seguramente una dramatización del poder del nombre que Jesús posee: "Yo soy". Algo con cierta semejanza al relato de Marcos podría subyacer a la dramatización joánica (nótese "él es" en Mc 14,44); pero la versión marcana, con su también dramático beso de Judas, seguramente experimentó algún desarrollo por su parte. Mateo y Lucas coinciden frente a Marcos en presentar a Jesús hablando como reacción al beso. La diferencia en sus respectivas formulaciones significa que, cada uno por su lado, ambos atestiguan que la narración y el desarrollo de esta escena continuaron con independencia de la versión que Marcos había puesto por escrito.

(15,16) como en Juan (18,3) aparece una cohorte de soldados romanos; pero las circunstancias son distintas, y la coincidencia puede explicarse mejor como dos diferentes reflejos de la tradición preevangélica que como una utilización de Marcos por Juan acompañada de cambios drásticos (tesis de Sabbe).

<sup>8</sup> Me pongo del lado de Creed, Finegan, Fitzmyer, Schmid, Schneider y Soards, frente a Green, Grundmann, Rehkopf, Rengstorf y Taylor, quienes piensan que Lucas empleó para esta escena una fuente ajena a Marcos.

*Componente II* (Incidentes asociados al arresto: Mc 14,47-52 y par.) Los cuatro evangelios tienen en común el corte de la oreja al sirviente, y hay una buena razón para pensar que se trata de un detalle antiguo. El hecho de que Mateo, Lucas y Juan, en formulaciones independientes, presenten a Jesús expresando un comentario negativo sobre la acción indica que los cristianos consideraban este incidente desconcertante, e incluso escandaloso, al ser identificado el agresor como un discípulo. Tanto la idea de Schneider ("Verhaftung", 202) de que el episodio del ataque con la espada era narrado en un principio para eximir de culpa a los discípulos (uno, al menos, al menos, había salido en defensa de Jesús), como la conjetura de que es una adición marcana destinada a poner de relieve una vez más la falta de entendimiento de los discípulos, tropiezan con obstáculos considerables. Como he subrayado en el comentario, el agresor, tal como narra Marcos el episodio, probablemente no era un discípulo (y ésta parece ser la tradición más antigua); además, el Jesús marciano no hace ningún comentario que justifique o repruebe la acción. (La identificación del agresor es una nueva muestra del continuo desarrollo del relato más allá de Marcos.) El incidente puede ser un desconcertante recuerdo que figuraba en la tradición primitiva y que adquirió importancia teológica. ¿Hay alguna razón de peso para suponer que originariamente no formaba parte del relato del arresto, cuando difícilmente podría encajar fuera de él?

Otro incidente asociado es el breve discurso con el que Jesús protesta de que el arresto no era necesario, puesto que con frecuencia él había enseñado públicamente en el templo. En Juan, la escena del arresto carece de ese discurso, que, sin embargo, es pronunciado poco después ante Anás (18,20-22). Con palabras diferentes, reaparece allí el tema de la enseñanza pública y frecuente en el templo. Por tanto, en la tradición cristiana primitiva, tal argumentación de Jesús constituía un desarrollo temprano destinado a subrayar lo justo de su causa. A diferencia del incidente de la espada, este discurso de defensa no contiene nada que ayude a situarlo de manera precisa, y las tradiciones sinóptica y joánica han optado por distintos lugares del RP. Otro aspecto común es que las palabras de Jesús explican la *necesidad* de lo que está sucediendo<sup>9</sup> para que se cumpla lo dicho de antemano por aquello o aquel que está dotado de autoridad divina: las Escrituras, en Marcos/Mateo, y la palabra de Jesús mismo en Juan<sup>10</sup>. Los primeros cristianos, obviamente, se agarraron a la explicación escriturística.

<sup>9</sup> Empleo la expresión "lo que está sucediendo" porque los evangelios difieren respecto a qué representa el cumplimiento: si la traición o el arresto.

<sup>10</sup> Lucas no tiene aquí el tema del cumplimiento de la Escritura, sino antes, en la discusión que conduce a la referencia a las dos espadas (22,37-38).

ca. Sin duda, un judío piadoso como Jesús habría reflexionado con recurso a las Escrituras sobre el giro estaban tomando los acontecimientos. Pero no hay modo de saber con seguridad en qué punto lo hizo ni cuándo introdujeron los cristianos esa reflexión en sus relatos.

El componente II termina con la huida de los discípulos (Marcos/Mateo) o su libre marcha pactada por el todopoderoso Jesús (Juan). Esta imagen ofrecida por el cuarto evangelista refleja su teología, del mismo modo que la ausencia de esta escena en Lucas refleja la poca disposición de Lucas, constante a lo largo de su evangelio, a referir nada que pudiera deslustrar la memoria de los discípulos. La mayor parte de los críticos no encuentran motivo para dudar de que esto pertenezca a la más antigua tradición del RP, y de hecho no hay razón para ello<sup>11</sup>. Es claro que Marcos desarrolló una teología del discipulado meditando sobre el significado de este y otros fallos de los discípulos; pero esa teología no habría tenido ninguna credibilidad si hubiera cundido la idea o el conocimiento de que ellos permanecieron con Jesús en sus últimas horas.

En el COMENTARIO I traté separadamente (como parte 3<sup>a</sup>: Huida de un joven desnudo) una escena que sólo se encuentra en Mc 14,51-52. La huida de todos los discípulos forma en Marcos una inclusión irónica con la llamada que reciben de Jesús al comienzo del ministerio público y con su valiente aunque ingenua promesa, en el inicio del RP, de serle siempre fieles. El joven que iba siguiéndolo era un aspirante a discípulo —de hecho, el último discípulo—, y por eso su vergonzosa huida desnudo viene a ser como la culminación del fallo de los seguidores de Jesús. Esta visión de ellos fue omitida por Mateo y Lucas a causa, probablemente, de su excesiva dureza. Sin embargo, a los miembros de la comunidad de Marcos, el grave fallo de los discípulos les ofrecía un medio de entender sus propios fallos en el seguimiento de Jesús durante los períodos de sufrimiento (y quizá de persecución), sobre todo porque, en esa referencia poco brillante sobre sus predecesores, encontraban la promesa implícita de que quienes fallasen podían ser reunidos de nuevo en el rebaño de Jesús (Mc 14,28; 16,7).

No veo modo de saber con certeza si el incidente del joven tenía orígenes premarcanos ni, naturalmente, tampoco de probar su historicidad.

<sup>11</sup> Pesch (*Markus* II, 403) enumera puntos que él considera históricos: Judas llegó de parte del sumo sacerdote y, mediante la señal de un beso, entregó a Jesús al grupo de arresto, que lo prendió. En un momento de confusión, le fue cortada una oreja a un sirviente del sumo sacerdote. Jesús expresó su protesta. Los discípulos huyeron, como hizo cierto joven. Parrish ("Defence") se queda prácticamente solo en la defensa de la fidelidad de los Once, al poner en duda la historicidad de su huida en Mc 14,50.

La huida de todos los discípulos, incluido el más conocido de ellos, no habría podido ser inventada sin que levantase protestas; pero quizá no sea válido este argumento en el caso de un personaje tan desconocido y aislado. Para la sensibilidad moderna, la creación sin fundamento histórico de un incidente especialmente vergonzoso sería inconcebible. De cualquier modo, lo más recomendable en lo relativo a este joven es adoptar una postura discreta en todos los sentidos, dejándolo envuelto en misterio, por lo menos.

## ACTO II

JESÚS ANTE LAS AUTORIDADES JUDÍAS  
(Mc 14,53-15,1; Mt 26,57-27,10;  
Lc 22,54-23,1; Jn 18,12-28A)

*ESCENA PRIMERA:*

*Proceso/interrogatorio  
por las autoridades judías  
(Mc 14,53-64; Mt 26,57-66;  
Lc 22,54-55.66-71; Jn 18,12-25)*

*El acto II del relato de la pasión describe cómo Jesús, llevado a presencia del sumo sacerdote (y otras autoridades), fue procesado/interrogado, y cómo sus respuestas causaron su entrega al gobernador romano. En conexión con el proceso/interrogatorio de Jesús hubo un escarnio por parte de las autoridades o de guardias judíos, tres negaciones de Pedro y un intento de Judas de devolver a las autoridades judías el precio de sangre inocente.*

## Bibliografía de sección: El proceso/interrogatorio judío de Jesús (§18-24)

Algunos escritos estudian el proceso bajo la rúbrica "Proceso y muerte de Jesús", convirtiéndose así en estudios generales del RP; por eso los incluí en §3, *supra*. La bibliografía para el proceso romano de Jesús se encuentra en §30, *infra*; pero los trabajos que comprenden los procesos judío y romano son mencionados aquí. La subdivisión en cinco partes de esta bibliografía aparece indicada en la lista de contenido inmediatamente precedente.

### Parte 1ª: Estudios generales de los procedimientos legales contra Jesús

- ABRAHAMS, I., "The Tannaitic Tradition and the Trial Narratives", en *Studies in Pharisaism and the Gospels*, 2 vols. (Cambridge Univ., 1917-24) II, 129-37.
- AGUIRRE, R., "Los poderes del Sanhedrín y notas de crítica histórica sobre la muerte de Jesús", *Estudios de Deusto* 30 (1982) 241-70.
- AICHER, G., *Der Prozess Jesu* (Kanonistische Studien und Texte 3; Bonn: Schroeder, 1929).
- ARON, R., "Quelques réflexions sur le procès de Jésus", *LumVie* 20 (101; 1971) 5-17.
- BAMMELL, E., "Die Blutgerichtsbarkeit in der römischen Provinz Judäa vor dem ersten jüdischen Aufstand", *JJS* 25 (1974) 35-49.
- , "Ex illa itaque die consilium fecerunt...", en *TJCSM* 11-40 (sobre Jn 11,47-53).
- , "Der Tod Jesu in einer 'Toledoth Jeschu'-Überlieferung", *ASTI* 6 (1967-68) 124-31.
- , (ed.), *The Trial of Jesus - Cambridge Studies in Honour of C.F.D. Moule* (SBT, 2ª serie 13; Londres: SCM, 1970).
- BARTON, G. A., "On the Trial of Jesus before the Sanhedrin", *JBL* 41 (1922) 205-11.
- BARTSCH, H.-W., "Wer verurteilte Jesus zum Tode?", *NovT* 7 (1964-65), 210-16. Respuesta a Winter y Stauffer.
- BEAVIS, M. A., "The Trial before the Sanhedrin (Mark 14:53-65): Reader Response and Greco-Roman Readers", *CBQ* 49 (1987) 581-96.
- BEILNER, W., "Prozess und Verurteilung Jesu", *Christus und die Phariseer* (Viena: Herder, 1959) 235-38.

- BENOIT, P, "Jesus before the Sanhedrin", en *BJG* I, 147-66 Original frances en *Angelicum* 20 (1943) 143-65
- , "The Trial of Jesus", en *BJG* I, 123-46 Original frances en *VInt* (feb 1940) 200 13, (marzo 1940) 372-78, (abril 1940) 54 64
- BESNIER, R, "Le proces du Christ", *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis, Revue d'Historie du Droit* 18 (1950) 191-209
- BETZ, O, 'Jesus and the Temple Scroll', en J H Charlesworth (ed), *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (Nueva York Doubleday, 1992) 75-103, esp 79-91 sobre la aplicacion legal de la crucifixion entre los judios, por blasfemia
- , "Probleme des Prozesses Jesu", *ANWR* II/25 1 (1982) 565-647
- BICKERMANN, E, "Utilitas Crucis Observations sur les recits du proces de Jesus dans les Evangiles canoniques", *RHR* 112 (1935) 169-241 Reimpreso con un *Postscriptum* en E J Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History*, 3 vols (Lei den Brill, 1976-86) III, 82-138
- BISEK, A C, *The Trial of Jesus Christ* (Chicago Progressive Press, 1925)
- BLINZLER, J, 'Geschichtlichkeit und Legalitat des judischen Prozesses gegen Jesu', *Stimmen der Zeit* 147 (1950-51) 345-57
- , "Probleme um den Prozess Jesu", *BibLit* 35 (1961-62) 204-21
- , *Der Prozess Jesu* (Regensburg Pustet, 1969) Para una trad inglesa de la 2ª ed, mucho mas breve, vease Blinzler, *Trial*
- , "Das Synedrium von Jerusalem und die Straffprozessordnung der Mischna", *ZNW* 52 (1961) 54-65
- , *The Trial of Jesus* (de la 2ª ed alemana, Westminster, MD Newman, 1959) Vease Blinzler, *Prozess*
- BOWKER, J W, "The Offence and Trial of Jesus", en *Jesus and the Pharisees* (Nueva York Cambridge, 1973) 42-52
- BRANDON, S G F, "The Trial of Jesus", *History Today* 16 (1966) 251 59
- , *The Trial of Jesus of Nazareth* (Londres Batsford, 1968)
- BRAUMANN, G, "Markus 15,2-5 und Markus 14,55-64", *ZNW* 52 (1961) 273-78
- BROER, I, "Des Prozess gegen Jesus nach Matthaus", en *PGJK* 84-110
- BRUCE, F F, "The Trial of Jesus in the Fourth Gospel", en R T France / D Wenham (eds), *Gospel Perspectives Studies of History and Tradition in the Four Gospels*, 2 vols (Sheffield JSOT, 1980-81) I, 7-20
- BUCHSEL, F, "Die Blutgerichtsbarkeit des Synedrions", *ZNW* 30 (1931) 202-10
- , "Noch Einmal Zur Blutgerichtsbarkeit des Synedrions", *ZNW* 33 (1934) 84-87 Es una respuesta a Lietzmann, "Bemerkungen II"
- BURKILL, T A, "The Competence of the Sanhedrin", *VC* 10 (1956) 80-96
- , "The Condemnation of Jesus a Critique of Sherwin-White's Thesis", *NovT* 12 (1970) 321 42
- , "The Trial of Jesus", *VC* 12 (1958) 1-18
- BURKITT, F C, "Review *Der Prozess Jesu* by H Lietzmann", *JTS* 33 (1931-32) 64-66
- BUSS, S, *The Trial of Jesus Illustrated from Talmud and Roman Law* (Londres SPCK, 1906)
- CAMPBELL, W A, *Did the Jews Kill Jesus? and the Myth of the Resurrection* (Nueva York Peter Eckler, 1927)
- CANTINAT, J, "Jesus devant le Sanhedrin", *NRT* 75 (1953) 300-8
- CATCHPOLE, D R, "The Problem of the Historicity of the Sanhedrin Trial", en *TJCSM* 47-65
- , *The Trial of Jesus* (Studia Post-Biblica 18, Leiden Brill, 1971)

- CHANDLER, W M, *The Trial of Jesus from a Lawyer's Standpoint*, 2 vols (Nueva York Empire, 1908)
- CHEEVER, H M, "The Legal Aspects of the Trial of Christ", *BSac* 60 (1903) 495-509
- COHN, H, *The Trial and Death of Jesus* (Nueva York Harper & Row, 1967)
- COOKE, H P, "Christ Crucified - And By Whom?", *HibJ* 29 (1930-31) 61-74
- DABROWSKI, E, "The Trial of Jesus in Recent Research", en *StEv* IV, 21-27
- DANBY, H, "The Bearing of the Rabbinical Criminal Code on the Jewish Trial Narratives in the Gospels", *JTS* 21 (1920) 51-76
- DAUER, A, "Spuren der (synoptischen) Synedrionsverhandlung im 4 Evangelium - Das Verhaltnis zu den Synoptikern", en *DJS* 307-40
- DELORME, J, "Le proces de Jesus ou la parole risquee (Lc 22,54-23,25)", *RechSR* 69 (1981) 123-46
- DERRET, J D M, "The Trial of Jesus and the Doctrine of Redemption", en *Law in the New Testament* (Londres Darton, Longman & Todd, 1970) 389-460
- DODD, C H, "The Historical Problem of the Death of Jesus", en *More New Testament Studies* (Grand Rapids Eerdmans, 1968) 84-101
- DOERR, F, *Der Prozess Jesu in rechtsgeschichtlicher Beleuchtung* (Berlin Kohlhammer, 1920)
- DONAHUE, J R, *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark* (SBLDS 10, Missoula Scholars, 1973)
- , "Temple, Trial, and Royal Christology (Mc 14,53-65)", en *PMK* 61-79
- DORMEYER, D, "Die Passion Jesu als Ergebnis seines Konflikts mit fuhrenden Kreisen des Judentums", en *GVMF* 211-38
- DRUCKER, A P, *The Trial of Jesus from Jewish Sources* (Nueva York Bloch, 1907)
- EASTON, B S, "The Trial of Jesus", *AJT* (1915) 430-52
- EBELING, H J, "Zur Frage nach Kompetenz des Synhedrion", *ZNW* 35 (1936) 290-95 Critica de Buchsel
- FIEBIG P, "Der Prozess Jesu", *TSK* 104 (1932) 213-28
- FLUSSER, D, "A Literary Approach to the Trial of Jesus", *Judaism* 20 (1, 1971) 32-36
- FRANCE, R T, 'Jesus devant Caiphe', *Hokhma* 15 (1980) 20-35
- FRICKE, W, *The Court-Martial of Jesus* (Nueva York Grove Weidenfeld, 1990) Ed alemana (*Standrechtlich gekreuzigt*), 1986 Vease recension de A Kolping, *Theologische Revue* 83 (1987) 265-76
- GARNSEY, P, "The Criminal Jurisdiction of Governors", *JRS* 58 (1968) 51-59
- GERHARDSSON, B, "Confession and Denial before Men Observations on Matt 26 57-27 21", *JSNT* 13 (1981) 46-66
- GNILKA, J, "Die Verhandlungen vor dem Synhedrion und vor Pilatus nach Markus 14,53-15,5", *EKKNT Vorarbeiten* 2 (1970) 5-21
- GOGUEL, M, "A propos du proces de Jesus", *ZNW* 31 (1932) 289-301 Respuesta a Lietzmann
- GOLDIN, H E, *The Case of the Nazarene Reopened* (Nueva York Exposition, 1948)
- GOODENOUGH, E R, *The Jurisprudence of Jewish Courts in Egypt Legal Administration by the Jews under the Early Roman Empire as Described by Philo Judaeus* (New Haven Yale, 1929), esp 1-29
- GORMAN, R, *The Trial of Christ a Reappraisal* (Huntington, IN Our Sunday Visitor, 1972)
- GRANT, F C "On the Trial of Jesus [P Winter] A Review Article", *Journal of Religion* 44 (1964) 230-37
- GRUPE D'ENTREVERNES, "Analyse de la veridiction Procès de Jesus devant le Sanhedrin (Marc 14,55-65)", *Sémiotique et Bible* 27 (1982) 1-11

- GRUNDMANN, W, "The Decision of the Supreme Court to Put Jesus to Death (John 11 47-57)", *JPHD* 295-318
- HASLER, V, "Jesu Selbstzeugnis und das Bekenntnis des Stephanus vor dem Hohen Rat", *Schweizerische Theologische Umschau* 36 (1966) 36-47
- HAUFE, G, "Der Prozess Jesu im Lichte der gegenwertigen Forschung", *Die Zeichen der Zeit* 22 (1968) 93-101
- HERRANZ MARCO, M, "El proceso ante el Sanhedrin y el ministerio publico de Jesus", *EstBib* 34 (1975) 83-111, 35 (1976) 49-78, 187-221, 36 (1977) 35-55
- HILL, D, "Jesus before the Sanhedrin - On What Charge", *IBS* 7 (1985) 174 86
- HOLZMEISTER, U, "Zur Frage der Blutgerichtsbarkeit des Synedrums", *Biblica* 19 (1938) 43-59, 151-74
- HORBURY, W, "The Trial of Jesus in Jewish Tradition", en *TJCSM* 102-21
- HUSBAND, R W, *The Prosecution of Jesus* (Princeton Univ, 1916)
- IMBERT, J, *Le proces de Jesus* (Qui sais-je? 1896, Paris Presses Universitaires, 1980)
- , "Le proces de Jesus", *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 19 (1986) 53 66
- INNES, A T, *The Trial of Jesus Christ a Legal Monograph* (Edimburgo Clark, 1899)
- ISORNI, J, *Le vrai proces de Jesus* (Paris Flammarion, 1967)
- JAUBERT, A, "Les seances du Sanhedrin et les recits de la passion", *RHR* 166 (1964) 143-69, 167 (1965) 1-33
- JEREMIAS, J, "Zur Geschichtlichkeit der Verhors Jesu von dem Hohen Rat", *ZNW* 43 (1950-51) 145-50
- Judaism* 20 (1, 1971) Numero dedicado a su totalidad al tema "El proceso de Jesus a la luz de la historia" Contiene breves articulos de J Blinzler, S G F Brandon, H Cohn, D Flusser, R M Grant y S Sandmel
- JUEL, D, *Messiah and Temple The Trial of Jesus in the Gospel of Mark* (SBLDS 31, Missoula Scholars, 1977)
- KAMELSKY, J, "Uber den Prozess und die Lehre Jesu", *Internationale Dialog Zeitschrift* 3 (1970) 149-62
- KASTNER, K, *Jesus vor dem Hohen Rat* (Breslau Goehlich, 1929)
- KEMPTHORNE, R, "Anti-Christian Tendency in pre-Markan Traditions of the Sanhedrin Trial", en *StEv* VII, 283-85
- KENNARD, J S, JR, "The Jewish Provincial Assembly", *ZNW* 53 (1962) 25-51
- KERTELGE, K (ed), *Der Prozess gegen Jesus* (QD 112, Friburgo Herder, 1988) Abreviado como *PGJK*
- KILPATRICK, G D, *The Trial of Jesus* (Londres Oxford, 1953)
- KLÖVERKORN, P B, "Jesus vor der judischen Behorde", *BZ* 9 (1911) 266-76
- KOCH, W, *Der Prozess Jesu* (Koln Kiepenheuer & Witsch, 1966)
- , *Zum Prozess Jesu Mit Beiträgen von J Blinzler, G Klein, P Winter* (Weiden Kr Koln Der Lowe, 1967)
- KOSMALA, H, "Der Prozess Jesu", *Saat auf Hoffnung* 69 (1932) 25-39
- KREMER, J, "Verurteilt als König der Juden" - verkündigt als 'Herr und Christus', *BibLit* 45 (1972) 23-32
- LAPIDE, P E, "Jesu Tod durch Romerhand", en *GVMF* 239-55
- , *Wer war schuld an Jesus Tod?* (Gutersloh Mohn, 1987)
- LEGASSE, S, "Jesus devant le Sanhedrin Recherche sur les traditions evangeliques", *RTL* 5 (1974) 170-97
- LENGLE, J, "Zum Prozess Jesu", *Hermes* 70 (1935) 312-21
- LEROUX, M, "Responsabilites dans le proces du Christ", *Cahiers Sioniens* I (1947) 102-21

- LIETZMANN, H, "Bemerkungen zum Prozess Jesu", *ZNW* 30 (1931) 211-15, "Bemerkungen zum Prozess Jesu", *ZNW* 31 (1932), 78-84 Tambien en *LKS* II, 264-68, 269-76
- , "Des Prozess Jesu", *SPAW* XIV Philos-Hist Klasse (1931) 313-22 Tambien en *LKS* II, 251-63
- LOHSE, E, "Der Prozess Jesu Christi", en G Kretschmar / B Lohse (eds), *Ecclesia und Res Publica* (K D Schmidt Festschrift, Gottinga Vandenhoeck & Ruprecht, 1961) 24-39 Reeditado en su *Die Einheit des Neuen Testaments* (Gottinga Vandenhoeck & Ruprecht, 1973) 88-103
- MCLAREN, J S, *Power and Politics in Palestine* (JSNTSup 63, Sheffield JSOT, 1991), esp 88-101 sobre el proceso de Jesus
- MCRUER, J C, *The Trial of Jesus* (Londres Blandford, 1965)
- MAIER, P L, "Who Was Responsible for the Trial and Death of Jesus?", *CT* 18 (1973-74) 806-9
- , "Who Killed Jesus?", *CT* 34 (1990) 16-19
- MANTEL, H, *Studies in the History of the Sanhedrin* (Cambridge, MA Harvard, 1961), esp 254-90
- MASSENET, J, "Sanhedrin", *DBSup* 11 (1991), cols 1353-1413
- MATERA, F J, "Luke 22,66-71 Jesus before the *Presbyterion*", *ETL* 65 (1989) 43-59
- , "The Trial of Jesus Problems and Proposals", *Interpretation* 45 (1991) 5-16
- MEYER, F E, "Einige Bemerkungen zur Bedeutung des Terminus 'Synhedrin' in dem Schriften des Neuen Testaments", *NTS* 14 (1967-68) 545-51
- MILLAR, F, "Reflections on the Trials of Jesus", en P R Davies / R T White (eds), *A Tribute to Geza Vermes Essays on Jewish and Christian Literature and History* (Journal for the Study of the Old Testament - Supplement Series 100, Sheffield Academia, 1990) 355-81
- MOMMSEN, T, *Romisches Strafrecht* (Leipzig Duncker & Humblot, 1899)
- MULLER, K, "Jesus und die Sadduzaer", en H Merklein / J Lange (eds), *Biblische Randbemerkungen* (R Schnackenburg Schulerfestschrift, Wurzburg Echter, 1974) 3-24
- , "Möglichkeit und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozess gegen Jesus von Nazareth", en *PGJK* 41-83
- NÖRR, D, "Problems of Legal History in the Gospels", en H J Schultz (ed), *Jesus in His Time* (Filadelfia Fortress, 1971) 115-23
- O'MEARA, T F, "The Trial of Jesus in an Age of Trials", *TToday* 28 (1971-72) 451-65
- OSTROW, J, "Tannaitic and Roman Procedure in Homicide", *JQR* 48 (1957-58) 352-70, 52 (1961-62) 160-67, 245-63
- PESCH, R, *Der Prozess Jesu geht weiter* (Herder Taschenbuch 1507, Friburgo Herder, 1988)
- PHILIPPSON, L, *Haben wirklich die Juden Jesum gekreuzigt?* (Leipzig Kaufmann, 2<sup>a</sup> 1901, 1<sup>a</sup> ed 1886)
- POWELL, F J, *The Trial of Jesus Christ* (Grand Rapids Eerdmans, 1949)
- POWELL, M A, "The Plot to Kill Jesus from Three Different Perspectives Point of view in Matthew", en *SBLSP* 1990, 603-13
- QUISPEL, G, "The Gospel of Thomas and the Trial of Jesus", en *TTK* 193-99
- RADIN, M, *The Trial of Jesus of Nazareth* (University of Chicago, 1931)
- RADL, W, "Sonderuberlieferungen bei Lukas", en *PGJK* 131-47, sobre Lc 22,67-68, 23,2 6-12
- REGNAULT, H, *Une province procuratorienne au debut de l'Empire romain Le procès de Jésus-Christ* (Paris Picard, 1909)

- REICHRATH, H., "Der Prozess Jesu", *Judaica* 20 (1964) 129-55.
- RITT, H., "Wer war Schuld am Tod Jesu?", *BZ NS* 31 (1987) 165-75.
- RIVKIN, E., "Beth Din, Boulé, Sanhedrin: A Tragedy of Errors", *HUCA* 46 (1975) 181-99.
- , *What Crucified Jesus?* (Nashville: Abingdon, 1984).
- ROSADI, G., *The Trial of Jesus* (Nueva York: Dodd, Mead, 1905).
- ROSENBLATT, S., "The Crucifixion of Jesus from the Standpoint of the Pharisaic Law", *JBL* 75 (1956) 315-21.
- SAFRAI, S., "Jewish Self-government", en *JPFIC* 1, 377-419.
- SANDERS, E. P., *Jesus and Judaism* (Filadelfia: Fortress, 1985), esp. 243-318 sobre conflictos relacionados con su muerte.
- , *Jewish Law from Jesus to Mishnah* (Londres: SCM, 1990), esp. 84-96 sobre conflictos relacionados con su muerte.
- , *Judaism: Practice and Belief 63BCE-66CE* (Filadelfia: Trinity, 1992), esp. 315-394 sobre grupos y partidos judíos.
- SCHALIT, A., "Kritische Randbemerkungen zu Paul Winters 'On the Trial of Jesus'", *ASTI* 2 (1963) 86-102.
- SCHINZER, R., "Die Bedeutung des Prozesses Jesu", *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 25 (1983) 138-54.
- SCHNEIDER, G., "Gab es eine vorsynoptische Szene 'Jesus vor dem Synedrium?'", *NovT* 12 (1970) 22-39.
- , "Jesus vor dem Synedrium", *BibLeb* 11 (1970) 1-15.
- , "Das Verfahren gegen Jesus in der Sicht des dritten Evangeliums (Lk 22,54-23,25)", *PGJK* 111-30.
- SCHREIBER, J., "Das Schweigen Jesu", en K. Wegenast (ed.), *Theologie und Unterricht* (Gütersloh: Mohn, 1969).
- SCHUBERT, K., "Die Juden oder die Römer? Der Prozess Jesu und sein geschichtlicher Hintergrund", *WW* 17 (1962) 701-10.
- , "Die Juden oder die Römer? (zum Kaiphasprozess)", *BibLit* 36 (1962-63), 235-42.
- , "Kritik der Bibelkritik. Dargestellt an Hand des Markusberichtes vom Verhör Jesu vor dem Synedrium", *WW* 27 (1972) 421-34. También en *RTPL* 316-38. Trad. ingl. en *JPHD* 385-402.
- , "Das Verhör Jesu vor dem Hohen Rat", en J. Sint (ed.), *Bibel und zeitgemässer Glaube II* (Klosterneuberg, 1967) 97-130.
- SCHUMANN, H., "Bemerkungen zum Prozess Jesu vor dem Synhedrium", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (Romantische Abteilung, Weimar) 82 (1965) 315-20.
- SCROGGS, R., "The Trial before the Sanhedrin", en *KKS* II, 543-50.
- SHERWIN-WHITE, A. N., *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford: Clarendon, 1963), esp. 1-47 sobre el proceso de Jesús.
- , "The Trial of Christ", en *History and Chronology in the New Testament* (Theological Collections 6; Londres: SPCK, 1965) 97-116.
- SLOYAN, G. S., *Jesus on Trial* (Filadelfia: Fortress, 1973).
- , "Recent Literature on the Trial Narratives of the Four Gospels", en T. J. Ryan (ed.), *Critical History and Biblical Faith: New Testament Perspectives* (Villanova Univ., 1979) 136-76.
- SMALLWOOD, E. M., "High Priests and Politics in Roman Palestine", *JTS NS* 13 (1962), 14-34.
- , *The Jews under Roman Rule* (Studies in Judaism and Late Antiquity 20; Leiden: Brill, 1976), esp. 145-80.

- SOBOSAN, J. G., "The Trial of Jesus", *JES* 10 (1973) 70-93.
- SÓDING, T., "Der Prozess Jesu. Exegetische, historische und theologische Fragestellungen", *Herder Korrespondenz* 41 (1987) 236-40.
- STEINWENTER, A., "Il processo di Gesù", *Jus NS* 3 (1952) 471-90.
- STERN, M., "The Province of Judea", en *JPFIC* 1, 308-76.
- , "La situación de la provincia de Judea y sus gobernadores en el Imperio romano durante la dinastía julio-claudia", *Eretz-Israel* 10 (1971; Z. Shazar vol.) 274-82 (en hebreo).
- STEWART, R. A., "Judicial Procedure in the New Testament Times", *EQ* 47 (1975) 94-109.
- STONEHOUSE, N. B., "Who Crucified Jesus?", en *Paul before the Areopagus and Other New Testament Studies* (Londres: Tyndale, 1957) 41-69. Respuesta a Zeitlin.
- STROBEL, A., *Die Studien der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus* (WUNT 21; Tübinga: Mohr, 1980).
- TCHERIKOVER, V. A., "Was Jerusalem a 'Polis'?", *IEJ* 14 (1964) 61-78.
- TRILLING, W., "Der 'Prozess Jesu'", *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu* (Düsseldorf: Patmos, 1966) 130-41.
- TYSON, J. B., "The Lukan Version of the Trial of Jesus", *NovT* (1959) 249-58.
- VALENTIN, P., "Les comparutions de Jésus devant le Sanhédrin", *RechSR* 59 (1971) 230-36.
- VERDAM, P. J., "Sanhedrin and Gabbatha", *Free University Quarterly* (1960-61) 259-87. Orig. en neerlandés (Kampen: Kok, 1999).
- WALLACE, J. E., "The Trial of Jesus: A Legal Response", *TToday* 28 (1971-72) 466-69. Respuesta a O'Meara.
- WATSON E., "Why Was Jesus Crucified?", *Theology* 88 (1985) 105-12.
- WILSON, W. R., *The Execution of Jesus* (Nueva York: Scribners, 1970).
- WINTER, P., "The Marcan Account of Jesus' Trial by the Sanhedrin", *JTS NS* 14 (1963), 94-102.
- , "Marginal Notes on the Trial of Jesus", *ZNW* 50 (1959) 14-33, 221-51.
- , "Markus 14,53b.55-64 ein Gebilde des Evangelisten", *ZNW* 53 (1962) 260-63. Respuesta a Braumann.
- , *On the Trial of Jesus* (Studia Judaica 1; Berlín: de Gruyter, 1974).
- , "The Trial of Jesus and the Competence of the Sanhedrin", *NTS* 10 (1963-64) 494-99. Respuesta a Derrett, *ibid.*, 1-26.
- , "Zum Prozess Jesu", en *AJINT* 95-104. También en *Das Altertum* 9.3 (Berlín: Akademie, 1963) 157-64.
- YAMAUCHI, E. M., "Historical Notes on the Trial and Crucifixion of Jesus Christ", *CT* 15 (1970-71) 634-39.
- ZEITLIN, S., "The Dates of the Trial and Crucifixion of Jesus: II. The Crucifixion, a Libelous Accusation against the Jews", *JQR* 55 (1964) 1-22.
- , *Who Crucified Jesus?* (Nueva York: Bloch, 1964).

## Parte 2ª: Tono antijudío en los relatos evangélicos de la pasión

(Entre la abundante literatura relativa a esta cuestión se ha efectuado una selección orientada a formar una base adecuada para un comentario, especialmente para §18F. Véase también bibliografía en §30, parte 6ª.)



- ÉLIAS, J., "Erwählung als Gabe und Aufgabe (Eine Analyse des Jesus-Prozesses)", *Judaica* 11 (1955) 29-49, 89-108.
- ERNEST, K. J., "Did the Jews Kill Jesus? A Reply [to Sizoo]", *Interpretation* 1 (1947) 376-78.
- EVANS, C. A., "Is Luke's View of the Jewish Rejection of Jesus Anti-Semitic?", en *RDLJ* 29-56, 174-83.
- FLANNERY, E. H., *The Anguish of the Jews* (Nueva York: Paulist, 1985).
- FLUSSER, D., "The Crucified One and the Jews", *Immanuel* 7 (1977) 25-37.
- JOHNSON, L. T., "The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Convention of Ancient Polemic", *JBL* 108 (1989) 419-41.
- LEISTNER, R., *Antijudäismus im Johannesevangelium? Darstellung des Problems in der neueren Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidensgeschichte* (Frankfurt: Lang, 1974).
- LINDESKOG, G., "Der Prozess Jesu im jüdisch-christlichen Religionsgespräch", en O. Betz et al. (eds.), *Abraham unser Vater* (O. Michel Festschrift; Leiden: Brill, 1963) 325-36.
- MICHL, J., "Der Tod Jesu. Ein Beitrag nach Schuld und Verantwortung eines Volkes", *MTZ* 1 (1950) 5-15.
- PAWLKOWSKI, J. T., "The Trial and Death of Jesus: Reflections in Light of a New Understanding of Judaism", en *CSA* 79-94.
- SIZOO, J. R., "Did the Jews Kill Jesus? Historical Criticism in the Pulpit", *Interpretation* 1 (1947) 201-6.
- SKOOG, Å., "The Jews, the Church, and the Passion of Christ", *Immanuel* 21 (1987) 89-98.

### Parte 3ª: Jesús, conducido ante las autoridades judías; interrogado por Anás (§19)

- CHARBONNEAU, A., "L'interrogatoire de Jésus, d'après la facture interne de Jn 18,12-27", *ScEsp* 35 (1983) 191-210.
- CHEVALLIER, M.-A., "La comparution de Jésus devant Hanne et devant Caïphe (Jean 18:12-14 et 19-24)", en H. Baltenweiser / B. Reicke (eds.), *Neues Testament und Geschichte* (O. Cullmann Festschrift; Zürich: Theologischer Verlag, y Tübinga: Mohr, 1972) 179-85.
- CHURCH, W. R., "The Dislocations in the Eighteenth Chapter of John", *JBL* 49 (1930) 375-83.
- FARQUHAR, J. N., "The First Trial of Christ", *ExpTim* 6 (1894-95) 284-88, 429-31 (sobre Jn 18,12-28).
- FINDLAY, G. G., "The Connexion of John XVIII.12-28", *ExpTim* 6 (1894-95) 335-36, 478-79 (respuestas a Farquhar).
- FLUSSER, D., "...To Bury Caiaphas, Not to Praise Him", *Jerusalem Perspective* 4 (4-5, 1991) 23-28.
- FORTNA, R. T., "Jesus and Peter at the High Priest's House", *NTS* 24 (1977-78) 371-83.
- GARDINER, F., "On the aorist *apesteilen* in Jn. XVIII.24", *JBL* 6 (1886), 45-55.
- HAHN, F., "Der Prozess Jesu nach dem Johannesevangelium", *EKKNT Vorarbeiten* 2 (1970) 23-96.
- MAHONEY, A., "A New Look at an Old Problem (John 18,12-14,19-24)", *CBQ* 27 (1965) 137-44.

- MATERA, F. J., "Jesus before Annas: John 18,13-14,19-24", *ETL* 66 (1990) 38-55.
- SCHNEIDER, J., "Zur Komposition von Joh 18,12-27. Kaiphas und Hannas", *ZNW* 48 (1957) 111-19.
- THOM, J. D., "Jesus se verhoor voor die Joodse Raad volgens Joh 18:19-24", *Nederlands Gereformeerde Theologische Tydskrif* 25 (1984) 172-78.
- VICENT CERNUDA, A., "Jesús ante Anás", en E. Arnau-García et al. (eds.), *Cum vobis et pro vobis* (Homenaje a M. Roca Cabanellas; Valencia: Facultad de Teología San Vidente Ferrer, 1991) 53-71.
- WRIGHT, A., "The First Trial of Jesús", *ExpTim* 6 (1894-95) 323-24 (respuesta a Farquhar).

### Parte 4ª: Proceso en el sanedrín de los sinópticos: los testigos y declaración sobre la destrucción por Jesús del santuario del templo (§20)

- BETZ, O., "The Temple Scroll and the Trial of Jesus", *SWJT* 30 (3; 1998) 5-8.
- BIGUZZI, G., "Mc. 14,58: un tempio *acheiropoëtos*", *RiB* 26 (1978), 225-40.
- , *Io distruggerò questo Tempio* (Roma: Pontificia Università Urbaniana, 1987).
- BISSOLI, G., "Tempio e 'falsa testimonianza' in Marco", *SBFLA* 35 (1985) 27-36.
- DUPONT, J., "Il n'en sera pas laissé pierre sur pierre (Marc 13,2; Luc 19,44)", *Biblica* 52 (1971), 301-20 (en ref. a Mc 14,58).
- EVANS, C. A., "Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?", *CBQ* 51 (1989) 237-70.
- FLUSSER, D., "Two Notes on the Midrash on 2 Sam VII", *IEJ* 9 (1959) 99-109.
- GARTNER, B., *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament* (SNTSMS 1; Cambridge Univ., 1965), esp. 105-22 en ref. a Mc 14,58.
- GASTON, L., *No Stone on Another* (NovTSup 23; Leiden: Brill, 1970), esp. 66-243 en ref. a Mc 14,28.
- HOFFMANN, R. A., "Das Wort Jesu von der Zerstörung und dem Wiederaufbau des Tempels", en *Neutestamentliche Studien* (G. Heinrici Festschrift; Leipzig: Hinrichs, 1914) 130-39.
- HOOKE, M. D., "Traditions about the Temple in the Sayings of Jesus", *BJRL* 70 (1988) 7-19 (en ref. a Mc 14,58).
- JEREMIAS, J., "Die Drei-Tage-Worte der Evangelien", en G. Jeremias et al. (eds.), *Tradition und Glaube* (K. G. Kuhn Festschrift; Göttinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971) 221-29, esp. 221-26 sobre Mc 14,58. Trad. francesa en E. Castelli (ed.), *Herméneutique et Eschatologie* (París: Aubier, 1971) 189-95.
- KLEIST, J. A., "The Two False Witnesses (Mk. 14:55ff)", *CBQ* 9 (1947) 321-23.
- LUHRMANN, D., "Markus 14,55-64: Christologie und Zerstörung des Tempels im Markusevangelium", *NTS* 27 (1980-81) 457-74.
- MCELVEY, R. J., *The New Temple* (Oxford Univ., 1969), esp. 67-69 sobre Mc 14,58.
- PLOOIJ, D., "Jesus and the Temple", *ExpTim* 42 (1930-31), 36-39, sobre Mc 14,58-59.
- PRETE, B., "Formazione e storicità del detto di Gesù sul tempio secondo Mc. 14,58", *BeO* 27 (1985) 3-16.
- SCHLOSSER, J., "La parole de Jésus sur la fin du Temple", *NTS* 36 (1990) 398-414.
- SIMON, M., "Retour du Christ et reconstruction du Temple dans la pensée chrétienne primitive", en *Aux sources de la tradition chrétienne* (Mélanges M. Goguel; Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1950) 247-57.

- SWEET, J. P. M., "A House Not Made with Hands", en W. Horbury (ed.), *Templum Amicitiae* (E. Bammel Festschrift; JSNTSup 48; Sheffield: JSOT, 1991) 368-90.
- THEISSEN, G., "Die Tempelweissagung Jesu. Prophetie in Spannungsfeld von Stadt und Land", *TZ* (1976) 144-58.
- VOGTLE, A., "Das markinische Verständnis der Tempelworte", en U. Luz / H. Weder, *Die Mitte des Neuen Testaments* (E. Schweitzer Festschrift; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983) 362-83. Reeditado en *id.*, *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte* (Friburgo: Herder, 1985) 168-88.
- WEINERT, F., "Assessing Omissions as Redaction: Luke's Handling of the Charge against Jesus as Detractor of the Temple", en M. P. Horgan / P. J. Kobelski (eds.), *To Touch the Text* (J. A. Fitzmyer Festschrift; Nueva York: Crossroads, 1989) 358-68.
- , "Luke, Stephen, and the Temple in Luke-Acts", *BTB* 17 (1987) 88-90.
- WENSCHKEWITZ, H., *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament* (Angelos-Beiheft 4; Leipzig: Pfeiffer, 1932), esp. 96-101, en relación con Mc 14,58.
- WOOD, H. G., "A Mythical Incident in the Trial of Jesus", *ExpTim* 28 (1916-17) 459-60, sobre Mc 14,55.
- YOUNG, F. M., "Temple Cult and Law in Early Christianity", *NTS* 19 (1972-73), 325-38 (en ref. a Mc 14,57-58).

### Parte 5ª: "¿Eres tú el Mesías?"; respuesta de Jesús; blasfemia; condena (§21-23)

- BEASLEY-MURRAY, G. R., "Jesus and Apocalyptic: With Special Reference to Mark 14,62", en J. Lambrecht (ed.) *L'Apocalypse johannique et l'Apocalypse dans le Nouveau Testament* (BETL 53; Gembloux; Duculot, 1980) 415-29.
- BORSCH, F. H., "Marx XIV.62 and I Enoch LXII.5", *NTS* 14 (1967-68) 565-67.
- , *The Son of Man in Myth and History* (Londres: SCM, 1967), esp. 391-94 sobre Mc 14,62.
- BURKITT, F. C., "On Romans IX 5 and Mark XIV 61", *JTS* 5 (1903-04) 451-55, esp. 453-54.
- CATCHPOLE, D. R., "The Answer of Jesus to Caiaphas (Matt. XXVI.64)", *NTS* 17 (1970-71) 213-26.
- , "You have Heard His Blasphemy", *Tyndale House Bulletin* 16 (Abril 1965) 10-18.
- DAHL, N. A., *The Crucified Messiah and Other Essays* (Minneapolis: Augsburg, 1974) 10-36.
- DE JONGE, M., "The Use of *ho Christos* in the Passion Narratives", in J. Dupont (ed.), *Jésus aux Origines de la Christologie* (BETL 40; Lovaina: Duculot, 1975), 169-92 (en ref. a Mc 14,61).
- , "The Use of the Word 'Anointed' in the Time of Jesus", *NovT* 8 (1966), 132-48 (en ref. a Mc 14,61).
- DERRETT, J. D. M., "Midrash in the New Testament: The Origin of Luke XXII 67-68", *ST* 29 (1975) 147-56. Reeditado en *DSNT* II, 184-93.
- DUPLACY, J., "Une variante méconnue du texte reçu: '...ē apolysôte' (Lc 22,68)", en J. Blinzler et al. (eds.), *Neuwestamentliche Aufsätze* (J. Schmid Festschrift; Regensburg: Pustet, 1963), 42-52.
- DUPONT, J., "'Assis à la droite de Dieu'. L'interprétation du Ps 110,1 dans le Nouveau Testament", en É. Dhanis (ed.), *Resurrexit* (Roma: Vaticano, 1974) 340-422, esp. 347-72 sobre Mc 14,62 y par.

- FEUILLET, A., "Le Triomphe du Fils de l'homme d'après la déclaration du Christ aux Sanhédrites", en *La Venue du Messie* (RechBib 6; Desclée de Brouwer, 1962) 149-71.
- FLUSSER, D., "At The Right Hand of the Power", *Immanuel* 14 (1982) 42-46, sobre Lc 22,69.
- GLASSON, T. F., "The Reply to Caiaphas (Mark XIV.62)", *NTS* 7 (1960-61), 88-93.
- GOLDBERG, A. M., "Sitzend zur Rechten der Kraft. Zur Gottesbezeichnung Gebura in frühen rabbinischen Literatur", *BZ* NS 8 (1964) 284-93.
- HAY, D. M., *Glory at the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity* (SBLMS 18; Nueva York: Abingdon, 1973), esp. 64-70 sobre Mc 14,62 y par.
- HEIL, J. P., "Reader-Response and the Irony of Jesus before the Sanhedrin in Luke 22,66-71", *CBQ* 51 (1989) 271-84.
- HÉRING, J., *Le Royaume de Dieu et sa venue* (Paris: Alcan, 1937) 111-20 (sobre Mc 14,62).
- HOFRICHTER, P., "Das dreifache Verfahren über Jesus als Gottessohn, König und Mensch. Zur Redaktionsgeschichte der Prozesstradition", *Kairoi* NS 30-31 (1988-89) 69-81.
- KEMPTHORNE, R., "The Marcan Text of Jesus' Answer to the High Priest (Mark XIV 62)", *NovT* 19 (1977) 197-208.
- KINGDON, H. P., "Messiahship and the Crucifixion", en *StEv* III, 67-86.
- LAMARCHE, P., "Le 'blasphème' de Jésus devant le sanhédrin", *RechSR* 50 (1962) 74-85. Reeditado en *Christ Vivant* (LD 43; Paris: Cerf, 1966) 147-63.
- LINTON, O., "The Trial of Jesus and the Interpretation of Psalm CX", *NTS* 7 (1960-61) 258-62.
- LÖVESTAM, E., "Die Frage des Hohenpriesters (Mark.14,61, par. Matt.26,63)", *SEA* 26 (1961) 93-107.
- MAARTENS, P. J., "The Son of Man as a Composite Metaphor in Mark 14,62", en J. H. Petzer et al. (eds.), *A South African Perspective on the New Testament* (B. M. Metzger Festschrift; Leiden Brill, 1986) 76-98.
- MCARTHUR, H. K., "Mark XIV.62", *NTS* 4 (1957-58) 156-58.
- MARCUS, J., "Mark 14,61: 'Are You the Messiah-Son-of God?'" *NovT* 31 (1989) 125-41.
- MELONI, G., "'Sedet ad dexteram patris' [Mc 14,62 y par.]", *Saggi di Filologia Semitica* (Roma: Italiana, 1913) 283-87. Orig. in *Rivista Storico-Critica delle Scienze Teologiche* 5 (1909) 341-44.
- MOULE, C. F. D., "The Gravamen against Jesus", en E. P. Sanders (ed.), *Jesus, the Gospels, and the Church* (Honor of W. R. Farmer; Macon: Mercer, 1987) 177-95.
- MUSSNER, F., "Die Wiederkunft des Menschensohnes nach Markus 13,24-27 und 14,61-62", *BK* 16 (1961) 105-7.
- O'NEILL, J. C., "The Charge of Blasphemy at Jesus' Trial before the Sanhedrin", en *JTCSM* 72-77.
- , "The Silence of Jesus", *NTS* 15 (1968-69) 153-67 (sobre Mc 14,62).
- PERRIN, N., "The High Priest's Question and Jesus' Answer (Mark 14:61-62)", en *PMK* 80-95.
- , "Mark XIV.62: The End Product of a Christian Peshar Tradition?", *NTS* 12 (1965-66) 150-55.
- PLEVNIK, J., "Son of Man Seated at the Right Hand of God: Luke 22,69 in Lucan Christology", *Biblica* 72 (1991) 331-47.
- ROBINSON, J. A. T., "The Second Coming - Mark XIV.62", *ExpTim* 67 (1955-56) 336-40.

- SCOTT, R. B. Y., "Behold, He Cometh with Clouds", *NTS* 5 (1958-59) 127-32.
- SEITZ, O. J. F., "The Future Coming of the Son of Man: Three Midrashic Formulations in the Gospel of Mark", en *StEv* VI, 478-94 (en ref. a Mc 14,62).
- STAUFFER, E., *Jesus and His Story* (Londres: SCM, 1960), esp. 142-59 sobre Mc 14,62.
- , "Messias oder Menschensohn?", *NovT* 1 (1956) 81-102.
- VANNI, U., "La Passione come rivelazione di condanna e di salvezza in Matteo 26,64 e 27,54", *Euntes Docete* 27 (1974) 65-91.
- VAN UNNIK, W. C., "Jesus the Christ", *NTS* 8 (1961-62) 101-16 (en ref. a Mc 14,61).
- WINTER, P., "Luke XXII.66-71", *ST* 9 (1955) 112-15.
- WINTERBOTHAM, R., "Was, Then, Our Lord Mistaken?", *Exp Tim* 29 (1917-18) 7-11.

## §18

## Introducción: Trasfondo del proceso/interrogatorio judío de Jesús

Antes de comentar las versiones evangélicas de esta escena, conviene examinar el contexto general en que tuvo lugar. Tal mirada panorámica va a extender considerablemente esta sección, por lo cual puede ser útil ofrecer previamente un esquema pormenorizado de ella.

- A. El gobierno romano en Judea hacia el año 30
  1. Cambios en el gobierno en los comienzos del Imperio
  2. El gobierno en Palestina
  3. Cuestiones especiales concernientes al gobierno de Judea
    - a) Relación entre el legado de Siria y el gobernador de Judea
    - b) El título del gobernador
    - c) Poder para ejecutar criminales
- B. Organismos judíos de autogobierno, incluido el sanedrín
  1. Antes de la creación de la provincia romana de Judea en 6 d. C.
  2. El órgano de gobierno judío durante la prefectura romana
    - a) En el Nuevo Testamento
    - b) En Josefo
    - c) En la Misná
- C. Funcionamiento general de un sanedrín
  1. Composición y lugar de reuniones
  2. Influencia dominante en un sanedrín: ¿farisea o saducea?
  3. El proceso de Jesús en los evangelios y su relación con la Ley misnaica
    - a) Conflictos entre los relatos evangélicos y los procedimientos rabínicos posteriores
    - b) Esos conflictos y la exactitud de los evangelios
- D. Competencia de un sanedrín para dictar y aplicar la pena capital
  1. Imagen general del control romano sobre la pena de muerte
  2. Ejemplos propuestos de ejecuciones por autoridades judías
  3. Conclusiones
- E. Datos sobre acción contra Jesús por parte de las autoridades judías
  1. Datos judíos
    - a) En el *Testimonium Flavianum* de Josefo

- b) En el Talmud babilónico
- 2. Datos cristianos independientes de los evangelios
- 3. Datos paganos
- F. Responsabilidad y/o culpabilidad por la muerte de Jesús
  - 1. El antijudaísmo en los relatos de la pasión de los cuatro evangelios
  - 2. Consideraciones sobre la participación judía en la muerte de Jesús
    - a) Personas religiosas podrían haber tenido aversión a Jesús
    - b) La oposición religiosa solía conducir a la violencia
    - c) Responsabilidad, no culpa
    - d) La disputa religiosa con Jesús, una disputa interna judía

A lo largo de la presente sección emplearé la palabra tradicional “proceso” para la comparecencia de Jesús ante las autoridades judías (y también ante el prefecto romano), pero tal uso no implica que debamos pensar en un proceso en sentido técnico. Seguramente se trató de lo que, con más propiedad, podríamos llamar “audiencia”. Una discusión relativa a la legalidad e historicidad de este “proceso” ha de ser inevitablemente muy pormenorizada, puesto que obliga a entrar en consideraciones sobre la práctica judicial judía y la interacción con la jurisdicción romana, y también sobre cómo interpretar las fuentes cristianas correspondientes. Otro factor es la cuestión sumamente sensible de la pasión como origen de actitudes de rechazo contra los judíos (que será tratada luego, en la subsección F).

En §24 presentaré en líneas generales el desarrollo de la investigación moderna sobre cómo fue compuesto el proceso judío y cuánto depende de la perceptible presencia de tradiciones preevangélicas (sean o no históricas). Pero aquí trataré de hacer que el lector comprenda la necesidad de un conocimiento detallado, ofreciendo un breve informe acerca de un único aspecto de la investigación sobre el proceso judío de Jesús: el aspecto jurídico. No sólo historiadores, estudiosos de la Biblia y teólogos han intentado arrojar luz sobre el proceso, sino también juristas, cuyos trabajos constituyen una parte especial de la bibliografía al respecto (§17)<sup>1</sup>. Abogados, jueces, magistrados y profesores de Derecho antiguo y moderno han elaborado estudios sobre el proceso judío de Jesús prologados con la advertencia de que han estudiado los datos bíblicos tan sólo desde un punto de vista jurídico. (La mayor parte de ellos se ocupan también del proceso romano, cuya legalidad será considerada en §31, *supra*.) Como señala Schinzer (“Bedeutung”), este enfoque puede ser más complejo de lo que suponen muchos de los que lo apli-

<sup>1</sup> Similarmente, la bibliografía sobre la crucifixión (§37, parte 9ª) contendrá estudios de la muerte de Jesús realizados por médicos. Con frecuencia, los autores de tales trabajos se muestran confiados en poder ilustrar científica o profesionalmente a los expertos en Sagradas Escrituras, supuestamente algo atrasados. Mas, por desdicha, esos especialistas “foráneos” no suelen ser conscientes de hasta qué punto sus análisis dependen de una lectura simplista de los datos del NT.

can, dadas las grandes diferencias entre la visión bíblica de la Ley y la jurisprudencia moderna. (Muchos de los jueces y abogados se remiten constantemente al sistema legal en que ejercen; tal es el caso de Powell, con sus referencias al derecho inglés en su *Trial*, 47, 72.) Por ejemplo, se cree que la Ley israelita ha sido revelada por Dios, incluso en lo tocante a determinados castigos. La comunidad tiene el derecho y el deber básico de juzgar a los homicidas, y los jueces funcionan como representantes de ella. (Esto podría explicar la mención “el pueblo” en relatos evangélicos del proceso de Jesús.) Los testigos intervienen no sólo en el proceso, sino también en la ejecución (Dt 17,7), donde son los primeros en tirar piedras. (Lo cual explicaría, por su parte, la razón de que jueces del sanedrín, después de haber sido llamados como *testigos* en el proceso y de haber encontrado a Jesús merecedor de la pena capital, participen en las ofensas contra él.) Además, quizá no sea posible entender el proceso de Jesús jurídicamente sin entender también las complejidades sociopolíticas de la provincia romana de Judea, con toda la interacción de fuerzas enfrentadas, del mismo modo que no se puede entender el caso Dreyfus sin tener en cuenta el antisemitismo y las rivalidades presentes en el ejército francés de la época. Hechas estas advertencias, pasemos a ver algún ejemplo de enfoque jurídico del proceso judío de Jesús.

Ya en el siglo XIX hubo una famosa controversia en Francia entre A. M. Dupin, un abogado, y J. Salvador, un historiador judío. En 1828, Salvador expuso su idea de que los judíos que condenaron a muerte a Jesús lo hicieron legalmente, con justicia y de buena fe, porque entendían que sus afirmaciones eran blasfemas y que había conducido a error al pueblo, opinión que expuso a Salvador a una acción penal. Dupin replicó que el proceso judío fue ilegal por subordinación de testigos y empleo de procedimientos que violaban las leyes de la Misná, las restricciones romanas y la justicia. S. Greenleaf, profesor de Harvard y famoso jurista estadounidense (1846), consideraba que lo que se hizo con Jesús fue un asesinato perpetrado bajo la apariencia de una sentencia legal. Desde 1899 se han venido publicando estudios *jurídicos* sobre el proceso judío de Jesús<sup>2</sup>, disponibles en inglés, de autores escoceses o ingleses (Innes, Buss, Powell), americanos (Chandler, Cheever, Bisek, Goldin, Radin), un canadiense (McRuer), un italiano (Rosadi) y un israelí (H. Cohn), así como estudios en francés, de Isorni, Besnier e Imbert y, en alemán, de Mayr, Doerr y Fricke<sup>3</sup>. Entre estos autores,

<sup>2</sup> Además de los trabajos de los estudiosos mencionados, puede haber en mi bibliografía otros que entren en esta categoría, pero cuyos autores no son principalmente (al menos que yo recuerde) especialistas en derecho.

<sup>3</sup> Fricke participó en un proceso por crímenes de guerra contra un nazi que alegó haber recibido órdenes de matar judíos del mismo modo que, según las referencias neotestamentarias, los judíos trataron a Jesús. Para una evaluación del intento más bien

Goldin, Isorni y Cohn se identifican como judíos, mientras que muchos de los otros son claramente creyentes cristianos. Sólo en unos cuantos casos (p. ej., Radin, Goldin, Cohn, Besnier, Imbert y Fricke), los datos evangélicos son tratados de un modo crítico en vez de ser tomados tal cual con armonización<sup>4</sup>. Coinciden todos ellos, sin embargo, en introducir en la discusión sus conocimientos del procedimiento legal judío descrito en la Misná, que, en general, consideran aplicable a la época de Jesús. Pero de sus estudios emergen resultados muy divergentes. Para un grupo considerable (Innes, Cheever, Buss, Chandler, Rosadi, McRuer e Isorni), el proceso judío de Jesús, tal como figura descrito en Marcos/Mateo, fue irregular e ilegal en la forma. Los cristianos de este grupo entienden que las autoridades judías procedieron de manera innoble por razones políticas o de autoprotección, y no como hombres que, en momentos difíciles, se vieron forzados a emplear medios ilícitos, estando moralmente convencidos de que Jesús merecía la muerte (como es la opinión de Isorni). Un grupo más pequeño piensa que el proceso judío fue legal y correcto en la forma, al ser tratado Jesús como blasfemo (Radin) y/o como falso profeta (Doerr). Otros autores sostienen diversas teorías. Por ejemplo, que la acción legal judía no fue un proceso, sino una simple investigación preliminar para el proceso Romano (Bisek, Powell, Besnier); que nunca resultó de ella una sentencia (Imbert); que las referencias evangélicas no se ajustan a la realidad, puesto que sólo se celebró el proceso romano (Goldin, Fricke), o que la actitud de las autoridades judías hacia Jesús era benevolente (H. Cohn<sup>5</sup>). Los estudiosos de la Biblia están tan divididos como los juristas y han elaborado unas tesis todavía más variadas. Para evaluarlas debemos ser conscientes de las complejidades que presentan los datos disponibles.

periodístico de Fricke de negar toda implicación judía en la muerte de Jesús, véase la crítica de Kolping (núm. 17, parte 1ª, bajo "Fricke"). En opinión de Söding ("Prozess", 237), Fricke se entrega a una especulación que raya en la fantasía.

<sup>4</sup> De hecho, Bisek (*Trial*, 231) incluso recurre a los *Hechos de Pilato*; y Cheever ("Legal", 507-8) sigue un texto de "La sentencia dictada por Poncio Pilato", grabado en una tablilla de cobre encontrada hacia 1200 d. C. en Aquila (antigua Amiturnum); cf. p. 1004, *infra*.

<sup>5</sup> Cohn suscitó considerable atención con su libro, dada su carrera en Israel como fiscal general y miembro del Tribunal Supremo. Pero hay que calificar de ficción amable e imaginativa su tesis de que el sanedrín se reunió para proteger a Jesús de los romanos y buscó testigos falsos con objeto de que fuesen refutados, haciendo ver así a Pilato que Jesús era inocente. Una anterior versión del enfoque revisionista de la participación judía es la del rabino A. P. Drucker (*Trial*), quien, combinando interpretaciones extraordinarias del NT con leyendas judías, sostiene que Jesús era un héroe para los judíos corrientes y que sólo estaban contra él los zelotas y Caifás, un sumo sacerdote corrupto, temeroso de que lo destituyera Pilato por influencia de Jesús. Así las cosas, Caifás habría tratado de desacreditar a Jesús entre los otros judíos, difundiendo el rumor de que era un idólatra.

## A. El gobierno romano en Judea hacia el año 30 d. C.

Empezaremos examinando la evolución del sistema de gobierno en tiempos de Augusto, cuando se estableció el Imperio. Luego volveremos la mirada hacia el gobierno romano en Palestina y, finalmente, hacia determinadas cuestiones concernientes a Judea, donde fue ejecutado Jesús.

### 1. *Evolución del sistema de gobierno en los comienzos del Imperio*

Un asunto fundamental es el concepto de *imperium*. "Se designaba así el supremo poder administrativo. Implicaba el mando en la guerra y la interpretación y ejecución de la ley (incluida la aplicación de la pena capital), y correspondía en Roma... a cónsules, tribunos militares con poderes de consulares, pretores, dictadores y otros altos funcionarios"<sup>6</sup>. Por extensión se podía conceder *imperium* a un magistrado sustituto (p. ej., un procónsul) por un período determinado (a menudo, un año) o para la realización de una misión específica. El *cómo* y el *quién* en el ejercicio del *imperium* afectaba a las provincias: por definición, una provincia era el campo de acción de un magistrado en posesión de *imperium*. Un territorio donde se estuviera haciendo la guerra podía ser una provincia, incluso antes de su incorporación a Roma, por el simple hecho de que allí tuviera *imperium* un general romano. Gradualmente, sin embargo, el término "provincia" pasó a designar posesiones romanas fuera de Italia en las que los habitantes pagaban impuestos a Roma (la confederación italiana no los pagaba). Cuando era incorporada a Roma una provincia, se redactaba una ley en la que quedaban establecidos los principios (generalmente de carácter económico y judicial) por los que iba a ser gobernada; y luego, cuando un nuevo gobernador ocupaba el cargo, complementaba la ley de la provincia con la promulgación de un edicto. (Por desdicha, no ha quedado ninguna copia de la ley ni de los edictos relativos a la creación de la provincia de Judea.) Antes de Augusto solía corresponder al Senado la asignación de provincias<sup>7</sup>.

Cuando llegamos a la época de Octavio (Augusto), debemos recordar que durante su mandato (30 a. C.-14 d. C.), Roma pasó de ser una república a convertirse en un imperio. Como consecuencia de ello, en vida de Jesús surgieron nuevas estructuras de gobierno tanto en el Imperio como en

<sup>6</sup> *The Oxford Classical Dictionary*, eds. M. Cary et al. (Oxford: Clarendon, 1949) 451; también 741 sobre "provincia".

<sup>7</sup> A los antiguos cónsules y pretores se les concedía, por prórroga, el *imperium* en las provincias (de las doce senatoriales o públicas, dos eran consulares y diez pretorianas).

Palestina. Mientras intentaba eliminar a los aspirantes a la herencia de Julio César y consolidar su propia posición, Octavio desempeñó varios tipos de *imperium*<sup>8</sup>. El año 27 a. C., tras purgar el Senado y restaurar la República, Octavio obtuvo el título de Augusto; y, funcionando con la cobertura de los consulados renovados anualmente, recibió varias provincias por diez años (entre ellas, Egipto y Siria). Así fue creado un nuevo tipo de provincia: las provincias imperiales, de las que llegó a haber una docena, y que Augusto no poseía, sino que administraba para Roma. Con este fin se le concedió *imperium* proconsular, que él ejerció a través de legados suyos con el cargo de gobernadores. Frecuentemente, para tal función eran nombrados miembros del orden ecuestre (pequeña nobleza no senatorial que había apoyado a Octavio<sup>9</sup>), si bien el orden senatorial proporcionaba legados tanto para las provincias senatoriales como para las imperiales. En 23 a. C., Augusto renunció a su consulado anual, pero aumentó su *imperium* proconsular, que afectaba no sólo a las provincias asignadas a él, sino también a las otras provincias cuando discrepaba de los respectivos procónsules. En la misma Roma logró el *imperium* tribunicio permanente, incluido el derecho de veto, completando así su dominio del Senado. Con ello ponía fin a una República romana capaz de oponerse al emperador. La combinación de poderes le permitía gobernar las provincias imperiales directamente, y las senatoriales de manera indirecta<sup>10</sup>. En 19 a. C. obtuvo lo que equivalía a un consulado vitalicio: un consulado cuyo *imperium* no tenía limitaciones territoriales. En 13 d. C., el *imperium* proconsular sobre las provincias fue extendido a Tiberio, quien un año después sucedería a Augusto como emperador.

## 2. El gobierno en Palestina

Antes y durante la vida de Jesús hubo en Palestina cambios relacionados con la evolución que acabo de señalar. Aquí voy a limitarme a examinar las estructuras de gobierno, dejando el ámbito político, incluida la eva-

<sup>8</sup> A. H. M. Jones, "The *Imperium* of Augustus", *JRS* 41 (1951) 112-19, señala que la base constitucional del poder de Augusto era considerable precisamente porque su posición era impugnada por la clase media, que veneraba las tradiciones republicanas de Roma. Como advierte Jones, dependemos de autores posteriores que no describen con exactitud meticulosa la complicada situación, lo cual es causa de disputas entre los eruditos sobre el tipo de *imperium*.

<sup>9</sup> G. H. Stevenson (*Roman Provincial Administration till de Age of the Antonines* [Oxford: Blackwell, 1939] 85 y 115) apunta que la República romana nunca desarrolló un verdadero funcionamiento y que Augusto empezó a llenar ese vacío con el empleo de miembros del orden ecuestre.

<sup>10</sup> Desde las provincias imperiales, las apelaciones iban dirigidas al emperador; desde las senatoriales, al emperador o a otro cónsul.

luación de los gobernadores y los casos de estabilidad y inestabilidad, para más adelante (§31).

El año 63 a. C., en un tiempo en que los príncipes de la familia sacerdotal de los Asmoneos se disputaban ferozmente al acceso al trono y al sumo sacerdocio, Pompeyo llegó con tropas a Jerusalén, poniendo así final a la independencia judía. Palestina quedó bajo la esfera de influencia romana, ejercida mediante la provincia romana de Siria y dirigentes locales tutelados por Roma. En 47 a. C., Julio César nombró al sumo sacerdote asmoneo Hircano II etnarca por su ayuda en las guerras civiles romanas, otorgándole autoridad sobre la mayor parte de Palestina (i. e., exceptuadas Samaría y la costa). Otro poderoso personaje de la zona era el idumeo Antípater II; a su muerte, el 43 a. C., su hijo Herodes, que más tarde recibirá el sobrenombre de "el Grande", pasó a un primer plano. En 37 a. C., ya se había hecho el dueño de Palestina tanto introduciéndose en la familia asmonea mediante matrimonio como eliminando a los miembros de ella. En 31 a. C., Octavio, que había sobrevivido a los otros aspirantes a la supremacía, confirmó la posición de Herodes como rey aliado (*rex socius*) de Roma. El reinado de Herodes se caracterizó por la magnificencia de sus construcciones. Por entonces se inició la monumental restauración del templo de Jerusalén; Samaría fue reconstruida y llamada Sebaste (el equivalente griego de "Augusto"), y en la costa fue levantada la ciudad de Cesarea (Marítima), nombre aplicado en honor de César Augusto. Pero hubo una represión brutal de cualquier señal de oposición, y un exterminio despiadado de los miembros de la familia de Herodes sospechosos de deslealtad. Una atmósfera de paranoia hizo que este monarca fuera odiado en sus últimos años.

A la muerte de Herodes el Grande (ca. 4 a. C.), sus hijos fueron a Roma para implorar a Augusto que les concediera el reino paterno (Josefo, *Ant.* 17.9.3-7; §213-49). En Palestina, donde el legado de Siria, Varo, y el procurador o administrador financiero imperial, Sabino, supervisaban la situación en tanto Augusto decidía sobre el caso, se produjeron graves disturbios. Aunque una delegación de judíos se presentó ante Augusto pidiéndole que pusiera fin al reinado de la familia de Herodes (*Ant.* 17.11.1-2; §299-314), él decidió nombrar a (Herodes) *Arquelao* etnarca de Judea, Samaría e Idumea y asignar a (Herodes) *Antipas* Galilea y Perea (Transjordania), y a (Herodes) *Filipo* los territorios situados al NE del mar del Galilea<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> *Ant.* 17.11.4; §317-20. Además se mencionan algunas ciudades que gozaban de un régimen especial, como Sebaste, en Samaría, y la Decápolis (anexadas a la provincia de Siria).

Ese orden sufrió una importante modificación diez años más tarde (ca. 6 d. C.), cuando, a petición de los principales dignatarios judíos y samaritanos, Augusto desterró a Arquelao a las Galias. Su etnarquía “fue añadida a Siria, y César envió a Quirino, magistrado de rango consular, a realizar un censo de propiedades en Siria y a vender las posesiones de Arquelao” (*Ant.* 17.13.2.5; §342-44, 355). Esta referencia ofrecida al final de *Ant.* 17 no es totalmente inequívoca (y necesitará ser aclarada por lo que dice Josefo al comienzo de *Ant.* 18); pero lo cierto es que el año 6 d. C. se nombró a Quirino legado en Siria, con especial autoridad para elaborar un censo en Judea y Samaría. Coponio, un miembro del orden ecuestre, fue enviado con él para gobernar a los judíos con plena autoridad (*exousia* = *imperium*), incluida la potestad de aplicar la pena de muerte (*Ant.* 18.1.1; §1-2)<sup>12</sup>.

Así había sido establecido el gobierno que conoció Jesús. En la zona de Galilea donde él creció (Nazaret) y predicó (mar de Galilea) y en Perea (el lado del Jordán opuesto a aquel en que Juan bautizaba), Antipas, hijo de Herodes el Grande, era tetrarca (4 a. C.-39 d. C.) o “rey”, por emplear el término popular. Las (diez) ciudades de la Decápolis (entre ellas Gadera y Gerasa), que Jesús visitaba a veces, estaban gobernadas por el legado romano de la provincia de Siria. Cuando Jesús fue desde Cafarnaún en dirección este-nordeste a Betsaida y Corozáin, cruzó el Jordán para adentrarse en el territorio de otro hijo de Herodes el Grande, el tetrarca Filipo (4 a. C.-34 d. C.). Y cuando pasó a Samaría (sólo en el cuarto evangelio), o bien a Judea al visitar Jerusalén, se encontró bajo la autoridad del gobernador romano de la provincia de Judea (y de Idumea), que residía en la ciudad costera de Cesarea.

### 3. Cuestiones especiales concernientes al gobierno de Judea

Hay tres cuestiones que requieren ser examinadas: a) ¿Cuál era la relación entre el legado de Siria y el gobernador de Judea? b) ¿Qué título tenía el gobernador de Judea? c) ¿Cuál era la extensión de ese *imperium* con respecto a la aplicación de penas capitales?

<sup>12</sup> Más adelante veremos la transición y relación entre Quirino (Siria) y Coponio (Judea). Hay quien opina incluso que desempeñaron el cargo no simultáneamente, sino de modo sucesivo. Parte de la ambigüedad reside probablemente en el hecho de que una provincia emergente con un nuevo sistema impositivo (al ser introducida la capitación) requería asistencia (en el aspecto técnico y en apoyo armado) de una provincia ya bien organizada (cf. Smallwood, *The Jews*, 151).

a) *La relación entre el legado de Siria y el gobernador de Judea.* Aunque ambas eran provincias imperiales, Siria llevaba más tiempo que Judea bajo el dominio Romano (desde 64-63 a. C., con Pompeyo) y la aventajaba también en importancia, por lo cual le solían destinar gobernadores de más alta extracción social y con una carrera más brillante. El legado sirio tenía a su disposición cuatro legiones, cuyos miembros eran de mayor calidad militar que los soldados de las cinco cohortes asignadas al gobernador de Judea (véase §31, n. 64). Esas cohortes (consistentes en reclutas palestinos no-judíos, mayoritariamente de la región de Samaría) habían sido formadas con la idea de mantener el orden general, y se llamaba a los legionarios de Siria en caso de rebelión o de invasión<sup>13</sup>. La ambigua referencia del final de *Ant.* 17, citada anteriormente, sobre la anexión del territorio de Arquelao a Siria, más la misión especial encomendada a Quirino de elaborar un censo concerniente también a Judea, han inducido a pensar a veces que el gobernador de Judea dependía directamente del legado de Siria, incluso hasta el punto de constituir Judea una subdivisión de esa otra provincia. En apoyo de tal idea se ha señalado el hecho de que los habitantes de Judea y Samaría recurrían al legado de Siria cuando estaban descontentos con el comportamiento de un gobernador romano en Palestina, como ocurrió con los samaritanos, que se quejaron de Pilato al legado Vitelio, y éste lo destituyó (*Ant.* 18.4.1-2; §85-89). Pero este argumento es complicado. Lémonon (*Pilate*, 59-69) apunta que los legados de Siria ya habían intervenido ocasionalmente en los asuntos del reino de Herodes el Grande, mediando y aconsejando en situaciones delicadas (*Ant.* 16.9.1; §277-78, 280; 16.11.3; §368). Por influencia de esta tradición pudo haber alguna injerencia ocasional más tarde, cuando Judea se convirtió en una provincia romana<sup>14</sup>; pero la intervención del legado de Siria fue más *de facto* que *de iure*, y no indica que el gobernador de Judea careciese de pleno *imperium* o de independencia política. La mayor parte de

<sup>13</sup> Cf. Smallwood, *The Jews*, 146-47; Stern, “Status”, 278-79.

<sup>14</sup> Hay que reconocer que Josefo no explica con claridad los cuatro años (36/37-40/41 d. C.) que median entre la destitución de Pilato y la anexión de Judea al reino de Agripa I. En *Ant.* 18.4.2: §89 nos dice que, además de ordenar a Pilato que volviese a Roma, Vitelio envió a su amigo Marcelo como administrador o encargado (*epimētēlēs*) de los asuntos de Judea. Esto parece haber sido un recurso temporal, y no se sabe nada de lo que hizo Marcelo. Un año después (*Ant.* 18.6.10: §237), Calígula envió a Marulo como “jefe de la caballería” a Judea. Con este magistrado de curiosa denominación quedó restaurado el mando imperial directo. ¿Por qué en 40 d. C. fue a Petronio, el legado de Siria, y no a Marulo, a quien Calígula ordenó que levantara estatuas suyas en el templo de Jerusalén (*Guerra* 2.10.1-5; §184-203)? ¿Sospechaba que podían hacer falta las legiones, o acaso Marulo carecía de pleno *imperium*? Pero todas estas complicaciones tuvieron lugar después del tiempo de Jesús.

los autores (p. ej., Regnault, *Province*, 42) creen que, según *Ant.* 18.1.1; §1-2, a Coponio, el primer gobernador de Judea, le había sido conferido el pleno *imperium*<sup>15</sup>.

b) *El título de gobernador*. Si el gobernador de Judea tenía un *imperium* independiente, ¿qué título le había otorgado el emperador? Esta cuestión puede arrojar luz sobre las funciones que desempeñaba. La referencia de Tácito es clara: “El fundador que dio al grupo su nombre, Cristo, fue ejecutado en tiempos de Tiberio por el *procurador* Poncio Pilato”. La idea de que Pilato era un procurador (equivalente griego aproximado: *epitropos*) ha predominado hasta tiempos recientes, puesto que Josefo (*Guerra* 2.9.2; §169) y Filón (*Ad Gaium* 38; §299) emplean el mismo término para Pilato<sup>16</sup>. Una vez más, sin embargo, nos encontramos ante una evolución<sup>17</sup>. Durante la República, el procurador era una figura de derecho privado, no de derecho público: funcionaba como apoderado de un particular. Algo de ese servicio personal se mantuvo cuando, una vez instaurado el Imperio, los procuradores pasaron a formar parte del ámbito público, convirtiéndose en agentes imperiales para asuntos fiscales. La administración general, sin embargo, correspondía a un *eparchos* o *praefectus*. El prefecto desempeñaba una función supervisora, al principio al frente de tropas auxiliares (sobre todo de caballería), y pertenecía al entorno de un procónsul o tribuno. Cuando Augusto desarrolló la organización con vistas a ejercer su *imperium* proconsular, amplió las funciones de los prefectos para incluir la administración de las provincias imperiales recién creadas. El prefecto servía ahora como legado del emperador y contaba con *imperium* para ejercer la jurisdicción civil y penal. En una provincia imperial pequeña, una misma persona podía ser el prefecto que gobernaba y el procurador que protegía los derechos del emperador sobre lo recaudado a través de impuestos<sup>18</sup>. En provincias grandes, el procurador podía constituir una figura aparte. La si-

<sup>15</sup> El dato de *Ant.* 18 coincide sustancialmente con la referencia ofrecida con anterioridad por Josefo en *Guerra* 2.8.1; §117: “El territorio de Arquelao se reducía ya a una provincia [*eparchia*], y Coponio, un romano del orden ecuestre, fue enviado como procurador [*epitropos*], habiendo recibido de César poder [*exousia* = *imperium*] incluso para ejecutar”.

<sup>16</sup> Ahora veremos las variaciones en Josefo. El uso que hace Filón es estereotipado, porque también emplea *epitropos* para el gobernador de Egipto (*Ad Gaium* 20; §132), quien era claramente un prefecto (*eparchos*).

<sup>17</sup> Aquí puede ser útil una sección del libro de Jones, *Studies*, 117-25 (“Procurators and Prefects in the Early Principate”). Un importante estudio anterior es el de Hirschfeld, *Kaiserlichen*.

<sup>18</sup> Jones (*Studies*, 120) explica que las funciones asignadas al prefecto de una provincia pequeña eran más o menos las mismas que las correspondientes a un legado de una provincia grande; la diferencia era de escala provincial y de rango de los respecti-

tuación cambió hacia la mitad del decenio 40-50, en el reinado del emperador Claudio, cuando se empezó a llamar procuradores a la mayor parte de los que ocupaban el cargo de gobernador<sup>19</sup>.

Al llamar procurador a Pilato, Tácito estaba reflejando una terminología posterior, del siglo I, todavía usual cuando él escribía. Una explicación similar se puede ofrecer respecto al empleo por Josefo de *epitropos*, si bien hay que subrayar que no siempre designa del mismo modo a los gobernadores de Judea. Tanto Josefo como el NT utilizan denominaciones populares, no técnicas<sup>20</sup>. En sentido estricto, los gobernadores de Judea en el período 6-41 d. C. probablemente debían ser llamados *prefectos*, con el título secundario de *procurador* para asuntos fiscales<sup>21</sup>. La primera parte de esta conjetura ha sido confirmada en el caso de Pilato con el descubrimiento de una inscripción en que se designa a sí mismo como *praefectus Iudeae* (p. 822, *infra*). Se supone que, al ser restaurado el gobierno romano después de Agripa I (44-66 d. C.), los gobernadores de Judea tenían como título principal

vos magistrados. Las provincias grandes contaban con un legado, que tenía que ser senador; las pequeñas, con un prefecto del orden ecuestre, que a menudo era un prolegado (“en lugar del legado”). Pflaum (*Essai*, 6) señala que los prefectos del orden ecuestre eran en cierto sentido servidores del emperador, a los que les estaba vedado recaudar fondos o reunir soldados independientemente.

<sup>19</sup> Sobre la situación en años aún posteriores (época de Nerón) es de interés Tácito, *Anales* 15.25. En referencia al gobierno romano en territorios adyacentes a Siria, menciona prefectos de tropas; en el caso de otros territorios (incluida probablemente Judea), procuradores. Ya en tiempos de Augusto, Egipto fue objeto de un tratamiento especial: dada la importancia de su abastecimiento de productos alimenticios a Roma, Augusto no quería que fuera controlado por un senador. Tras el cambio ocurrido en tiempos de Claudio parece ser que Egipto continuó representando una excepción, siendo gobernado por un prefecto con tres legiones a su mando.

<sup>20</sup> Cf. Lémonon, *Pilate*, 46-47. Filón, Josefo y el NT no describen a Pilato como *eparchos* (= *praefectus*, el término que el mismo Pilato empleó en su inscripción latina [§31 B1, *infra*]). De hecho, el NT no usa *eparchos* ni *epitropos* para ningún gobernador romano (aunque Jn 19,38 emplea *epitrephein* para Pilato). Además de llamar *epitropos* a Pilato y aplicar en general el término a los gobernadores romanos de Judea (*Guerra* 2.16.4; §348, 350), Josefo designa así al antecesor (Coponio: 2.8.1; §117) y a los sucesores de Pilato: Cuspicio Fado, Tiberio Alejandro (2.11.6; §220), Ventido Cumano (*Ant.* 20.6.2; §132) y Félix (*Guerra* 2.12.8; §247). Josefo aplica *eparchos* a los dos inmediatos antecesores de Pilato (*Ant.* 18.2.2; §33) y a dos sucesores, Festo y Albino (*Ant.* 28.8.11; §193, *Guerra* 6.5.3; §303; para *eparchia*, cf. Hch 25,1). Josefo (*Ant.* 18.3.1; §55) y el NT (Mt 27,2; Lc 20,20) describen a Pilato como *hēgemōn* (latín, *praeses*), “gobernador” de Judea. *Epimēlētes* (“administrador, encargado”) se aplica implícitamente a Pilato en *Ant.* 18.4.2; §89, pero no en el NT. La forma verbal relacionada con *prostatēs* (“jefe, superintendente”) se emplea para Félix, un sucesor de Pilato, en *Ant.* 20.7.1; §137.

<sup>21</sup> ILS 1358-59 muestra que el gobernador de Cerdeña llevaba el título de *procurator Augusti (et) praefectus*. Imbert, *Procès*, 60, señala que el emperador podía tener otros procuradores o representantes fiscales en regiones de especial interés.



el de procurador. Al referirme al período total de gobierno provincial romano (6-66 d. C., con el intervalo de Agripa I en 41-44), utilizaré la terminología “prefecto” y/o “procurador” con los matices antes indicados.

c) *Poder para ejecutar criminales*. Si el gobernador de la provincia de Judea tenía el pleno *imperium* de un prefecto independiente del legado de Siria, una cuestión de especial interés para nuestro estudio de la muerte de Jesús es la aplicabilidad de ese poder en la ejecución de penas capitales. La expresión *ius gladii* (“derecho de espada”; *DJ* 1.18.6.8) se entiende a veces como derecho a ejecutar, pero su significado está sujeto a debate<sup>22</sup>. Esta idea, aunque procedente de Mommsen y sostenida por una escuela de especialistas en estudios clásicos, tiene como principal representante a A. H. M. Jones, quien afirma que la expresión *ius gladii* hacía referencia al derecho de ejecutar a un soldado en posesión de la ciudadanía romana (sin que éste pudiera apelar al emperador): era un aspecto de la disciplina militar. El término aparece por primera vez en el reinado de Domiciano (*ILS* 9200; Jones, *Studies*, 61), aunque tal derecho pudo haber existido mucho antes. Sólo en ciertos casos se confería a los gobernadores el *ius gladii* sobre otros ciudadanos romanos; p. ej., la ejecución de santa Perpetua en 203 d. C. (*Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* 6.3; *MACM* 112). En la primera década del siglo II d. C., Septimio Severo amplió tal derecho, permitiendo la ejecución de cualquier ciudadano romano (véase *DJ* 1.18.6.89). El *ius gladii* no incluía, por tanto, la ejecución de quienes no poseían la ciudadanía romana; era una extensión del *imperium* militar. Sin embargo, P. Garnsey está en desacuerdo con todo esto: “El gobernador tenía potestad para ejecutar a cualquier persona de su provincia, menos a los miembros de la aristocracia, que estaban específicamente excluidos de la pena capital. Ese poder era el *ius gladii*... del que podían hacer uso todos los gobernadores por lo menos desde el período julio-claudio”<sup>23</sup>. Era, pues, no un poder delegado especial sino inherente al cargo de gobernador. Aunque ésta es una cuestión técnica, el lenguaje corriente parece favorecer la idea de Garnsey de que el *ius gladii* era aplicable en general; véase, por ejemplo, Rom 13,3-4: “El gobernante [*archōn*]... es el ministro de Dios, y no lleva la espada [*Vulgata: gladium*] en vano”.

En cualquier caso, según Josefo (*Guerra* 2.8.1, §117), el primer prefecto de Judea (llamado aquí *procurador*), Coponio (6-9 d. C.), fue enviado por Augusto con poder incluso para ejecutar (*mechri tou kteinein exousia*). No hay una razón convincente para pensar que sus sucesores en la

<sup>22</sup> Véanse las firmes objeciones de Winter, “Trial... Competence”, 494-95.

<sup>23</sup> “Criminal”, 51-59, esp. 55.

prefectura de Judea tuvieran menos poder, por lo cual es totalmente razonable suponer que en el *imperium* del prefecto entrase una plena *coercitio* (derecho a reprimir o castigar) para la protección de los intereses romanos, con la sola limitación de las exenciones concedidas a los judíos por Julio César. Cuando estudiemos el proceso romano de Jesús (§31) llamaré la atención sobre el modo en que los gobernadores de Judea posteriores trataban a los acusados de delitos graves; en la descripción de Josefo, nada indica que no tuvieran poder de ejecución<sup>24</sup>. Una cuestión mucho más difícil de dilucidar es si en el gobierno romano de Judea, sólo el prefecto/procurador tenía legalmente este poder; pero es algo que veremos después en el presente capítulo.

## B. Organismos judíos de autogobierno, incluido el sanedrín

Todos los evangelios mencionan el sanedrín y lo presentan desempeñando un papel coadyuvante a la muerte de Jesús (Mc 15,1; Mt 26,59; Lc 22,66; Jn 11,47)<sup>25</sup>. Esto concuerda con un dato ofrecido por Josefo (*Ant.* 14,9.3; §167): “Nuestra Ley... nos prohíbe matar a nadie, ni siquiera a un malhechor, a menos que esa persona haya sido condenada por el sanedrín a sufrir tal suerte”. El significado etimológico del griego *synedrion* (sanedrín) implica la idea de “sentarse juntos”. El término puede designar el lugar donde se hace se hace esto, la *asamblea* de los que lo hacen y el *funcionamiento* de ellos como consejo, tribunal u organismo público. Por eso, en griego secular, *synedrion* no es realmente un término técnico, y tal variedad de significados se refleja también en el uso de esta palabra por los LXX, y a veces, ya en el siglo I, por Filón y Josefo. Sin embargo, en el judaísmo, “sanedrín” era (también) la designación técnica de una asamblea específica. Voy a empezar por el tiempo anterior a Jesús, continuando luego por el período de su ministerio, para ofrecer una breve relación de la evolución histórica de las asambleas o consejos que tenían autoridad en Jerusalén.

<sup>24</sup> Filón (*Ad Gaium* 38; §302), al criticar a Pilato por haber llevado a cabo ejecuciones sin proceso, implícitamente reconoce su autoridad para ejecutar con proceso.

<sup>25</sup> Millar (“Reflections”, 369) hace la insólita declaración de que sólo en el evangelio de Lucas “tiene lugar lo que es claramente una reunión del ‘sanedrín’”. Basa su idea en Lc 22,66, donde Jesús es conducido al sanedrín. Pero ciertamente Mc 14,55 y Mt 26,59 hablan de “todo el sanedrín”, y la subsiguiente descripción del proceso (declaraciones de testigos, interrogatorio y sentencia) es más detallada que la referencia josefana sobre las reuniones de ese organismo. (Véase también McLaren, *Power*, 92-93.) Más adelante argumentaré en contra de una noción demasiado fija de “el sanedrín” en tiempos de Jesús.

## 1. *Antes de la creación de la provincia romana de Judea en 6 d. C.*

En la Judea posexílica bajo dominio extranjero (persa y luego helenístico), los sacerdotes y los ancianos o nobles —especialmente los jefes de las familias más prominentes— desempeñaban un papel directivo y una función judicial. Por ejemplo, Neh 5,17 habla de ciento cincuenta “magistrados judíos” que se sentaban a la mesa de Nehemías, el gobernador judío de Judea. Un decreto del rey seléucida (sirio) Antíoco III (223-187 a. C.), citado por Josefo (*Ant.* 12.3.3; §138), describe cómo fue recibido por la *gerousía* (senado de ancianos) de los judíos. (BAGD 156 menciona una inscripción que identifica *synedrion* con *gerousia*.) Antíoco continúa para anunciar (§142): “Todos los miembros de la nación serán gobernados de acuerdo con las leyes de su país; y los integrantes de la *gerousía*, los sacerdotes, los escribas del templo y los cantores del templo serán eximidos de la capitación...”

En el agitado siglo II a. C., los reyes seléucidas intentaron potenciar su dominio de Judea mediante un cambio frecuente de sumo sacerdote; no obstante, la *gerousía* de la nación, donde los ancianos constituían un factor de importancia creciente, era mencionada solemnemente en las cartas enviadas desde y hacia Judea (2 Mac 1,10; 11,27; 1 Mac 12,6; también 1 Mac 13,36 y 14,20, que hablan de “presbíteros” o “ancianos”). En ocasiones se percibe con claridad el descontento de la *gerousía* con la conducta de los sumos sacerdotes que servían de marionetas (2 Mac 4,44). Hacia el final del siglo II a. C., los Macabeos/Asmoneos no sólo habían reimplantado el sumo sacerdocio hereditario (como feudo de su propia familia), sino que se habían convertido en reyes; pese a ello, “los ancianos de los judíos” siguieron siendo una poderosa fuerza con la que había que contar (Josefo, *Ant.* 13.16.5; §428). Durante el gobierno de la reina Alejandra (76-67 a. C.), los fariseos fueron muy influyentes (Josefo, *Ant.* 13.16.2; §408-9)<sup>26</sup>. Quizá durante un breve período los fariseos constituyeron el grupo mayoritario en el sanedrín o *gerousía*; pero, tras la conquista de Jerusalén por Pompeyo en 63 a. C., aunque Roma suprimió el aspecto monárquico del sumo sacerdocio, le dejó “la primacía/guía de la nación” (*prostasia*; Josefo *Ant.* 20.10.4; §244). Parece ser que, al menos en tiempos de Herodes, los saduceos, con sus numerosos adeptos entre los sacerdotes y los ancianos, representaron la mayoría en el gobierno una vez más (cf. pp. 428-39, *infra*).

<sup>26</sup> En las enumeraciones neotestamentarias de la composición del sanedrín como “los sacerdotes, los ancianos y los escribas” pudo haber fariseos entre el tercero de los grupos mencionados (véase n. 52, *infra*, y APÉNDICE V, B2).

El gobernador proconsular de Siria. Aulo Gabino (57-55 a. C.) reorganizó el gobierno de Palestina, dividiéndolo en cinco sínodos o *synedria* (uno correspondiente a Jerusalén); y la mención de ello en Josefo (*Guerra* 1.8.5; §170 [dudoso]; *Ant.* 14.5.4; §91) constituye la primera utilización, por parte de este autor, de esa palabra griega para denominar un sanedrín de Palestina. Un decenio después de esa disposición de Aulo Gabino (47 a. C.), Julio César nombró al sacerdote Hircano II etnarca de los judíos, y a partir de entonces, el sanedrín de Jerusalén pareció adquirir competencia judicial sobre toda Palestina, incluida Galilea, con poder para ordenar la ejecución del mismo Herodes (*Ant.* 14.9.4-5; §168-80). Cuando Herodes llegó a ser rey, el sanedrín de Jerusalén (purgado de sus enemigos y ya sometido a él) continuó funcionando como un organismo jurídico con poder para ejecutar (*Ant.* 15.6.2; §173). Tcherikover (“Was”, 73) supone que, en tiempos de este monarca, el sanedrín jerosolimitano se ocupaba principalmente de asuntos religiosos. A la muerte de Herodes (ca. 4 a. C.), el territorio de Palestina fue dividido entre sus tres hijos (cf. A2, *supra*). Lo que nos interesa determinar aquí es cómo el mencionado organismo ejercía sus responsabilidades después de 6 d. C., cuando el hijo que gobernaba Judea, Arquelao, fue sustituido por un prefecto romano con sede en la ciudad costera de Cesarea.

## 2. *El órgano de gobierno judío durante la prefectura romana*

Hasta ahora hemos visto una *gerousía* o sanedrín de Jerusalén dominado por la jerarquía sacerdotal y compuesto de otros sacerdotes, nobles o “ancianos” ricos y fariseos (¿escribas?)<sup>27</sup>. Esta asamblea, administrativa y judicial, estaba dotada de competencias en asuntos religiosos y en algunas cuestiones seculares. Antes de 6 d. C., el rey tenía que contar con este organismo, a veces afrontando sus críticas en asuntos de justicia y a veces imponiéndole su voluntad. ¿Hay indicios de que tal situación continuase en el siglo I d. C. y, por tanto, en vida de Jesús?

<sup>27</sup> Esto no debe entenderse como la descripción de toda la administración judía en Palestina: pudo haber otras instituciones similares, pero aquí nuestra atención se centra en Judea. Al examinar la administración judía durante la prefectura romana, el lector notará hasta qué punto la jerarquía sacerdotal sigue desempeñando un papel. James (*Trial*) que es simplistamente literal en su interpretación de los relatos bíblicos pero presenta debidamente los datos grecorromanos, apunta (I, 181) que en la mayoría de las asambleas controladas por los romanos eran parte integrante los sacerdotes de la religión local: “En los tiempos antiguos, la autoridad política se envolvía siempre en la capa de la santidad”.

a) *El Nuevo Testamento*. La situación a que me acabo de referir concuerda con la descripción ofrecida por el NT de los procedimientos del sanedrín relativos a Jesús, Esteban y Pablo. Según Jn 11,47-53, los jefes de los sacerdotes y los fariseos, preocupados por la maravilla que ha realizado Jesús resucitando a Lázaro, reúnen el sanedrín; Caifás, el sumo sacerdote, les dirige la palabra, y toman consejo (*boulesthai*) sobre cómo acabar con Jesús. El proceso judío, que en Marcos, Mateo y Lucas tiene lugar poco antes de la crucifixión, se desarrolla en un sanedrín compuesto por jefes de los sacerdotes, escribas y ancianos. En Marcos/Mateo se habla de personas que atestiguan contra Jesús; de una acusación de blasfemia, con la correspondiente sentencia de muerte; de la conversación de los dirigentes del sanedrín con Pilato sobre esta cuestión, y de Pilato con ellos<sup>28</sup>. En Hch 4,5-6,15, Pedro y Juan, acusados de infracciones de tipo religioso, como predicar acerca de Jesús resucitado, comparecen ante el sanedrín de Jerusalén, compuesto de jefes de los sacerdotes, jefes del pueblo, ancianos y escribas. En Hch 5,21.34, al sumo sacerdote, y a los que con él van a juzgar a esos apóstoles, se les aplica la denominación conjunta de “el sanedrín y toda la gerusía de los hijos de Israel”, donde también hay fariseos. Llega un momento en que la asamblea se inclina por la ejecución de los apóstoles (5,33), pero al final quedan en libertad tras ser azotados (5,40). Esteban es conducido ante el sanedrín jerosolimitano, en cuya composición entran ancianos y escribas; hay testigos que le acusan de proferir soflamas contra el templo y la Ley de Moisés (6,12-14); fracasa la defensa, y Esteban es lapidado (7,54-58). Un centurión romano ordena que se reúnan los jefes de los sacerdotes y todo el sanedrín y conduce a Pablo ante ellos (22,30). En esa reunión hay fariseos y saduceos (23,6-9) que discuten acerca de temas religiosos, como la resurrección, y sobre cuestiones de la Ley (23,28-29). El centurión saca de allí a Pablo y lo envía al gobernador romano, pero los dirigentes del sanedrín (jefes de los sacerdotes y ancianos) van a Cesarea a presentar sus acusaciones contra el apóstol (24,1). Según el texto occidental de Hch 24,6, declaran que, de no haber sido interrumpidos, “habríamos juzgado según nuestra Ley”.

b) *Josefo*. Cuando volvemos la mirada hacia Josefo encontramos una imagen similar del sanedrín. Al comienzo del período romano, refiere el historiador judío (*Ant.* 20.10.5; §251): “Tras la muerte de esos reyes [Herodes el Grande y su hijo Arquelaos], la forma de gobierno pasó a ser una

<sup>28</sup> A la luz de lo que seguidamente veremos de Josefo, es digno de señalar que, aunque los tres sinópticos emplean “sanedrín” como designación de la asamblea ante la que es conducido Jesús, Lc 23,50-51 y Mc 15,43 utilizan “boulē” [o *bouleutēs*] para describir a José de Arimatea como miembro de ese organismo.

aristocracia, y se confió a los jefes de los sacerdotes el gobierno de la nación” (Cf. también *Contra Apión* 2.21-22; §185-86, 188.) Para designar la asamblea reunida por los sacerdotes, Josefo emplea dos términos, “sanedrín” y “boulē” (“senado, consejo [de una ciudad-estado]”)<sup>29</sup>, al igual que tenía dos términos, “sanedrín” y “gerusía”, para designarla en el período prerromano. Voy a analizar sumariamente ocho pasajes ilustrativos, los tres primeros de los cuales contienen “sanedrín” y los cinco restantes “boulē”. Sólo en ellos emplea Josefo estos términos para la asamblea de Jerusalén durante la prefectura romana de Judea (6-66 d. C.)<sup>30</sup>.

1º *Ca.* 62 (*Ant.* 20.9.1; §220-3). El sumo sacerdote saduceo Anano (Anás) II, en el momento del cambio entre los procuradores Festo y Albino, convocó (*kathizein*: hizo sentarse) un sanedrín de jueces, llevó ante él a un hombre llamado *Santiago* (el hermano de Jesús llamado *el Cristo*) y a algunos otros. Los acusó de haber transgredido la Ley y los entregó para que los lapidasen. Algunos se quejaron de que Anano había actuado ilegalmente porque no tenía autoridad para convocar un sanedrín sin el consentimiento del procurador, por lo cual fue destituido.

2º *Ca.* 64 (*Ant.* 20.9.6; §216-17). En tiempos del procurador Albino, Agripa II convocó un sanedrín con el fin de obtener permiso para vestir con togas a los levitas cantores. Los asistentes al sanedrín dieron su consentimiento.

3º Finales del decenio 60-70 (*Vida* 12; §62). A su llegada a Galilea, Josefo escribió al sanedrín de Jerusalén en solicitud de instrucciones sobre cómo proceder.

4º *Ca.* 44-45 (*Ant.* 20.1.2; §11). El emperador Claudio escribió “a los gobernantes [*archontes*], boulē y pueblo de Jerusalén<sup>31</sup>, a toda la nación de los judíos”. Sobre *archontes*, véase apéndice V, B6, *infra*.

<sup>29</sup> Como *synedrion*, *boulē* puede significar tanto el lugar de la asamblea como la asamblea misma (Josefo, *Guerra* 5.4.2; §144). *Bouleutērion* es también el lugar de la asamblea (*Guerra* 6.6.3; §354).

<sup>30</sup> Desdichadamente, en ninguna parte se refiere Filón al grupo gobernante de Jerusalén con las designaciones “sanedrín” o “boulē”. En algunas de sus descripciones alegóricas se puede ver, sin embargo, que no distingue claramente entre ambos términos; p. ej. lugar de reunión (*synedrion*) y la cámara del consejo (*bouleutērion*) del alma (*De vita contemplativa* 3; §27); también la combinación de senadores (*bouleutēs*) y *synedrion* en sentido simbólico, en *De confusione linguarum* 18; §86. Comparable a la mención josefana de la reunión de un sanedrín es la referencia de Filón a la convocatoria de un consejo: *boulēn synagein* (*Quis rerum heres* 50; §244). La palabra “boulē” es empleada para el senado romano y para los consejos municipales.

<sup>31</sup> Aunque no considera que Jerusalén fuera una *polis* (ciudad-estado) al modo griego, Tcherikover (“Was”, 62-63) señala que tal era la forma imperial de dirigirse

5º) Mediados del decenio 60-70 (*Guerra* 2.15.6; §331). El procurador Floro convocó a los jefes de los sacerdotes y a la *boulē* y les expresó su intención de dejar la ciudad de Jerusalén. Estudiando el contenido de este pasaje (*War* 2.14.8 y 15.3; §301, 308), Tcherikover (“Was”, 68) nota que, al mencionar a los componentes de la *boulē*, Josefo no distingue entre los *archontes* (“gobernantes”), los *dynatoi* (“poderosos o influyentes”) y los *gnōrimoi* (“notables o prestigiosos”). Todos ellos pertenecen a la aristocracia jerosolimitana (y probablemente equivalen a los “jefes de los sacerdotes y ancianos” del NT).

6º) Mediados del decenio 60-70 (*Guerra* 2.16.2; §336). La jerarquía sacerdotal de los judíos, los ciudadanos influyentes (*dynatoi*) y la *boulē* fueron a Yamnia a recibir al rey Agripa II y a quejarse de Floro. Esta acción no es propia de un consejo o corporación local, sino de una institución cuya autoridad se extendía a toda la Palestina judía.

7º) Finales del decenio 60-70 (*Guerra* 5.13.1; §532). Aristeo es descrito como el escriba de la *boulē*. Es de Emaús (cerca de la actual Latroun), del mismo modo que el *beleutēs* neotestamentario José es de Arimatea. Si estas ciudades representan el lugar de residencia de esos personajes y no el de su nacimiento, tendríamos un nuevo indicio de la amplia jurisdicción territorial de la *boulē*.

8º) (*Guerra* 5.4.2; §142-44). La primera y más antigua muralla del norte de Jerusalén pasaba por el Xisto o gimnasio y luego junto a la cámara de la *boulē* antes de terminar en el pórtico occidental del templo. (Cf. también *Guerra* 6.6.3; §354: *Bouleutērion*.)

Las similitudes entre las descripciones josefanas del sanedrín/*boulē* y las descripciones neotestamentarias del sanedrín son evidentes. Tcherikover, tras su minucioso estudio, llega a la siguiente conclusión (“Was”, 71): “El consejo [*boulē*] de Josefo y el sanedrín del Nuevo Testamento eran una misma institución”. La asamblea descrita por uno y otro cuenta con la presencia de jefes de los sacerdotes, escribas y ciudadanos dirigentes o influyentes (= ancianos), constituye la suprema autoridad judía en las relaciones con los prefectos/procuradores romanos y tiene potestad para dictar

epistolarmente a esa ciudad. (La carta misma constituye una refutación de la tesis de que Jerusalén era como las ciudades-estados, pues Claudio se cuida de mencionar el derecho de los judíos a vivir de acuerdo con sus tradiciones ancestrales.) Como los romanos, Josefo aplicaba la terminología griega habitual a instituciones peculiarmente judías; pero todos ellos eran conscientes de la diferencia subyacente a esos nombres griegos. Tcherikover (74-75) subraya que los arcontes de Jerusalén no eran arcontes en el sentido griego; que la *boulē* jerosolimitana no era similar a la *boulē* de la ciudad-estado griega, y que el pueblo de Jerusalén no funcionaba como el *demōs* helenístico.

sentencias contra los infractores de la Ley. Por eso, la mayor parte de los especialistas no tienen inconveniente en admitir que, durante la prefectura romana en Judea, un sanedrín (*gerousía*, *boulē*) de sacerdotes, ancianos y escribas, dirigido por los jefes de los sacerdotes, desempeñó un importante papel en el ámbito administrativo y judicial, como órgano de auto-gobierno judío en Judea.

c) *La Misná*. Una minoría de estudiosos<sup>32</sup> corrige radicalmente esta imagen a la luz del tratado *Sanedrín* de la Misná. En ese tratado, la asamblea llamada el (gran) sanedrín o, más frecuentemente, el *beth-din*<sup>33</sup>, se compone de estudiosos expertos en la Ley de Moisés escrita y en la interpretación/Ley oral que se fue desarrollando en los debates rabínicos. Las funciones de esta asamblea son más judiciales que políticas, pero contienen también elementos legislativos y ejecutivos. Aunque en sus reuniones se tratan también asuntos seculares, el tono general es intensamente religioso. En *m. Hag.* 2,2 se ofrece una lista de estudiosos rabínicos que desempeñaron el cargo de presidente (*nāsī*, “patriarca”) del *beth-din*, mientras que *San.* 2,1 no atribuye especial prestigio en esa asamblea a la figura del sumo sacerdote. Pese a la fecha de compilación de la Misná (ca. 200 d. C.), lo que describe es un sanedrín que funcionó en Jerusalén en época anterior. A causa de eso, algunos especialistas judíos (Abrahams, Büchler, Hoenig, Lauterbach, Mantel, Zeitlin) han supuesto que había dos asambleas en tiempos de Jesús<sup>34</sup>: un sanedrín político, como el descrito en el NT y en Josefo, que era un mero instrumento del prefecto romano y del sumo sacerdote; y un sanedrín religioso compuesto de estudiosos sinceramente interesados en la Ley. Jesús habría sido juzgado no por el sanedrín religioso, sino por el político.

<sup>32</sup> Véase especialmente A. Büchler, “Das Synedrium in Jerusalem und das grosse Beth-Din in der Quaderkammer des jesusalemischen Tempels”, *Jahresbericht der isr.-theol. Lehranstalt in Wien* 9 (1902) 1-252; J. Z. Lauterbach, “Sanhedrin”, *JE* II, 41-44. También Mantel, *Studies* 54-101; Zeitlin, *Who*, 68-83; y bibliografía en *HJPAJC* II, 199.

<sup>33</sup> “Casa de justicia” o “tribunal”. En *LXX* Prov 22,10, *synedrium* traduce la voz hebrea *din*. En *m. San* 4,1 se mencionan otros tribunales más pequeños, compuestos de veintitrés jueces y conocidos como “sanedrines menores”, que presumiblemente tenían un carácter más local y/o se ocupaban de delitos de menor entidad. Sobre la confusa información rabínica acerca del gran sanedrín y los sanedrines menores, véase J. M. Baumgarten, “The Duodecimal Courts of Qumran, Revelation and the Sanhedrin”, *JBL* 95 (1976) 59-78, esp. 72-75.

<sup>34</sup> No voy entrar a considerar la conjetura variante, que habla de tres sanedrines (cf. *HJPAJC* II, 207-8). Para una refutación pormenorizada de la tesis relativa a dos sanedrines, véase Stonehouse, “Who”, 45-52, donde son examinados y rebatidos siete ejemplos de sanedrín político. También rechaza Stonehouse la afirmación de que Lucas describió un sanedrín político porque el lenguaje lucano indica un *presbyterion* del pueblo.

Hay unas cuantas variantes de esta tesis. (Aparte de las discutidas aquí, cf. Tcherikover, "Was", 59-60, 71.) En la que propone F. E. Meyer ("Ei-nige") se emplea el término misnaico *beth-din ha-Gadol* (i. e., el gran *beth-din*) para el sanedrín de Jerusalén, del que encuentra un ejemplo en Hch 5,21ss, donde están presentes los fariseos. Argumenta que lo que se describe en Hch 4,1-5,6 es sólo una investigación sacerdotal en la que no participan fariseos y que tiene un carácter preparatorio para el juicio del sanedrín referido en el capítulo siguiente; y que igualmente, puesto que no se menciona la presencia de fariseos en el proceso judío contra Jesús<sup>35</sup>, éste fue sólo un acto preparatorio para el verdadero proceso, en tal caso un proceso romano. La conclusión de Meyer es que Jesús no fue procesado por el sanedrín o *beth-din ha-gadol*, sino investigado por un tribunal menos importante. Según la variante de Kennard ("Jewish", 35-37), los fariseos tenían su propia asamblea en tiempos de Jesús; pero se podía calificar simplemente de *beth ha-midrash*, o escuela interpretativa, y, más tarde, los documentos judíos exageraron su función hablando de un *beth-din ha-gadol*. La asamblea principal de Judea era el sanedrín, sucesor de la asamblea prerromana de la nobleza sacerdotal. Los fariseos participaban en él, aunque mantenían sus reservas con respecto a los sacerdotes dirigentes; ese organismo no era simplemente político, sino que se ocupaba también de la santidad del templo ("Jewish", 26-27). Jesús compareció ante esta asamblea étnica para la nación, que tenía carácter ejecutivo y autoridad para condenar a muerte. Así pues, las tesis de Meyer y Kennard sobre dos asambleas son virtualmente contradictorias. En varios escritos sobre el tema, Rivkin ha propuesto otra variante, la cual asegura que la Misná, en una proporción de diecinueve a tres, da preferencia a "beth-din" sobre "sanedrín", pese a incluir un tratado con este nombre. Cree Rivkin que "beth-din" era la designación hebrea de lo que Josefo llama *boulē*, que en tiempos de Jesús era diferente del sanedrín dominado por los jefes de los sacerdotes<sup>36</sup>. La *boulē* de los intérpretes de la Ley era favorable a los fari-

<sup>35</sup> Véase, sin embargo, Jn 11,47-53. Como señalaré en la n. 52, *infra*, algunos de los escribas presentes en el proceso serían probablemente fariseos aunque, para la memoria cristiana, los fariseos no desempeñan un papel efectivo y prominente en la muerte de Jesús. Rivkin (*What*) une con guión las palabras "escribas" y "fariseos", como si formasen un todo, p. ej. (53): "Es evidente que, en tiempos de Jesús, los escribas-fariseos coexistían pacíficamente en el plano religioso y mantenían ideas similares en el plano político". Safrai ("Jewish", 384), cuyo punto de vista difiere notablemente del de Rivkin, coincide con él en este punto: los sabios o maestros de la Torá, a menudo llamados *escribas*, eran el elemento principal del movimiento fariseo.

<sup>36</sup> "Beth-Din", 189; y, más ampliamente, en su libro *What* (p. ej., en p. 35: "No se trata, por tanto, de un sanedrín que tuviera un poder religioso o político permanente, sino de un consejo privado que funcionaba como apéndice de la autoridad política").

seos, mientras que el sanedrín se inclinaba del lado de los saduceos. En opinión de Rivkin, la *boulē* fue creada en los comienzos del período asmonéo, unos cien años antes del nacimiento de Jesús, y tenía como lugar de reunión el Bouletērion, en el monte del templo. Después de 70 d. C. dejó de existir el sanedrín sumosacerdotal; pero Vespasiano autorizó un *beth-din* reconstituido en Javneh (Yamnia) y le concedió cierta autonomía. Así pues, el único organismo sobreviviente a los sucesos de 70 d. C. fue un *beth-din* que funcionaba en parte como lo había hecho el sanedrín en el período anterior a ese año.

En mi opinión, son oportunas dos observaciones. La primera es que muy probablemente, la teoría de las dos asambleas principales en la Jerusalén de tiempos de Jesús obedece a una inadecuada interpretación de los datos ofrecidos por Josefo o por el NT. Aún con más seguridad se puede afirmar que nada en la memoria judía o cristiana del proceso de Jesús nos induce a creer que se ocupara de él más de una asamblea judía del tipo de aquella con la que trataban los romanos al negociar con los judíos<sup>37</sup>. La segunda observación es que la Misná debe ser entendida como anacrónica al identificar el *beth-din* de los sabios con una institución de época anterior<sup>38</sup>. En apoyo de este juicio voy a exponer las consideraciones siguientes:

1ª) Ninguna de las fuentes de información, ya se trate de Josefo y el NT o de la Misná, indica que dos asambleas generales judías o sanedrines dotados de autoridad existiesen contemporáneamente en el siglo I<sup>39</sup>. La idea de tal duplicidad es moderna y está basada en el hecho de que esas fuentes emplean dos términos (Josefo, "sanedrín" y "boulē"; Misná, "beth-

<sup>37</sup> McLaren (*Power*, 192ss) muestra detenidamente hasta qué punto la prefectura romana gobernó Judea a través de negociaciones con el grupo judío que ambas partes consideraban revestido de autoridad. Ese grupo estaba integrado por sacerdotes y otras figuras prominentes, y las más de las veces eran ellos, no los romanos, quienes iniciaban las negociaciones. En otra parte de su libro (211-18), la cual no termino de encontrar clara, McLaren advierte de que la *boulē* de Jerusalén (que él acertadamente reconoce como institución sucesora de la antigua gerusía) no debe ser confundida con dos (!) ulteriores organismos designados con el término *synedrion* (sanedrín; p. 213); pero, realmente, nunca explica por qué. (Mucho de lo que él describe podría ser la *boulē* funcionando como sanedrín; véase n. 49, *infra*.)

<sup>38</sup> Pese a la opinión citada en la nota anterior, McLaren (*Power*, 217-18) se muestra firme en este punto: "Es ahora evidente que la institución descrita en el tratado *Sanedrín* de la Misná no existía en el período examinado [100 a. C.-70 d. C.]. Sigue siendo discutible si es posible siquiera asociar esta institución con alguna época histórica".

<sup>39</sup> Los sanedrines menores, mencionados en n. 33, *supra*, no participaban en la administración general. Sobre esto, cf. Tcherikover, "Was" 71, n. 17, donde opina: "La situación jurídico-religiosa en Israel no permite distinguir entre instituciones con competencias puramente políticas e instituciones con competencias puramente religiosas... Los versados en la Torá (fariseos, escribas) participaban también en el sanedrín".

din” y “sanedrín”) para designar una misma institución<sup>40</sup>. Es claro que en *Contra Apión* 2.21-22; §185, Josefo piensa en un único órgano de gobierno (dominado por sacerdotes) que administra los asuntos de la comunidad. Similarmente, la Misná (*Sot.* 9,11) conoce una sola institución, puesto que el anterior sanedrín había dejado de existir.

2ª) Si realmente existió en el siglo I la gran asamblea de eruditos que juzgaba de cuestiones religiosas (como se describe en la Misná al final del siglo II), ¿por qué nadie del siglo I, ni cristiano ni judío, da testimonio de ello? Y ¿por qué, en cambio, autores de esa época atribuyen no sólo funciones políticas, sino también religiosas, al sanedrín de sacerdotes, ancianos y escribas? En cuanto al NT, el proceso de Jesús es relativo a amenaza de destrucción santuario del templo, filiación divina y blasfemia; el proceso de Esteban concierne a blasfemias contra el templo y la Ley y modificación de las costumbres transmitidas por Moisés (Hch 6,12-14); y el proceso de Pablo (22,30-23,10) es entendido por el centurión como atinente a cuestiones de la Ley judía (24,29). Las transgresiones de la Ley y las cuestiones levíticas son competencia del sanedrín que describe Josefo (cf. apartados 1º y 2º, *supra*).

3ª) La Misná, al declarar que el *beth-din* de sabios descrito en ella es una antigua institución, incurre en uno de sus frecuentes anacronismos, como lo es también su supuesto más básico de que la Ley oral procede del mismo Moisés. Trabajos recientes de muchos estudiosos judíos han puesto en evidencia lo difícil que es reconstruir situaciones anteriores al año 70 partiendo de la Misná. (Los numerosos escritos de J. Neusner ilustran eloquentemente sobre esto.) Y la dificultad se hace todavía mayor porque testigos del siglo I, tanto cristianos como judíos, refieren una situación diferente de la presentada en la Misná.

4ª) La variante de Meyer, explicada anteriormente, halla poca corroboración en Hechos y en los evangelios. Blinzler (*Prozess*, 138) tiene toda la razón al afirmar que no hay la menor diferencia entre los caps. 4 y 5 de Hechos en cuanto a la actuación de las autoridades judías en el sanedrín, con la única salvedad de que Hch 5 ofrece la sesión final. Además, seguramente veía Lucas esta asamblea en continuidad con el grupo que actuó contra Jesús. Nada en el relato de Marcos/Mateo sobre el proceso de Jesús indica un sanedrín más limitado que el descrito por Josefo.

<sup>40</sup> Safrai (“Jewish”, 382), que es relativamente conservador al argumentar que los datos de la Misná sirven para determinar las costumbres e instituciones del siglo I, se muestra claro a este respecto: “No hay más opción que pensar en la presencia de un solo ‘sanedrín’ aludido con nombres diferentes”.

5ª) Carece de verdadera base la distinción de Rivkin entre el sanedrín y la *boulē* en la descripción josefana de Judea durante la prefectura romana, puesto que la *boulē* no es otra cosa que el sanedrín judío de sacerdotes, ancianos o nobles, y escribas<sup>41</sup>. Los pasajes de Josefo 4º y 7º enumerados con anterioridad mencionan todos esos componentes<sup>42</sup>. Si la *boulē* fuera simplemente una asamblea religiosa de sabios, ¿por qué, al dirigirse a ella, el emperador romano se dirigió también a toda la nación de los judíos? (En tiempos posteriores, acaso los rabinos pensaban que los expertos en cuestiones religiosas eran lo suficientemente importantes para ser tratados por el emperador como un grupo interlocutor primordial, pero ¿había sucedido así durante la prefectura romana?) Compárese el pasaje 4º de Josefo con el saludo a la gerusía (o sanedrín) de la carta oficial de 2 Mac 11,27 (cf. 1 Mac 13,36; 14,20). ¿Por qué habría informado el prefecto a una *boulē* de eruditos de que dejaba la ciudad, como en el pasaje 5º de Josefo? Si los saduceos o sacerdotes no desempeñaban un papel importante en esa asamblea, ¿por qué es asociada con sacerdotes, como en los pasajes 5º y 6º? Compárese Mc 14,55: “los jefes de los sacerdotes y todo el sanedrín”, con Josefo, *Guerra* 2.15.6; §331: “los jefes de los sacerdotes y la *boulē*”. Finalmente, ¿por qué Josefo habría elegido “*boulē*” para representar una asamblea religiosa y no política, cuando en otros lugares emplea ese término para el Senado de Roma (*Guerra* 1.14.4; §284; *Ant.* 19.4.5; §266) y el órgano de gobierno de Tiro (*Ant.* 14.12.4; §314)?<sup>43</sup> Al presen-

<sup>41</sup> Safrai (“Jewish”, 389): “Debemos subrayar que la *boulē* es identificada con el sanedrín”. Ya hemos visto dos nombres para la misma asamblea (sanedrín y gerusía) en período anterior al siglo I. En las menciones del sanedrín de Jn 11,53 (cf. 12,10) y Hch 5,33 se emplea el verbo *boulesthai*; y Lc 23,50-51 relaciona claramente a José, un *bouleutēs* (“miembro de la *boulē*”) con la sesión del sanedrín que se pronunció contra Jesús.

<sup>42</sup> En el pasaje 8º, la *boulē* no debe ser interpretada como si no tuviera nada que ver con los sacerdotes y los ciudadanos prominentes, puesto que el pasaje 6º asocia esas autoridades con la *boulē*.

<sup>43</sup> Véase también el término *sanedrín* empleado para asambleas celebradas en Berytus (Beirut: *Ant.* 16.11.1; §357) y en Roma (*Ant.* 17.11.1,4; §301, 317). He limitado el estudio al uso de *sanedrín* y *boulē* durante la prefectura romana; pero, dado que no hay una distinción significativa en la descripción que hace Josefo del sanedrín durante el gobierno de los herodianos y de los romanos, es muy poco verosímil la lectura de *Ant.* 14.9.3-5; §163-84 como si se refiriese a un organismo puramente político (y mucho más todavía como un “consejo privado”). Hay una institución que ejerce la función judicial (§168, 172) en casos de violación de la Ley (§167), ante el cual se invocado el nombre de Dios (§174), y cuyos miembros son conscientes de que luego Herodes puede matarlos (§173, 175). La referencia de *Guerra* 1.10.6-7; §208-11, menos detallada, habla de esto como de una acción de Hircano, el sumo sacerdote, al que *Ant.* presenta como integrante del sanedrín. Similarmente, los evangelios destacan el papel del sumo sacerdote hasta hacer del sanedrín un organismo dedicado a aprobar sus resoluciones.

tar al sanedrín de Jerusalén, el solo y único consejo superior de los judíos. Josefo empleó el término *boulē*, que resultaría familiar a sus lectores de lengua griega, puesto que era el nombre habitual del consejo de sus ciudades-estados. Si había en la mente de Josefo alguna diferencia entre *boulē* y *sanedrín*, debía de ser que consideraba este segundo término casi como el nombre propio o título de la *boulē* de Jerusalén (véase *Vida* 12; §62).

Dos citas, pues, resumen esta discusión. Danby, "Bearing", 75, declara: "La Misná no coincide en la descripción del sanedrín con fuentes anteriores [Josefo, NT, Mac], porque el sanedrín histórico había dejado de existir, y el sanedrín que él conocía era una institución puramente académica, dotada de poderes puramente académicos y con intereses puramente académicos". Similarmente, *HJPAJC* II, 208 tiene razón al afirmar: "Si por 'el gran sanedrín' se entiende un organismo reconocido oficialmente por la potencia ocupante y dotado de competencias en los ámbitos judicial y administrativo y en la interpretación de las leyes, entonces había una sola institución de este tipo, presidida por el sumo sacerdote".

### C. Funcionamiento general de un sanedrín

Las referencias al sanedrín (o *boulē*) en el Nuevo Testamento y Josefo no son lo bastante detalladas para explicar cómo funcionaba el sanedrín. Aun cuando el *beth-din* de la Misná fuese una asamblea distinta, establecida con posterioridad y sucesora del sanedrín del siglo I, ¿se habían conservado recuerdos genuinos de la institución anterior? Responderemos a esta pregunta considerando primero las cuestiones generales (el número de miembros, los elegibles como tales, el lugar de reunión), para luego tratar sobre el pensamiento predominante (fariseo o saduceo).

#### 1. Miembros y lugar de reunión de la asamblea

Muchos estudiosos consideran aplicable al sanedrín de tiempos de Jesús la declaración de la Misná (*San.* 1,6) de que "el gran sanedrín estaba compuesto de setenta y un miembros", porque con ese número los judíos habrían seguido la pauta marcada por Nm 11,16, donde Moisés reúne en torno a sí sesenta ancianos de Israel<sup>44</sup>. Se conjetura que los setenta y un miembros del sanedrín formaban tres grupos de sacerdotes, ancianos y es-

<sup>44</sup> Sobre la idea de los setenta hombres, véase Josefo, *Guerra* 2.18.6; §482; 2.20.5; §570-71 (Blinzler, *Prozess*, 90-92). Respecto a la cuestión de un sanedrín de setenta y dos miembros, cf. *HJPAJC* II, 210.

cribas, regidos por el sumo sacerdote. (En el pasaje de la Misná, R. Yehudá cuenta sólo setenta.) Sin embargo, ningún testimonio de la época corrobora esa composición numérica en el siglo I. Si miramos una vez más los pasajes de Josefo antes citados, veremos que se habla de reunir *un* sanedrín<sup>45</sup>; por lo cual cabe preguntarse si en el siglo I había un número tan fijo de miembros. ¿No sería más bien que, para tratar sobre un problema, el sumo sacerdote reunía el número de miembros que había disponibles? Ciertamente, los textos de Josefo no nos invitan a pensar en un organismo fijo que se reuniera regularmente como, por ejemplo, el Senado de los EE.UU.

Pero ¿se puede pensar en los miembros del sanedrín en el sentido de una lista de personas conocidas que lo constituirían? (Resumo aquí el estudio ofrecido en el APÉNDICE V, B1-3.) En tiempos de Jesús, el prefecto romano designaba al sumo sacerdote, que sin duda era un personaje destacado. Los "jefes de los sacerdotes" mencionados eran probablemente sumos sacerdotes, junto con prominentes miembros de sus familias, de las que habían salido los sumos sacerdotes recientes y algunos que desempeñaban cargos sacerdotales especiales. Los "ancianos" quizá pertenecían en su mayor parte a familias ricas o distinguidas (aunque la literatura rabínica suele considerarlos eruditos). Estos dos grupos podrían explicar el ya citado comentario de Josefo sobre un gobierno dominado por la aristocracia. En cuanto a los "escribas", tal denominación podría reflejar un grupo caracterizado por su especial inteligencia y cultura. Pero en ninguno de estos casos tenemos que pensar necesariamente en una lista fija, aparte de la esperada y frecuente presencia de los sacerdotes y nobles más conocidos. (Histórica o no, la lista de nombres de Hch 4,6 apoya esto último, pues al menos revela que, para Lucas, tal debía de haber sido la situación.) En vez de en miembros nombrados previamente, quizá haya que pensar en la asistencia habitual de representantes de unos determinados grupos cuando se convocaba una asamblea.

¿Dónde se reunía (o "sentaba", por emplear la terminología de Josefo) el sanedrín? En referencia al proceso de Jesús, Mc 14,53-55 habla del patio o palacio (*aulē*) del sumo sacerdote (presumiblemente, un antiguo palacio asmoneo situado en la ladera de la colina occidental y frente al templo). Ni Josefo ni la Misná sitúan una sesión del sanedrín en tal palacio<sup>46</sup>. Jose-

<sup>45</sup> Pero, como apunta Betz ("Probleme", 646-47), en el relato más extenso de Josefo concerniente a un sanedrín y a Herodes en ca. 47 a. C., el artículo determinado aparece seis veces (*Ant.* 14.9.3-5; §163-84). En consecuencia, conviene no exagerar el carácter indefinido como si se tratase de cualquier reunión anodina.

<sup>46</sup> En Lc 22,66, Jesús es conducido desde el patio o palacio del sumo sacerdote al sanedrín, cuyo lugar de reunión no aparece indicado. Juan no menciona ninguna reunión del sanedrín la noche anterior a la crucifixión; pero 18,24 presenta a Jesús conducido de Anás a Caifás, sin especificar si ese traslado implicaba ir a un edificio dife-



fo designa el lugar de la reunión como *boulē* o *boleutērion*. Según *Guerra* 5.4.2; §144 (véase 6.6.3; §354), ese lugar estaba en la zona donde la muralla más antigua de Jerusalén iba desde el Xisto (¿gimnasio?) a unirse con la muralla occidental del área del templo; así pues, sobre el valle del Tiropeón o en él, fuera del templo<sup>47</sup>. En *m. Mid.* 5,4 se describe el sitio de las reuniones como *Liškat ha-Gāzît*, más frecuentemente llamado Cámara de la Piedra Labrada, que otro pasaje de la Misná, *San.* 11,2, ubica en los patios interiores del templo<sup>48</sup>. *Mid.* 5,4 prosigue su descripción situando el lugar al sur de los patios del templo. *HJPAJC* II, 224, sin embargo, entiende que *Gāzît* es el Xisto (de lo que resulta “la cámara al lado del Xisto”) y supone que se hallaba allí donde, según Josefo, estaba el Bouleutērion, ya fuera del templo. Pero otra tradición misnaica, *Yom.* 1,1, asocia al sumo sacerdote con la Sala de los *Proedroi*, que podría ser también la Sala de los *Bouleutai* o Consejeros (*b. Yom.* 8b; sobre varios nombres la Sala, véase *t. Yom.* 1,1-4; *y. Yom.* 38c [1,1.17]). Ésta se hallaba en el patio más externo del Templo, abierto al exterior, descripción que, con imaginación, podría corresponder a la ubicación señalada por Josefo.

Una tradición poco fiable del Talmud babilónico dice que el sanedrín fue trasladado (o expulsado) del *Liškat ha-Gāzît* cuarenta años antes de la destrucción del templo (entonces, ca. 30 d. C.) a los Bazares (*San.* 41a; *Sab.* 15a; *A.Z.* 8b). Hay quien asocia esos Bazares (*Hanuz*) con la familia sumo-sacerdotal de Anás (*Hānanyā*), y se debate sobre si los Bazares estaban en el monte de los Olivos o en el monte del Templo. Aún más confusión añade *b. R. H.* 31a, que habla de un subsiguiente traslado del sanedrín en la dirección opuesta, desde los Bazares a Jerusalén. En suma, no se puede saber

rente de la *aulē* del sumo sacerdote (18,15). Si, como expondré, históricamente hubo dos acciones legales judías: una reunión del sanedrín, que condujo al arresto de Jesús con la intención de condenarlo, y un interrogatorio de Jesús por el sumo sacerdote antes de que fuera entregado a los romanos, esta última acción pudo haber sido asociada en la tradición preevangélica con la *aulē* del sumo sacerdote.

<sup>47</sup> Sobre todo esto véase Blinzler, *Prozess*, 166-70. Hch 22,30-23,10 menciona la presencia de un tribuno romano en una sesión del sanedrín; eso indica que la asamblea se reunía en un lugar situado fuera del área del templo. Además, Hch 22,30 y 23,10 emplean el verbo *bajar* en relación con el desplazamiento al sanedrín, supuestamente desde la fortaleza Antonia, que debía de alzarse desde el nivel al que se hallaba la explanada del templo. (Ocasionalmente, sin embargo, al griego bíblico subyacen expresiones hebreas; por lo cual, en hebreo, “subir” y “bajar” pueden reflejar una descripción tradicional, en vez de indicar dirección.) Cantinat (“Jésus... Sanhedrin”, 300) opina que el sanedrín se reunía en el mismo Xisto (véase Josefo, *Guerra* 2.16.3; §344); pero la descripción Josefana del muro parece situar las reuniones del sanedrín en un lugar adyacente al Xisto.

<sup>48</sup> En *b. Yom.* 25a se habla de una gran basílica situada mitad dentro y mitad fuera del patio exterior del templo.

con certeza dónde solía reunirse el sanedrín por la época de la muerte de Jesús; pero lo más verosímil es que se tratase de un lugar no situado en el templo, sino adyacente a él. Muy probablemente, con respecto al tiempo de Jesús, es anacrónica la norma contenida en *b. San.* 41a y *A.Z.* 8b que considera ilegal una sentencia de muerte dictada fuera del *Liškat ha-Gāzît*.

## 2. Influencia dominante en un sanedrín: ¿farisea o saducea?

Habitualmente se ha concebido el sanedrín como un tribunal que actuaba a la vez como juez y jurado. Antes de la prefectura romana en Judea, el sanedrín de Jerusalén juzgó si Herodes el Grande debía morir (*Ant.* 14.9.4-5; §168-80). Durante la prefectura romana, el NT refiere los procesos de Jesús, Esteban y Pablo, acusados de delitos capitales; y Josefo (1º, *supra*) habla de un sumo sacerdote y un sanedrín de jueces que entregan a Santiago, “el hermano de Jesús llamado el Cristo”, para su lapidación. (El ambiente forense cobra fuerza en la posterior descripción rabínica del sanedrín, puesto que, por la época en que fue recopilada la Misná, el sanedrín había pasado a ser un organismo de expertos en la Ley.) Sin embargo, la imagen del sanedrín como un tribunal puede ser demasiado simple para el tiempo de Jesús, puesto que en las actividades del sanedrín/boulē referidas anteriormente (B2) hay también un componente administrativo y ejecutivo<sup>49</sup>. En los escritos anteriores a 100 d. C. donde se habla de penas capitales impuestas por el sanedrín, hay pocos indicios de procedimientos jurídicos que protejan al acusado. Más adelante dedicaré un espacio a discutir la pregunta tradicional: “¿Según qué interpretación de la Ley judía juzgaba el sanedrín, en tiempos de Jesús, sobre todo los delitos considerados graves?” Pues bien, tengo la sospecha de que, como organismo en parte legislativo y ejecutivo, con intereses religiosos y políticos estrechamente entrelazados, un sanedrín actuaba con criterios de prudencia y eficacia cuando era convocado. No a todos los reunidos en asamblea les preocuparían las cuestiones de interpretación legal, a menos que esa preocupación fuera oportuna y ventajosa. Hecha esta advertencia, pasaré a examinar el sanedrín de una manera más tradicional, como una institución judicial.

<sup>49</sup> De los tres usos de “sanedrín” citados allí, el del apartado 1º implica un proceso, lo cual no sucede en los apartados 2º y 3º. Un sanedrín que desempeñase diversas funciones es más verosímil, a mi entender, que las dos instituciones distintas, ambas llamadas *sanedrín*, que propone McLaren (cf. n. 37, *supra*). Aunque ninguno de los empleos de *boulē* antes citados denota una función judicial, Lc 23,50-51 menciona un *bouleutēs* que ha participado en un juicio.



Puesto que vamos a hablar de saduceos y fariseos, quizá convenga empezar con algunas observaciones generales sobre ambos grupos. Muchos estudios breves sobre los saduceos describen a éstos como una casta sacerdotal muy helenizada, favorable a los romanos y más mundana que religiosa. Pero, en un libro donde describe las sectas judías, A. J. Saldarini previene acertadamente: “La tarea de llegar hasta los saduceos a través de las fuentes es ardua y, en muchos aspectos, imposible”<sup>50</sup>. Josefo (que durante la prefectura romana identifica sólo a unos pocos personajes como saduceos, i. e., los sumos sacerdotes Ananías y Anano II: *Guerra* 2.17.10; §421; *Ant.* 20.9.1; §199) nunca declara que todos los dirigentes o sacerdotes judíos fueran saduceos. Acaso constituían una elite procedente de la nobleza sacerdotal y de la aristocracia laica. En su defensa de la autoridad rabínica, obras judías posteriores —p. ej., la Misná y la Tosefta— presentaron a los saduceos como adversarios tradicionales; pero lo cierto es que los autores de esos escritos debían de saber muy poco sobre los saduceos históricos. De hecho, éstos seguían la Ley mosaica escrita (*Ant.* 13.10.6; §297). Quizá habría que añadir “al menos”, porque inevitablemente habrían desarrollado algunas costumbres que la trascendieran. Al parecer, sin embargo, no tenían un sistema de interpretación o ley que ellos considerasen que iba más allá de la Ley escrita (mientras que los fariseos reconocían el carácter ultrabíblico de algunas de sus leyes/interpretaciones)<sup>51</sup>. En todo caso, muy poco o nada se sabe de las costumbres posbíblicas de los saduceos, y debemos quedarnos simplemente con su fidelidad a la Ley escrita. Ciertamente, rechazaban las tradiciones orales que los fariseos consideraban procedentes de los Padres, lo que era causa de disputas “con los maestros de sabiduría” (*Ant.* 18.1.4; §16).

En cuanto a los fariseos, para corregir las muchas referencias evangélicas hostiles a ellos, los estudiosos cristianos han tratado de describirlos be-

<sup>50</sup> *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach* (Wilmington: Glazier, 1988) 299. Similarmente, L. H. Schiffman (*From Text to Tradition* [Hoboken: KTAV, 1991] 110-11) declara: “No es posible señalar en qué momento concreto surgió el partido saduceo”. Ello no le impide postular la existencia de dos grupos de saduceos: uno más helenizado y otro más fiel a las tradiciones antiguas.

<sup>51</sup> Véase E. P. Sanders, *Jewish Law*, 107-10. Todavía hay una oportunidad realista de saber más acerca de los saduceos. L. H. Schiffman (*BA* 53 [1990] 64-73) opina que un documento de Qumrán del siglo II a. C. clasificado como “Normas legales pertenecientes a la Torá” (4QMMT) y dirigido a las autoridades (¿sacerdotales?) de Jerusalén, relacionaría al grupo de Qumrán con opiniones próximas a las designadas (tres siglos después) como saduceas, mientras que situaría a las autoridades jerosolimitanas en posiciones similares a las atribuidas más tarde a los fariseos. (En el momento en que escribía Schiffman, no había sido publicado aún el texto de Qumrán.) Las cuestiones tratadas en ese documento son en gran medida rituales, y hay que tener cuidado al pasar de esto a elaborar juicios sobre la ley a que se habrían atenido las autoridades judías de Jerusalén para procesar a Jesús.

névolamente, como si los puntos de vista de estos autores modernos coincidieran con los de los rabinos del siglo II que compusieron la Misná y cuya piedad y amor a la Ley eran innegables. Aun admitiendo como creíble una descripción favorable de los fariseos, los estudiosos reconocen ahora que había diferencias entre los fariseos y los rabinos. Saldarini (*Pharisees*, 3) se lamenta de que “paradójicamente, investigaciones recientes sobre los fariseos han hecho que su papel en la sociedad sea más oscuro y difícil de describir”. En una conferencia impartida en agosto de 1991 durante una reunión de la Catholic Biblical Association, J. Sievers señaló que, a lo largo de la historia, sólo una docena de personajes del NT, Josefo y la Misná han sido identificados por su nombre como fariseos. Como subrayaré más de una vez, los evangelios atribuyen la acción del sanedrín contra Jesús a los jefes de los sacerdotes, los ancianos y los escribas. Cabe suponer que algunos de esos escribas eran fariseos<sup>52</sup>, expertos en tradiciones, que solían aplicar de un modo más indulgente la Ley escrita. Pero, si había fariseos entre los escribas del sanedrín, los evangelios no lo indican. Entre todas las referencias evangélicas de los procedimientos legales judíos que condujeron a la entrega de Jesús a los romanos para su ejecución, los fariseos sólo son mencionados en Jn 11,46.47.57; 18,3<sup>53</sup>. La habitual hostilidad entre Jesús y los fariseos reflejada en los evangelios (siempre que éstos no la hayan recogido de experiencia cristiana posterior) explicaría por qué no hubo oposición ni queja por parte de los fariseos ante la entrega de un judío como Jesús a manos de extranjeros para su ejecución. Ahora bien, los evangelios no indican que las cuestiones legales en torno a las cuales habían girado las disputas de Jesús con los fariseos tuvieran que ver específicamente con la resolución que lo declaró culpable<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Ciertamente, ésta es la impresión obtenida de la unión de escribas y fariseos que se encuentra (unas quince veces) en los sinópticos. Pero son muchas más las veces que los escribas aparecen unidos con los jefes de los sacerdotes, y seguramente había también escribas de convicciones saduceas. Esdras, el escriba bíblico por excelencia, era un sacerdote (Neh 8,1-2). Ya en su época había “escribas del templo” (cf. *Ant.* 115.1; §128) y más tarde (siglo II a. C.: *Ant.* 12.3.3; §142). El grupo de Qumrán estaba dominado por sacerdotes sadoquitas, pero sus escribas producían numerosas interpretaciones de la Ley. Saldarini (*Pharisees*, 241-76) muestra que los escribas desempeñan un papel variado en el campo de la literatura judía; pero (p. 266) en el NT, más que en ninguna otra fuente, son vistos como un grupo unificado (una imagen que puede no ser histórica).

<sup>53</sup> En Mt 27,62 hay una mención de los fariseos después de la muerte de Jesús. Y en Jn 11,47 y Hch 5,34; 23,6 se indica que miembros de ese grupo formaban parte del sanedrín.

<sup>54</sup> Creo que tiene poca base la tesis de H. Falk (*Jesus the Pharisee* [Nueva York: Paulist, 1985]) de que la escuela farisaica de Shammai se opuso tenazmente a Jesús por ser un fariseo de la escuela de Hillel y se unió a los saduceos en su conspiración contra él.

Yendo más allá de estas cuestiones generales, encontramos la idea de que el sanedrín tenía que juzgar según las normas de los fariseos los delitos considerados graves (idea que supone dar un paso más en la dudosa lógica de que tales normas eran las mismas que las de la Misná). Quienes sostienen tal punto de vista suelen basarse en algunos textos generalizadores de las *Antigüedades* de Josefo, en los que se habla de la influencia predominante de los fariseos: “Todas las oraciones y ritos sagrados del culto divino se llevan a cabo según su interpretación” (*Ant.* 18,1.3; §15); cuando los saduceos entran en funciones “se someten, aunque de mala gana y bajo coerción, a lo que dicen los fariseos, porque de otro modo encontrarían rechazo en las masas” (*Ant.* 18.1.4; §17)<sup>55</sup>. Tales declaraciones no pueden ser aceptadas de modo acrítico. Josefo, aunque perteneciente a una familia sacerdotal, había optado por vivir según las reglas de los fariseos (*Vida* 1.1-2; §1, 12). Y algo más importante: hay una notable diferencia entre lo que él dice en *Guerra* (escrita entre los años setenta y comienzos de los ochenta del siglo I) y en *Antigüedades* (década de los noventa) sobre la influencia de los fariseos en los siglos I a. C. y I d. C. Muchos estudiosos aceptan la siguiente teoría de Morton Smith<sup>56</sup>, que explica tal diferencia: cuando Josefo escribió la segunda de ambas obras estaba muy interesado en obtener de los romanos reconocimiento y apoyo para la incipiente autoridad rabínica en Palestina. Esto era en el período subsiguiente a la destrucción de Jerusalén tras la rebelión judía, cuando la escuela rabínica de Yamnia estaba surgiendo como una importante fuerza en la vida judeopalestina. Puesto que (en cierta medida), los fariseos eran los predecesores intelectuales de los rabinos y habían logrado un tanto el favor de los romanos (véase *infra*),

Es difícil llegar a una certeza sobre el papel que en vida de Jesús desempeñaron los debates entre las escuelas de Hillel y Sammai. Y —lo que reviste mayor importancia— es sumamente improbable que Jesús pueda ser incluido entre los fariseos, a pesar de que algunas de sus posiciones eran similares a las que la tradición judía posterior relacionó con ellos. Se ha discutido sobre lo apropiado del título de la obra de J. P. Meier: *A Marginal Jew: Rethinking of the Historical Jesus*, 4 vols. (Nueva York: Doubleday, 1991-; trad. esp., *Un judío Marginal. Nueva visión del Jesús histórico* [Estella: Verbo Divino, 1998-]). Pero, desde la perspectiva implícita de que Jesús no puede ser identificado como adepto de ninguna de las tres sectas de que habla Josefo (fariseos, saduceos y esenios), Meier (I, cap. 8) tiene ciertamente razón.

<sup>55</sup> También se han invocado indicios del Talmud babilónico, mucho más tardíos; p. ej., un comentario de un saduceo a su hijo: “Aunque somos saduceos, tememos a los fariseos” (*Yom.* 19b); también la declaración de que las mujeres de los saduceos tenían que seguir las normas farisaicas concernientes a la menstruación (*Nid.* 33b).

<sup>56</sup> “Palestinian Judaism in the First Century”, en M. Davis (ed.), *Israel: Its Role in Civilization* (Nueva York: Harper, 1956) 67-81. También J. Neusner, “Josephus’ Pharisees: A Complete Report”, en *JJC* 274-92, esp. 282-83, donde considera increíble que los saduceos tuvieran que seguir a los fariseos en el culto y en las oraciones, y opina que se trata de una idea posterior al año 70 d. C.

Josefo, en *Antigüedades*, quería presentarlos como el grupo más influyente durante dos siglos: tan influyentes como para resultar difícil gobernar Palestina eficazmente teniéndolos como antagonistas.

Vamos a examinar algunas de las diferencias entre *Antigüedades* y *Guerra*, para ver cómo de un relativo silencio sobre la influencia de los fariseos<sup>57</sup>, Josefo pasa a presentarlos como el grupo dominante. Quienes se muestran convencidos del control del sanedrín por parte de los fariseos suelen iniciar su argumentación con el consejo, recogido en *Ant.* 13.5.5-16,3 (§399-417), que el rey-sacerdote Alejandro Janeo dio a su esposa, Salomé Alejandra, cuando él se encontraba a punto de morir (78 a. C.). Janeo odiaba a los fariseos, y posiblemente había de ellos entre los ochocientos hombres que crucificó, puesto que, más tarde, los fariseos trataron de dar muerte a quien le había aconsejado que cometiera esa crueldad (*Ant.* 13.16.2; §410). Pero ahora reconocía que ejercían tal influencia sobre el pueblo judío que quienquiera que se les opusiese no podría gobernar sin conflictos. Por eso aconsejó a su esposa que les cediera poder, ya que él, por no haber sabido hacerlo, había conducido al país a un callejón sin salida. Alejandra lo hizo tan pronto como él murió, y, a cambio, los fariseos honraron públicamente al difunto Janeo. Aunque nombró sumo sacerdote a su hijo Hircano, dijo al pueblo que obedecieran a los fariseos y su tradición (*paradōxis*). Pero *Guerra* (1.5.1-3; §107-14) ofrece una imagen mucho menos romántica, sin consejo de Janeo en el lecho de muerte<sup>58</sup>, ni declaración sobre la ingobernabilidad de Palestina sin los fariseos. Éstos son descritos como rigurosos intérpretes de la Ley, que obtuvieron demasiada influencia sobre Alejandra —una mujer con tendencias religiosas— y que, tras hacerse así con el poder, eliminaron sin piedad a sus enemigos, provocando odio<sup>59</sup>. Del mencionado pasaje se recibe la impresión de que aquélla no fue una buena época y de que constituyó una insensatez permitir tal desbordamiento del fanatismo.

<sup>57</sup> Nótese que, incluso en *Guerra* (2.8.14; §162), Josefo los describe como “la principal secta (*haireisis*)”. Pero tal juicio puede ser subjetivo y reflejar la vinculación de su autor con los fariseos.

<sup>58</sup> El Talmud babilónico (*Quid.* 66a) atribuye a Simeón ben Setaj un papel (¿conciliador?) en los problemas entre los fariseos y Janeo.

<sup>59</sup> E. J. Bickerman, *The Maccabees* (Nueva York: Schocken, 1947) 103: “En sus comienzos, el farisismo era un movimiento beligerante que sabía odiar”. Véase también Sanders, *Jewish Law*, 85-86, para casos de beligerancia de los fariseos en su época inicial. Hay relativamente pocas referencias de ellos en la escena política después de los primeros días de Herodes, lo cual ha inducido a algunos a pensar que optaron por retirarse, dejando de desempeñar un papel activo a escala nacional. En cuanto a los enfrentamientos, ni Herodes el Grande ni los romanos habrían permitido las mortíferas luchas que abundaron durante el período de independencia de Judea.

Después de Salomé Alejandra hay pocas noticias de los fariseos hasta el reinado de Herodes el Grande; pero, en el período herodiano, su papel ya no es tan prominente como el que desempeñaron en tiempos de Janeo y su esposa. Algunos autores han visto en el relativo silencio un misterio (o incluso un silencio deliberado por parte de Josefo); lo más probable, sin embargo, es que con la influencia romana a partir de 63 a. C., tras convertirse Pompeyo en “el primer romano que sometió a los judíos y puso los pies en su templo por derecho de conquista” (Tácito, *Historia* 5.9), y con la llegada de un rey más fuerte, como Herodes, había menos tolerancia con personajes del ámbito religioso que se injerían en el ámbito político sin ocupar un cargo público. Hacia el año 20 a. C. se exigió un juramento de lealtad a César y al gobierno de Herodes, y ni los fariseos ni esenios lo pronunciaron (*Ant.* 15.10.4; §370-72). De este pasaje se podría recibir la impresión de que los esenios eran el grupo más importante; pero, más adelante (*Ant.* 17.2.4; §41-45), Josefo habla de la existencia de seis mil fariseos y añade que podían haber sido de gran ayuda al rey, quien mató a algunos de ellos por su negativa. En *Guerra* 1.29.2; §571, no menciona la capacidad de los fariseos para influir. (En todo caso, no fueron lo bastante influyentes para impedir que el conjunto del pueblo judío prestase juramento.) Pero si los protectores romanos de Josefo leyeron *Antigüedades*, por los pasajes recién citados pudieron haber llegado a la conclusión de que era preferible trabajar con los fariseos a tenerlos en contra.

Tras presentar los datos en que se basa la tesis de Smith, debo mencionar entre paréntesis que hay especialistas que la rechazan. Una voz fuertemente discrepante es la de D. R. Schwartz<sup>60</sup>, que da la vuelta a la idea de Smith: Josefo omitió en *Guerra* la participación del movimiento farisaico en la política y en la rebelión, mientras que en *Antigüedades* habló más de los hechos. Pero ¿explica esto realmente la diferencia concerniente a Salomé Alejandra? Si la imagen ofrecida en *Antigüedades* estuviera incluida en *Guerra*, se podría haber descrito favorablemente a los fariseos sin implicarlos de un modo censurable en la revuelta. Tras comparar cuidadosamente las tesis de Smith y de Schwartz, D. Goodblatt<sup>61</sup> ha encontrado más convincente la de Smith. Si Josefo quería dejar en buen lugar a los fariseos en *Guerra*, podía haber hecho como en el caso de los sacerdotes: mostrar que tenían importancia política pero también que eran contrarios a la rebelión. De todas formas, en las pp. 164-65, Schwartz parece coincidir en que las declaraciones sobre la preponderante influencia política y el abru-

<sup>60</sup> “Josephus and Nicolaus on the Pharisees”, *JSJ* 14 (1983) 155-71.

<sup>61</sup> “The Place of the Pharisees in First Century Judaism: The State of the Debate”, *JSJ* 20 (1989) 12-30.

mador apoyo popular de que gozaban los fariseos eran propaganda mendaz<sup>62</sup>. E. P. Sanders (*Judaism*, 409-11), al tratar sobre las tendencias de Josefo, apunta la posibilidad de que la imagen confusa se deba a que Josefo copió de Nicolás de Damasco más en *Antigüedades* que en *Guerra*. Esto no significa, sin embargo, que se pueda seguir sin sentido crítico el texto de *Antigüedades*. En un cuidadoso estudio de toda esta cuestión, Sanders (*Judaism*, 393-409) declara que los fariseos carecían de poder tanto directo como indirecto. En el siglo I a. C. y en tiempos de Judas el Galileo (6 d. C.), los fariseos podrían haber intervenido en insurrecciones; pero la mayoría de la gente no los habría seguido en una sublevación, de no tener la convicción de que la causa era justa y las posibilidades de éxito verdaderas. Sanders niega que los saduceos tuvieran que someterse a los fariseos y que las órdenes de éstos guiaran la actuación del sumo sacerdote y sus colaboradores. Los fariseos no controlaban las sinagogas y eran tres veces inferiores en número a los sacerdotes y levitas. Muy probablemente, los fariseos gozaban de simpatías, puesto que los esenios eran demasiado excluyentes y los saduceos demasiado aristocráticos; pero sus simpatizantes debían de estar entre las personas instruidas, especialmente entre los comerciantes y propietarios agrícolas, no entre las masas de trabajadores.

Volviendo a la cuestión de la influencia farisaica, hay que decir que ni siquiera durante la rebelión judía de finales de los años sesenta es claro que la voz de los fariseos fuera dominante, aunque se mostraban activos en asuntos políticos, sobre todo mediante la persona de Simón, hijo de Gamaliel I, que negoció con los romanos para conseguir poder<sup>63</sup>. Su dominio en Palestina no llegó hasta la época de Yohanán ben Zakkai y el traslado desde Jerusalén a Yamnia. Fue el hijo de Simón, Gamaliel II (en una

<sup>62</sup> Hay un creciente número escritos sobre el debate originado por M. Smith. G. Stemberger (*Pharisäer, Sadduzäer, Essener* [SBS 144; Stuttgart: KBW, 1991] 23) señala lo compleja que es toda la comparación de *Guerra* y *Antigüedades*, puesto que incluso en la segunda de las dos obras muestra Josefo algunos aspectos negativos de los fariseos. S. Schwarz, *Josephus and Jewish Politics* (Leiden: Brill, 1990) se ocupa de los fariseos en 170-208, donde afirma que, en *Antigüedades*, Josefo no apoyó precisamente a los fariseos, sino las características que favorecían el surgimiento del movimiento rabínico. S. Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees* (Studia Post-Biblica 39; Leiden: Brill, 1991) 193-95, duda de que Josefo pasase de hacer propaganda romana en *Guerra* a hacer apología judía en *Antigüedades*, aunque en esta obra es diferente la presentación de los fariseos. Según Mason, Josefo no era en realidad favorable a los fariseos, aunque los describía siempre como el grupo religioso dominante (356, 372-73). En *Josephus and the New Testament* (Peabody, MA: Hendrickson, 1992) 142-43, Mason niega que Josefo fuera fariseo.

<sup>63</sup> Josefo, *Vida* 38; §190-91, designa específicamente a este Simón como fariseo; en *Guerra* 4.3.9; §159, lo llama Simeón. Su padre, Gamaliel es presentado como fariseo en Hch 5,34.

especie de dinastía farisaica<sup>64</sup>), quien llegó a dirigir la academia-gobierno de Yamnia, que, según opinión frecuente, fue reconocida por los romanos con la condición de que no apoyase actividades subversivas<sup>65</sup>.

Otros argumentos de diverso valor han sido presentados para descartar la idea de que, en tiempos de Jesús, el sanedrín tenía que juzgar los delitos graves conforme a las normas de los fariseos (derivadas de la Misná) y para demostrar que la imposición de los criterios farisaicos (= misnaicos) ocurrió más tarde. Una referencia contenida en un escrito judío antiguo, el *Rollo del Ayuno* (siglo II d. C. o antes), expresa satisfacción porque el día 4 (ó 14) de Tammuz “fue abrogado el libro del Código”. Hay quien ha visto en esto una alusión al final del código penal saduceo; pero no son claras la referencia ni la fecha de la abrogación<sup>66</sup>. La Misná indica que había otra forma de aplicación de la pena de muerte, aparte de las mencionadas en la Biblia: la estrangulación (*San* 9,3; 11.1). Muchos creen que esto era una concesión a la fe de los fariseos en la resurrección corporal, puesto que la estrangulación no producía las desfiguraciones de la lapidación. Además, la estrangulación habría sido apropiada para el período de dominación extranjera, puesto que era un modo de ejecución menos público. Pero no hay constancia de ninguna ejecución en el siglo I, y, claramente, Josefo piensa que la lapidación era el castigo aplicable en determinados casos (*Ant.* 4.8.23; §248; 20.9.1; §200 [aunque el término “lapidación” podía ser empleado genéricamente para ejecución, como sucede a veces en escritos rabínicos]). Otro argumento es que, en el único caso de pena capital (pasaje 1º de Josefo, *supra*), Josefo describe al sumo sacerdote (claramente identificado como saduceo) en condiciones de imponer su voluntad al sanedrín aunque algunos no estuvieran de acuerdo con ello. Los evangelios

<sup>64</sup> De hecho, en Josefo y la Misná, Yohanán ben Zakkai (que tiene nombre de sacerdote) nunca es llamado *fariseo*. En apariencia, la Misná (*Yad.* 4,6) lo distancia de los fariseos: “¿Acaso no tenemos *nosotros* [otros motivos de queja] contra los fariseos más que esto?” Pero tal pregunta puede tener un sentido irónico y subrayar así la cercanía a los fariseos en la mayor parte de las cosas. Gamaliel constituye un nexo más seguro entre los fariseos y los rabinos.

<sup>65</sup> Neusner, “Josephus”, 280. Algunos autores opinan que, después de 70 d. C., los romanos pusieron a Gamaliel II en el poder. Véase D. Goodblatt, “Los judíos en la tierra de Israel durante los años 70-132”, en U. Rappaport (ed.), *Judea y Roma – Las rebeliones judías* (Tel Aviv: Am Obed, 1983) 155-84 (art. y libro en hebreo). D. R. Schwatz, “Josephus and Nicolaus”, 167-68, rechaza como carente de verdadera base la teoría de que el dominio farisaico en Yamnia fue negociado con los romanos. Pero S. Schwarz (*Josephus*, 201) argumenta que Yohanán ben Zakkai tuvo que contar con la aprobación romana, puesto que Yamnia era un territorio imperial con un procurador residente.

<sup>66</sup> Blinzler, Dalman, Jeremias, Olmstead y Strack están entre los que se decantan por 66 d. C. y el comienzo de la sublevación contra Roma. Véase n. 87, *infra*.

muestran a Caifás haciendo que el sanedrín acepte sus puntos de vista acerca de Jesús (Mc 14,63-64; Mt 26,65-66; también Jn 11,49-53, donde los fariseos aceptan su decisión). En lo relativo a la resurrección, uno de los importantes puntos de divergencia entre fariseos y saduceos, Hch 23,7-10 refiere una discusión entre ambos grupos, que paraliza al sanedrín. Pero luego, a los pocos días de la asamblea, se describe al sumo sacerdote y algunos ancianos presentando el caso al procurador romano (24,1-2), quizá como indicación de quién mandaba.

### 3. *El proceso de Jesús en los evangelios y su relación con la Ley misnaica*

En el siglo II, la Misná habla de que el *beth-din* observa prácticas que traen su origen de la interpretación/Ley oral. Partiendo de la suposición de que los fariseos gobernaban el sanedrín en el siglo I, ciertos estudiosos han conjeturado que el proceso de Jesús estuvo regido por los preceptos misnaicos si se desarrolló en el sanedrín. Empleo esta oración condicional porque algunos de esos estudiosos proceden a afirmar que, puesto que no se observaron los preceptos misnaicos en el proceso narrado por los evangelios, esos relatos son novelescos y Jesús nunca fue procesado realmente por el sanedrín. Antes de entrar a discutir la tesis en cuestión permítaseme enumerar los principales conflictos entre los relatos evangélicos y la Ley rabínica (particularmente como está recogida en la Misná), y luego someter a examen la idea de unos relatos evangélicos imaginarios relacionada con esta teoría.

a) *Conflictos entre los relatos evangélicos del proceso y el procedimiento rabínico posterior.* Tales conflictos han sido estimados a veces en veintisiete<sup>67</sup>. Entre los más frecuentemente citados figuran los siguientes:

- En los cuatro evangelios, los procedimientos legales contra Jesús ocurren la víspera del sábado. Juan sitúa las acciones de Anás y Caifás contra Jesús el día anterior al de la fiesta de Pascua, mientras que, en los sinópticos, el pro-

<sup>67</sup> Blinzler, “Geschichtlichkeit”, 352; véase también Danby, “Bearing”, 54-55. En mi lista de ejemplos citaré sobre todo la Misná y, sólo ocasionalmente, la Tosefta. Los estudiosos debaten sobre si la Tosefta encierra principalmente desarrollos postmisnaicos o interpretaciones complementarias de la misma época que las de la Misná, mientras que ésta contiene la opinión mayoritaria. Véase J. Neusner, en *Approaches to Ancient Judaism III*, ed. W. S. Green (Chico, CA: Scholars, 1981) 1-17, esp. 11-12; y R. Neudecker, *Frührabbinisches Ehescheidungsrecht* (Biblica et Orientalia 39; Roma: PBI, 1982), esp. 11-16. Para una explicación inteligible del fundamento en que descansan las disposiciones misnaicas sobre el homicidio, cf. Ostrow, “Tannaitic”.

ceso de Jesús en el sanedrín tiene lugar el día que empezó con la celebración de la cena pascual (véase APÉNDICE II, B). Pero sucede que la Misná (*San* 4,1) prohíbe que se celebren en víspera de sábado o de día festivo los procesos de delitos sujetos a la pena capital

- En Juan, el sumo sacerdote Anás interroga a Jesús sin que al parecer haya otros jueces presentes. Pero la Misná (*Abot* 4,8) cita a R. Ismael ben Yosé, señalando lo ilícito de oficiar como juez único.
- El interrogatorio descrito en Juan y el proceso del sanedrín ante Caifás narrado en Marcos y Mateo tienen lugar de noche. En Marcos/Mateo, el veredicto es pronunciado también de noche. Pero la Misná (*San* 4,1) subraya que los casos susceptibles de implicar la pena capital deben ser tratados de día y que la resolución correspondiente debe ser dictada igualmente de día.
- En Marcos/Mateo, al comienzo del proceso, los jefes de los sacerdotes y todo el sanedrín andan buscando testimonios (falsos, según Mateo) que les permitan condenar a muerte a Jesús. Nada indica que se recuerde a los testigos la obligación de ser veraces, ni que haya entre ellos alguno de la defensa. De hecho, Jesús no cuenta con ninguna ayuda. Pero la Misná (*San* 4,1) insiste en que los procesos por delitos graves se han de abrir alegando la inocencia del reo. Y según la Tosefta (*San* 7,5), los personajes judíos tan duros como los descritos en los evangelios no deben actuar como jueces cuando se trata de delitos graves. Nuevamente la Misná (*San* 4,5) exige que en tales casos se ponga especial cuidado en hacer ver a los testigos la necesidad de decir la verdad, mientras que 5,4 da por supuesto que se han de presentar testigos por parte de la defensa.
- En Marcos y Mateo, aunque los testigos ofrecen testimonios falsos y contradictorios, no se dice que el sanedrín tome medida alguna contra ellos. Pero la Misná (*San* 5,2) recalca que, cuando los testigos se contradicen, su testimonio no es válido. Y *Sand* 11,6 dispone que a todos los testigos falsos se les debe aplicar la pena que habría sufrido el acusado de haber sido encontrado culpable.
- En Marcos y Mateo, las palabras que Jesús dice de sí mismo son consideradas blasfemas por los miembros del sanedrín. Pero, según la Misná (*San* 7,5), nadie es culpable de blasfemia, a menos que haya pronunciado el nombre divino (algo que Jesús no ha hecho). Además, habiendo oído la supuesta blasfemia, los miembros del sanedrín se han convertido en testigos y, según *San* 5,4, no se puede actuar como juez en un caso donde se es testigo.
- En Marcos y Mateo (véase también Jn 11,49-53), el sumo sacerdote es el primero que encuentra a Jesús culpable y de algún modo insta a los otros jueces a expresar el mismo veredicto, con el inmediato resultado de que “todos sentenciaron contra él que era culpable, reo de muerte” (Mc 14,64). Pero la Misná (*San* 4,2) deja claro que, en casos susceptibles de llevar aparejada la pena capital, hablan primero los jueces con menor antigüedad (obviamente, para impedir una indebida influencia). También determina (*Abot* 4,8) que un juez no debe decir a los otros: “Adopta mi punto de vista”, y que (*San* 4,1) el voto unánime de los jueces en favor de la condena anula ésta en los delitos graves (para prevenir los casos de colusión y coer-

ción). Aparte de ello, también según *m. San* 4,1, un veredicto de condena a la pena capital no se puede pronunciar el mismo día del juicio (para dar tiempo a que madure la decisión)<sup>68</sup>.

b) *Esos conflictos y la exactitud de los evangelios*. Evidentemente, el juicio o interrogatorio de Jesús, tal como está descrito en los evangelios, no se desarrolló en conformidad con las normas rabínicas. Las conclusiones derivadas de este hecho toman una de dos direcciones posibles. Primera: si se piensa que el sanedrín del siglo I estaba regido por tales normas, entonces los relatos evangélicos son imaginarios, o bien son verídicos, pero el sanedrín actuó ilegal y corruptamente. Segunda: si se piensa que el sanedrín del siglo I no se regía por esas normas, los evangelios pueden estar refiriendo un juicio legal pero desarrollado con arreglo a unas normas distintas<sup>69</sup>. Quizá, sin embargo, esta alternativa plantea las posibilidades de un modo demasiado absoluto. Puesto que hay en los evangelios al menos tres diferentes presentaciones de los procedimientos contra Jesús, la cuestión de la exactitud no puede resolverse exclusivamente desde la perspectiva de la aplicabilidad de las normas rabínicas a un sanedrín controlado por los saduceos. Incluso si nos centramos en los escribas y suponemos que eran fariseos, no sabemos con certeza hasta qué punto los fariseos del siglo I se regían por las normas rabínicas en los procedimientos judiciales<sup>70</sup>. Es-

<sup>68</sup> Algunos intérpretes han tratado de ver en los evangelios respetada la norma de las dos sesiones, leyendo Mc 15,1 (Mt 27,1-2) como una segunda sesión por la mañana, distinta de la sesión nocturna. Ésta es una exégesis dudosa, aparte de que el veredicto es pronunciado en la primera sesión, por la noche. Otros han pretendido ver honrada esa misma norma en 40 a. C., cuando Hircano II deja para otro día el proceso de Herodes en el sanedrín (Josefo, *Ant.* 14.9.5; §177); pero esto es simplemente una hábil maniobra en una campaña para salvar la vida de Herodes. El relato de *Ant.* 15.7.4; §229-30 sugiere que, en tiempos de Herodes, la ejecución podía tener lugar el mismo día, de no haber una razón especial para el aplazamiento.

<sup>69</sup> Aparentemente, los datos del NT favorecen esta segunda posibilidad. Hch 23,3 tacha de ilegal el proceso de Pablo; pero, aunque los evangelistas se quejan de que las autoridades judías no actuaron con rectitud y fueron insensibles, nunca declaran que, al procesar y condenar a Jesús, las autoridades obraran de manera ilegal con respecto al derecho romano o a las leyes de Moisés. Los evangelistas no señalan ni uno solo de los conflictos con los procedimientos misnaicos antes enumerados. La acusación, de haberse efectuado, habría devenido un importante factor en la polémica antijudía. No comparto la idea de Regnault (*Province*, 103-15) de que Pilato trata como ilegal el proceso judío al preguntar a Jesús sobre una cuestión (si es el rey de los judíos) diferente de la del proceso judío (si es el Mesías, el Hijo de Dios). Los diferentes títulos son simplemente un medio para expresar de un modo vivo que a las autoridades judías y romanas les preocupaban cuestiones diferentes (o diferentes aspectos de una misma cuestión).

<sup>70</sup> Pensando que los fariseos del siglo I se gobernaban por las normas luego recogidas en la Misná, Rosenblatt (“Crucifixion”, 317-20) atribuye participación en la muerte de Jesús a seudofariseos hipócritas, del tipo criticado por Janeo en *b. Sor.* 22b.

tudios modernos han puesto de manifiesto que había importantes diferencias entre los fariseos del período anterior al año 70 y los rabinos del siglo II, mucho menos sectarios<sup>71</sup>. (De hecho, al juzgar el código misnaico, uno se pregunta si los mismos rabinos observaban las normas, puesto que parte de la legislación es claramente teórica, y una teoría legal idealizada difícilmente puede ser puesta en práctica. Por ejemplo, la Misná contiene disposiciones alejadas de los problemas del siglo II, como las relativas al rey o la tribu entera que cae en la idolatría. Danby ["Bearing", 71-72] advierte de que la Misná no debe ser considerada sin más como un código práctico y vigente.) Ciertamente hubo continuidad entre los fariseos y los rabinos en dar autoridad a una interpretación oral que iba más allá de la Ley escrita y en una tendencia a añadir especificaciones para protección del acusado. Pero es muy difícil —por no decir imposible— saber si muchas de las especificaciones que leemos en la Misná estaban ya vigentes entre los fariseos de la época de Jesús. Por eso, aun suponiendo que los fariseos dominasen el sanedrín —lo cual es muy dudoso—, no conocemos en qué consistían las normas procesales farisaicas para los delitos que implicaban la pena capital. De hecho, parte de la teoría y práctica misnaica pudo haber sido desarrollada para corregir jurisprudencia del siglo I que, por su imprecisión, era causa de injusticias<sup>72</sup>.

Voy a comentar brevemente algunas de las diferencias, antes enumeradas, entre los relatos evangélicos y las normas rabínicas. Ya en la Ley escrita había una tendencia a posponer los veredictos contra los infractores hasta alcanzar la certeza de que la resolución correspondía a la voluntad de Dios (Nm 9,8; 15,34, y, específicamente, en el caso de blasfemia de Lv 24,11-12). Pero no se puede estar seguro de que ya en tiempos de Jesús esto hubiese inducido a nadie, ni siquiera a los fariseos, a disponer las cosas con la precisión de la Ley misnaica, que exige sesiones separadas para obligar a que el fallo sea pronunciado con suficiente posterioridad. ¿Fue ilegal la inmediatez del veredicto de los fariseos descrito en Marcos

<sup>71</sup> Véase S. K. D. Cohen, "The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism", *HUCA* 55 (1984) 27-53. Stemberger (*Pharisäer*, 40-41) presenta argumentos contra la tendencia de Neusner a pensar que las tradiciones prerabínicas son farisaicas. En realidad, pocos personajes de la época del Segundo Templo son identificados nominalmente como fariseos, y Stemberger (45) se pregunta si todos ellos son fariseos del mismo tipo.

<sup>72</sup> Abrahams, "Tannaitic", 137: "Tan grandes son realmente las diferencias entre los procesos rabínico y evangélico que la Misná (*Sanedrín*) parece una polémica del primero contra el segundo". Conocieran detalladamente o no las referencias evangélicas del proceso/interrogatorio judío de Jesús, los rabinos tendrían noticia de otras actuaciones judiciales del sanedrín durante la dirección saducea con las que estarían en desacuerdo.

y Mateo, sobre todo cuando la fiesta inminente podía haber justificado la prisa? En cuanto a juzgar a Jesús por la noche, los procesos nocturnos en casos de delitos graves resultan sospechosos en casi cualquier sistema jurídico, porque suelen ser indicio de justicia amañada. Que no eran normales en el judaísmo del siglo I está atestiguado en Hch 4,3-5, donde Pedro y Juan, aunque arrestados de noche, no son juzgados en el sanedrín hasta el día siguiente, en horas diurnas. Similarmente, cuando es arrestado Pablo, el juicio en el sanedrín se celebra al día siguiente (22,30). Pero ¿había alcanzado la jurisprudencia farisea la fase en que ningún proceso nocturno pudiera celebrarse aunque la inminencia de una fiesta hiciera la prisa imperativa por las obligaciones de los sacerdotes en el día festivo?<sup>73</sup> Tales dudas explican la firme advertencia de Blinzler (*Trial*, 154): "No tenemos ni una sola prueba documental de que en el gran sanedrín reinase una visión específicamente farisaica de la Ley en procesos penales".

¿Podemos estar seguros, por otra parte, de que el sanedrín procedió con arreglo a las normas saduceas en el juicio o interrogatorio descrito en los evangelios? Blinzler y otros autores subrayan que, en el proceso de Jesús referido en los evangelios, no se observa la menor violación de la Ley escrita contenida en el Pentateuco; y con respecto a la suposición de que la Ley saducea era la Ley escrita<sup>74</sup>, esos autores responden afirmativamente a la pregunta recién planteada. Blinzler pone en cursiva la siguiente declaración (*Trial*, 157; *Prozess*, 227): "Todo lo que hasta ahora ha sido tachado de ilegal en el proceso de Jesús era perfectamente conforme, desde el punto de vista del código penal esbozado en la Misná, al código penal entonces vigente: un código saduceo donde no tenían cabida ni reconocimiento esos rasgos humanitarios, farisaicos del código de la Misná que no estaban basados en el Antiguo Testamento". Sin embargo, la posición de Blinzler ha encontrado una importante objeción en Lohse (*History*, 81-82; también *TDNT* VII, 869): la misma Ley escrita podría haber sido incompatible con la actuación del sanedrín, puesto que no permitía enjuiciar un delito grave en el día festivo que empezó con la cena de Pascua (cronología sinóptica), ni tampoco en el día de preparación antes de la cena pascual ni antes del sábado (cronología

<sup>73</sup> Por ejemplo, si el viernes era la víspera de Pascua, estarían ocupados sacrificando corderos para la comida pascual (Josefo, *Guerra* 6.9.3; §423).

<sup>74</sup> Haufe ("Prozess", 95) es uno de los estudiosos que encuentran a Blinzler excesivamente optimista al señalar lo que conocemos del "código saduceo"; pero parece probable que los saduceos se gobernaban por la Ley escrita, independientemente de otras costumbres que tuvieran. La cuestión, pues, es si el proceso de Jesús contravino leyes del Pentateuco.

joánica)<sup>75</sup>. Lo malo es que Lohse no ofrece una detallada defensa de su posición, y Blinzler (*Prozess*, 229) la rechaza alegando que no hay pruebas concluyentes de que los juicios por delitos graves estuviesen prohibidos en tiempos de Jesús<sup>76</sup>. Entre quienes discrepan de Lohse se encuentran Catchpole (*Trial*, 258) y *JEWJ* (78-79). El segundo interpreta Dt 17,12-13 en el sentido de que ciertas infracciones, como insultar a los sacerdotes, debían ser castigadas a la vista de todo el pueblo cuando se hallase reunido en Jerusalén con motivo de las fiestas de peregrinación (véase *t. San* 11,7; *t. San* 89a: pasajes que Lohse [“Prozess”, 34] considera puramente teóricos). En conjunto, no tenemos claras orientaciones a este respecto. Hch 12,1-4 refiere que Agripa I arrestó a Pedro en los días de los Ázimos/Pascua y lo retuvo hasta después de la fiesta para presentarlo ante el pueblo. Josefo (*Ant.* 16.6.2; §163), citando un decreto de César Augusto mediante el cual se permitía a los judíos seguir sus propias costumbres, declara que éstos están exentos de comparecer ante el juez para depositar fianza en sábado o después de las tres de la tarde en el día de preparación para él (*parasceve*). Si se examina el proceso de Jesús en analogía con esto, las conclusiones dependen en gran parte de qué día fuese considerado el de la fiesta de Pascua propiamente dicha (véase APÉNDICE II, B1e): si el que empezó con la cena (cronología sinóptica para el día de la muerte de Jesús) o aquel en que eran sacrificados los corderos para la cena (cronología joánica también para el día de la muerte). En el primer caso, según Juan (19,14), la participación judía en el proceso romano habría concluido al mediodía del día preparatorio. (Sin embargo, según 19,21, los jefes de los sacerdotes siguen activos por la tarde, ¡cuando tendrían que estar en el templo sacrificando corderos para la cena inminente!) Representa un dato interesante cierto pasaje del Talmud (citado más adelante en esta sección, en E), que, sin ninguna indicación de error en lo relativo al calendario, sitúa la ejecución de Jesús

<sup>75</sup> Lengle (“Zum Prozess”, 320) y Millar (“Reflections”, 375-76) opinan que las autoridades judías sabían que el proceso de Jesús y la sentencia de muerte derivada de él eran ilegales a causa de la fecha (y a tal restricción alude Jn 18,31b: “A nosotros no nos está permitido dar muerte a nadie”). En consecuencia, lo entregaron a los romanos, que podían ejecutarlo incluso en un día de fiesta por una acusación de tipo político. Pero lo cierto es que no hay ninguna indicación evangélica de dificultades de fecha respecto al proceso judío de Jesús, y los evangelios son nuestra única fuente para ese proceso.

<sup>76</sup> Ciertamente estaban prohibidos en la Misná (véase *supra*); pero Ostrow (“Tanaitic”, 362-64) conecta tal prohibición con otro principio misnaico: si una persona era juzgada la víspera de una fiesta, el fallo, que por regla general no se podía emitir el mismo día, en este caso tampoco podía ser pronunciado al día siguiente, sino que debía ser aplazado hasta el día posterior al de la fiesta. ¿Hemos de pensar que ambas normas estaban vigentes en tiempos de Jesús?

en la víspera de la Pascua y, por tanto, en el día de preparación (si bien da a entender que el proceso de Jesús había tenido lugar cuarenta días antes). Quizá, todo lo que se puede decir es que el proceso de Jesús narrado en los evangelios no parece violar la Ley escrita en la mayor parte de sus detalles. (Esta declaración es técnicamente correcta, pero no tiene en cuenta el espíritu de los relatos evangélicos, que deliberadamente describen al sumo sacerdote como insensible a las sutilezas legales, puesto que está decidido a dar muerte a Jesús y, en Marcos/Mateo, se sirve de testigos falsos.) Considerando retrospectivamente el período de dominación extranjera, el muy posterior Talmud babilónico (*San* 46a) muestra una actitud tolerante hacia los procesos susceptibles de acarrear la pena capital no garantizados por la Ley escrita, “porque eran una exigencia de los tiempos”<sup>77</sup>.

Deseo añadir que la mayor parte de esta discusión sobre la posible ilegalidad del proceso judío en lo tocante a los tiempos de su celebración sería irrelevante frente a una teoría de la sucesión de acontecimientos bien matizada, es decir, que tuviera muy presente la información proporcionada por Juan y el carácter abreviado del bosquejo homilético ofrecido por Marcos. Todos los evangelios coinciden en que una sesión del sanedrín sometió a examen las actividades de Jesús y decidió que debía morir. También todos los evangelios presentan a Jesús interrogado por un sumo sacerdote o sacerdotes a última hora, antes de que lo ejecuten los romanos. Quizá Juan sea el más exacto al distanciar ambas actuaciones judías, situando la sesión del sanedrín un buen número de días antes del arresto de Jesús; y Marcos podría haber unificado las que fueron distintas acciones, para obtener una escena final fácilmente recordable. En tal caso, la única acción judicial judía en día festivo o víspera de fiesta habría consistido en preguntas dirigidas al acusado, no en un proceso susceptible de infringir la norma relativa a las fiestas.

#### D. Competencia de un sanedrín para dictar y aplicar la pena capital

Documentos cristianos y judíos describen a las autoridades judías implicadas en la muerte de Jesús (véase E, *infra*). Sin embargo, todos los evangelios canónicos (a diferencia del *Evangelio de Pedro*) afirman que el

<sup>77</sup> Blinzler (*Prozess*, 204-5) rechaza el enfoque de Stauffer de que esto era virtualmente un principio legal por el que se regía la práctica en tiempos de Jesús y que, por tanto, justificaba proceder contra él en ocasiones prohibidas por la Ley. Se trata más bien una de una evaluación retrospectiva de irregularidades.



prefecto romano de Judea juzgó y ejecutó a este judío galileo que se hallaba temporalmente en su jurisdicción. No se muestran conscientes del conflicto que supone la celebración por el sanedrín de un proceso previo del que ha resultado una sentencia de muerte<sup>78</sup>. Sólo Jn 18,31 explica por qué las autoridades judías no ejecutaron ellas mismas a Jesús: “los judíos” declaran a Pilato: “A nosotros no nos está permitido dar muerte a nadie”<sup>79</sup>. ¿Es tal explicación históricamente correcta? En 1914, investigando la situación de los judíos en el Imperio romano, un escritor judío, J. Juster, llegó a la conclusión de que la explicación de Juan es errónea, puesto que, durante la prefectura romana, las autoridades judías tenían poder para aplicar la pena de muerte. Por consiguiente –concluía Juster–, el hecho de que Jesús fuera ejecutado por los romanos muestra que quienes lo condenaron no fueron las autoridades judías y que los relatos evangélicos no corresponden exactamente a la verdad histórica<sup>80</sup>. La difusión del punto de vista de Juster por Lietzmann poco después de 1930 atrajo mucha atención, y ha sido aceptado en lo esencial por Aguirre, Burkill, Ebeling, Guignebert, R. H. Lightfoot, Loisy, Winter y otros. En cambio, ha encontrado fuerte oposición en Benoit, Blinzler, Büchsel, Catchpole, Fiebig, Goguel, Holzmeister, Jeremias, Kosmala, Lagrange, Lengle, Oepke, Schalit, Schubert y Strobel entre otros. (Merecedor de especial atención es el breve tratamiento de Schumann, “Bemerkungen”, cuya discrepancia de Juster es mucho menos áspera que la de otros autores.) En el estudio de esta cuestión empezaré por describir lo que sabemos sobre la pena de muerte en general, para luego pasar a examinar casos específicos que han sido invocados.

<sup>78</sup> Las frases interpretables como una sentencia de Jesús se encuentran, dentro del relato del proceso, en Mc 14,64; Mt 22,66; 27,1 (cf. Winter, “Marginal”, 229); también en Jn 11,53. Quizá Lucas no aluda a una sentencia de Jesús en su RP; pero en Hch 13,27 declara que los habitantes de Jerusalén y sus dirigentes lo juzgaron/condenaron (*krinein*). Véase n. 141, *infra*.

<sup>79</sup> Aunque Pilato les ha dirigido esta sarcástica invitación: “Tomadlo vosotros y juzgadlo según vuestra Ley”, la respuesta de los judíos significa muy probablemente que no les está permitido *por la ley romana* aplicar a nadie la pena de muerte (la Ley judía recogida en el Pentateuco no sólo considera lícito, sino obligatorio, dar muerte a ciertos criminales). Sin embargo, al considerar este pasaje de Juan, conviene recordar que el evangelista no tenía un interés especial en dar una solución histórica: en otros lugares de su evangelio (5,18; 7,30; 8,59; 10,31) narra intentos de matar a Jesús, sin referencia a tal limitación. Pero en esas escenas no estaban implicados los romanos.

<sup>80</sup> Además de la competencia del sanedrín, de la que nos ocupamos aquí, se aducen ciertos indicios para afirmar que esa institución no procesó a Jesús; p. ej., discrepancias entre las referencias evangélicas, e incoherencias en el relato básico de Marcos. Unas y otras serán examinadas en oportunas secciones del COMENTARIO sobre los distintos pasajes.

## 1. *Imagen general del control romano sobre la pena de muerte*

Vimos antes, al final de A, que el primer prefecto de Judea, Coponio, fue enviado con poder para aplicar la pena capital, y nada de lo que refiere Josefo induce a pensar que no pudieran hacerlo igualmente los prefectos/produradores posteriores. ¿Qué sabemos sobre cómo ese poder del gobernador conectaba con el poder judicial de un sanedrín judío? Ya en el siglo XIX, Mommsen, en su estudio del derecho penal romano, insistía en que, sobre todo en Oriente, los romanos respetaban las competencias de los tribunales locales en asuntos penales, aun cuando imponían ciertas restricciones. En la provincia romana de Egipto, el prefecto estableció un ámbito judicial para decidir en los casos preparados para él por funcionarios de menor categoría (cf. Danby, “Bearing”, 56-59). E. R. Goodenough<sup>81</sup> se sirve de la obra de Filón *De specialibus legibus* para demostrar que, en ese sistema, los judíos egipcios tenían sus propios tribunales, con un etnarca también judío como autoridad superior. Podían juzgar a otros judíos en asuntos civiles y penales según su propia Ley; pero, en delitos graves contra la sociedad en general, el acusado tenía que ser procesado según las normas romanas. En lo tocante a las ejecuciones, los tribunales judíos podían emitir sentencias de muerte, aunque estaban sujetas a la aprobación del prefecto. Los romanos se abstendían de intervenir en cuestiones religiosas que no consideraban graves y también, al parecer, cuando un judío mataba a otro judío; pero en asuntos públicos que ellos estimaban importantes, las sentencias debían ser ratificadas por el gobernador romano.

Una mejor analogía para Judea que la constituida por Egipto, provincia más grande y más antigua, la ofrece la pequeña provincia de la Cirenaica, también incluida en los edictos que conferían el poder a Augusto. Pero, mientras que Judea fue creada por Augusto como provincia imperial en 6 d. C., la Cirenaica surgió en 27 a. C. como provincia senatorial unida a Creta. En 7-6 a. C., Augusto promulgó decretos sobre la administración de justicia, iniciativa muy delicada en una región donde vivían muchos griegos y también romanos acaudalados. Los edictos dirigidos a los procónsules (*stratēgoi*) de Cirene fueron descubiertos en 1927 (por lo cual Juster no pudo disponer de ellos). A los tribunales provinciales locales correspondía juzgar muchos casos según sus propias leyes (griegas); pero, en los delitos graves, el procónsul no tenía que delegar en ellos su jurisdicción. No se conoce con precisión el procedimiento judicial para esos deli-

<sup>81</sup> *Jurisprudence*, 1-29. En pp. 21-26 rechaza la declaración de Juster de que Josefo, en vez de atenerse a los hechos, es teórico en su descripción.



tos<sup>82</sup>. El edicto I trata de casos graves en que hay griegos involucrados; el jurado debía estar compuesto a partes iguales por griegos y romanos. El edicto IV se ocupa de otro grupo de delitos graves, que debían ser juzgados por el propio gobernador y para los que él mismo elegía el jurado: “En casos capitales, el encargado de la provincia iniciará personalmente el proceso o nombrará un grupo de jueces”<sup>83</sup>. Vemos, pues, que había una alternativa a la *cognitio* o investigación por parte del mismo prefecto<sup>84</sup>. El superior derecho del gobernador es reconocido no como nuevo, sino como fundamental y tradicional.

En conjunto, pues, las analogías con otras provincias no niegan la posibilidad de los procesos judíos de Jesús y además indican que Pilato tenía la decisión final, como se refiere en los evangelios. Un sanedrín reunido por el sumo sacerdote podía haber presentado al prefecto un criminal que esa asamblea había juzgado merecedor de la pena de muerte, en el bien entendido de que esa presentación no obstaba para que el prefecto siguiera teniendo la última palabra.

En cuanto a datos sobre lo que era costumbre en Palestina, hay algunas referencias a un cambio de ley que apunta al control romano de la pena de muerte<sup>85</sup>. Una tradición conservada en una *baraita* (tradición primitiva) del Talmud jerosolimitano (*San* 18a y 24b, en conexión con *m. San.* 1,1 y 7,2) declara que el derecho de pronunciar sentencias de vida y muerte le fue arrebatado a Israel cuarenta años antes de la destrucción del templo (por tanto, en 30 d. C.). No habiendo razones para pensar que ese cambio se produjese a mitad de la prefectura de Pilato (26-36), algunos especialistas como Jeremías (“Geschichtlichkeit”, 148) explican que “cuarenta” era un número empleado para referirse sin precisar a una cantidad de años considerable y que el cambio se produjo en 6 d. C., con la fundación de la provincia. Aunque cabe la posibilidad de que esta tradición proceda de la época tanaítica (siglo II d. C.), su ausencia de los lugares co-

<sup>82</sup> Las diferencias de matiz entre los edictos son discutidas cuidadosamente por F. de Visscher, *Les édits d'Auguste découverts à Cyrene* (Universidad de Lovaina, 1940), esp. 44-69.

<sup>83</sup> V. Ehrenberg / A. H. M. Jones, *Documents Illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius* (Oxford: Clarendon, 1955), n. 311. También Goodenough, *Jurisprudence*, 20.

<sup>84</sup> Serwin-White, *Roman*, 15-19, señala que si un ciudadano romano estaba implicado como acusador/acusado y la provincia se regía por el derecho ordinario (*ordo*), p. ej., la *lex de maiestate* (cf. 31 D3a, *infra*), el prefecto tenía pocas opciones. Pero, *extra ordinem*, el prefecto podía hacerse cargo personalmente de la *cognitio*.

<sup>85</sup> En época anterior, el dominio seléucida (griego antioqueno) de Palestina durante buena parte del siglo II, ya había hecho que se suscitase la cuestión de la entrega de judíos a la justicia pagana. En los manuscritos del mar Muerto se amenaza con la pena capital a quien busque a otro la destrucción por medio de la ley de los gentiles (CD 9,1).

respondientes del Talmud babilónico y el uso de la misma fecha (cuarenta años antes de la destrucción del templo) para otros acontecimientos, p. ej., el traslado del sanedrín a los Bazares (p. 430, *supra*)<sup>86</sup>, hacen dudosa la historicidad del dato. Lo cierto es que en la memoria de los judíos quedó el recuerdo de que sus tribunales habían perdido el poder para aplicar la pena capital. Otra declaración sobre el cambio de ley se encuentra en el antiquísimo documento judío *Rollo del Ayuno*, que informa de que el 17 de elul (septiembre de 66 d. C) los soldados romanos fueron expulsados de Jerusalén y, cinco días más tarde (22 de elul), “se reanudaron las ejecuciones de malhechores”. Esto parece significar que, habiendo adquirido de nuevo las autoridades judías el derecho a castigar con la pena de muerte, tuvieron lugar las primeras ejecuciones según la justicia judía<sup>87</sup>. La Misná (*San* 9,6) prevé ejecuciones realizadas por zelotas, y Schubert (“Verhör”, 110) considera esta mención de ejecuciones irregulares como prueba de que el sanedrín no tenía derecho a imponer la pena capital.

También se han citado algunos ejemplos concretos para demostrar que, durante la prefectura (6-66 d. C.), la aplicación de la pena de muerte estaba bajo control romano, y son los que ahora pasamos a ver. Josefo (*Guerra* 5.5.2; §193; *Ant.* 15.11.5; §417, también Filón, *Ad Gaium* 31; §212) nos hablan de tablillas con inscripciones en latín y griego que advierten a los extranjeros de que no deben pasar del Patio de los Gentiles, situado en el exterior del recinto del templo, para introducirse en esa zona, bajo pena de muerte. El texto de un aviso descubierto por Clermont-Ganneau indica cuál era la tendencia: “Ningún extranjero debe entrar en el patio exterior ni en el recinto del templo, y quien sea sorprendido dentro tendrá la culpa de que ello le acarree la muerte”. En otras palabras, hay una

<sup>86</sup> En dos pasajes del Talmud babilónico, en vez del dato relativo a la privación del derecho a pronunciar sentencias de muerte cuarenta años antes de la destrucción del templo, hay un comentario interpretativo sobre la misma fecha para el traslado del sanedrín a los Bazares. En *San* 41a, el comentario aparece como una glosa anónima, probablemente datable hacia 500 d. C.; en *A.Z.* 8b es atribuido a R. Naamán ben Isaac (ca. 325). Véase Fiebig, “Prozess”, 217-20; Burkill, “Competence”, 83-85. Lengle (“Zum Prozess”, 321) considera válida la referencia de los cuarenta años en relación con la pena capital, entendiendo la supresión *de facto*, no *de iure*; es decir, desde el tiempo de Pilato en adelante, en la práctica, con pocas excepciones, las autoridades judías necesitaban obtener permiso de los romanos para ejecutar a un reo.

<sup>87</sup> Véase H. Lichtenstein, “Die Fastenrolle: eine Untersuchung zur Jüdisch-Hellenistischen Geschichte”, *HUCA* 8-9 (1931-32) 257-307, esp. 305-6; también Bammel, “Blutgerichtsbarkeit”. Winter, “Trial... Competence”, 495, opina que sólo hubo usurpación del poder por parte de unos revolucionarios, no un cambio de gobierno. En contraste, otros autores no encuentran explicable que, si fue una usurpación pasajera, el día de la expulsión de los romanos se convirtiese en fiesta libre de ayuno. Pero este documento presta atención a eventos que podrían parecer menores.

pena establecida por Dios para quien profane el lugar sagrado, de la que los jueces no pueden ser considerados responsables<sup>88</sup>. En *Guerra* 6,2.4; §124-26, Josefo aclara que esos avisos de prohibición de entrada al recinto eran obra de las autoridades judías *con el permiso de los romanos*. Porque dice Tito: “¿No os permitimos dar muerte a quienquiera que penetrara en él, aunque fuera un romano?” Obviamente, tal permiso no habría sido necesario de no haber impuesto los romanos limitaciones a la aplicación de la pena de muerte<sup>89</sup>. Quizá la anuencia de las autoridades romanas para ciertas penas de muerte automáticas por violación de lugares prohibidos en el templo explique la referencia ofrecida por Filón (*Ad Gaium*, 39; §307) de que cualquier judío o sacerdote inferior al sumo sacerdote que entrase en el santo de los santos sería castigado inapelablemente con la muerte.

Según Hch 21,27ss, hacia el año 58 los judíos echaron mano a Pablo en el templo y querían matarlo por haber violado la Ley mosaica y profanado el lugar sagrado. Un tribuno romano les impidió hacerlo y, al día siguiente, ordenó a los jefes de los sacerdotes y a todo el sanedrín que se reunieran para tratar sobre el caso de Pablo (22,30). Viendo disensión en el sanedrín, el tribuno envió a Pablo a Cesarea para que compareciera ante el procurador Félix, en la convicción de que Pablo no había hecho nada por lo que mereciese la muerte (23,29). El sumo sacerdote Ananías bajó con unos ancianos y un orador a presentar la acusación contra Pablo (24,1), pero éste ya no fue devuelto a su jurisdicción<sup>90</sup>. Claramente, en esta ocasión, los romanos pasaron por alto la resolución de un sanedrín en un caso grave. El procurador siguiente, Festo (Hch 25), también se negó a entregar a Pablo a un sanedrín judío.

<sup>88</sup> P. Segal, “The Penalty of the Warning Inscription from the Temple of Jerusalem”, *IEJ* 39 (1989) 79-84, se muestra agudo al decir que la pena de muerte automática es un ejemplo de “muerte a manos de Dios” (*myth bydy śmym*; véanse ejemplos en *m. San* 9,1).

<sup>89</sup> ¿Cuándo se otorgó el permiso? En 6 d. C., al comienzo de la prefectura romana y del mandato de Coponio, los samaritanos profanaron el templo de Jerusalén dejando allí huesos humanos. Ello indujo a los sacerdotes a tomar nuevas medidas para la protección del templo, entre ellas determinadas exclusiones de acceso (Josefo, *Ant.* 18.2.2; §29-30). McLaren (*Power*, 80-81) ve en esto un ejemplo de la política romana, que permitía a los habitantes locales responsabilizarse de la paz y el orden en una institución que les concernía.

<sup>90</sup> Vemos lo contrario en *Guerra* 2.12.7; §246; *Ant.* 20.6.3; §136, donde el tribuno romano Celero, que desempeñó sus funciones durante el gobierno del prefecto Cumanio (48-52 d. C.), fue enviado de vuelta a Jerusalén desde Roma por el emperador Claudio “para que fuera entregado a la ira de los judíos” por los crímenes que había cometido contra ellos.

En *Ant.* 20.9.1; §200-3, Josefo describe cómo en 62 d. C., tras la muerte del procurador Festo y antes de la llegada Albino, su sucesor, el sumo sacerdote Anano II reunió “un sanedrín de jueces”, ante el que hizo comparecer a Santiago, el hermano de Jesús, y a otros, acusados de transgresión de la Ley, y luego los entregó para que fueran lapidados. Algunos ciudadanos de Jerusalén, “que eran escrupulosos en cuestión de leyes”, sabiendo que Anano no había actuado conforme a ellas al reunir un sanedrín sin el consentimiento del procurador, lo denunciaron al rey Agripa II (quien, como consecuencia, nombró sumos sacerdotes) y a Albino, para que el sumo sacerdote fuera destituido. Este caso pone en evidencia el estricto control romano sobre el sanedrín, en particular cuando se hallaba de por medio la pena de muerte<sup>91</sup>. La lección, claro está, tuvo su efecto. Poco más tarde, aún en el año 62 (*Guerra* 6.5.3; §300-9), un tal Jesús, hijo de Ananías, se puso a gritar en el templo refiriéndose a una voz anunciadora de desgracia para Jerusalén, para el santuario y para todo el pueblo. Varios ciudadanos prominentes le echaron mano y lo azotaron; finalmente, los jefes (*hoi archontes*) lo llevaron a presencia de Albino, el prefecto romano. Jesús se negó a responder a las preguntas del prefecto, y Albino lo dejó marchar por loco. Así pues, a pesar de su ira, los dirigentes judíos, que habían podido arrestar y azotar a este Jesús, no se atrevieron a ejecutarlo, como habían hecho con Santiago.

## 2. Ejemplos propuestos de ejecuciones por autoridades judías

Hay también ejemplos que, a ojos de algunos especialistas, sugieren la posibilidad de que las autoridades judías tuvieran derecho a ejecutar sin autorización romana. Pasemos a considerar algunos de ellos.

*La mujer adúltera*. En el evangelio de Juan (7,53-8,11) se encuentra el relato sobre una mujer sorprendida cometiendo adulterio. Los escribas y los fariseos declaran a Jesús: “Moisés ordenó en la Ley que tales mujeres

<sup>91</sup> Aunque la precisa acusación fue convocar un sanedrín (para imponer penas capitales) pesaron mucho las ejecuciones de las que ese sanedrín era responsable (Strobel, “Stunde”, 35). Burkill (“Competence”, 92) junto con Lietzmann, da por supuesto que los delitos eran puramente políticos, lo cual explicaría la irritación del procurador. Pero no hay indicación de ello en el texto: Josefo dice simplemente que la acusación contra Santiago era por violación de la ley. Lengle (“Zum Prozess”, 316) suponiendo que eran aplicables las normas misnaicas, afirma que ése no era el sanedrín en pleno, con sus setenta y un miembros, sino un grupo más reducido, seleccionado por el sumo sacerdote con exclusión de los fariseos, por lo cual la protesta contra la iniciativa estuvo basada parcialmente en la composición del sanedrín.

fueran lapidadas<sup>92</sup>. Pero tú ¿qué dices acerca de esto?” La respuesta de Jesús es: “Aquel de vosotros que esté libre de pecado, que le tire la primera piedra”. Nada en el relato permite suponer que quienes retenían a la mujer tuvieran que llevarla ante las autoridades romanas antes de proceder a su ejecución. Aunque algunos han descrito la escena como una trampa para obligar a Jesús a elegir entre la Ley mosaica y la prohibición romana de las ejecuciones, Schumann (“Bemerkungen”, 318) tiene toda la razón al subrayar que la alternativa es: o la Ley mosaica, o la posición moral de Jesús con respecto a los pecadores. Sin duda, el pasaje es una inserción tardía que se encuentra después de Lc 21,38 en algunos manuscritos. Pero, como he expuesto en otra obra (*BGJI*, 335-36), aunque el pasaje no fue compuesto por el cuarto evangelista, bien podría ser un relato primitivo. Nada en él sugiere una tendencia a la ejecución tumultuaria; y, pese a no estar claro que un sanedrín hubiese juzgado a la mujer, del relato se deduce que las autoridades judías podían condenar y ejecutar por adulterio (una deducción de valor incierto, sin embargo, puesto que la cuestión a la que está todo subordinado en el relato es la clemencia de Jesús). El pasaje identifica esas autoridades como escribas y fariseos; pero esto puede ser una simplificación posterior a 70 d. C., cuando, de todos los grupos que en vida de Jesús se le habían opuesto, empezaban a contar para los cristianos sólo los que aún tenían relevancia.

*La hija del sacerdote.* La Misná (*San* 7,2) recoge una declaración de R. Eleazar ben Sadoc, que habla de la hija de un sacerdote, la cual, habiendo cometido adulterio, fue rodeada de haces de sarmientos y luego quemada. El comentario de los sabios es que esto fue debido a que el tribunal de aquel tiempo era inexperto. Tal explicación podría significar que el tribunal había procesado a la mujer no según las normas farisaicas, sino conforme a las saduceas, es decir, aplicando la Ley escrita de Lv 21,9 (cf. Josefo, *Ant.* 4.8.23; §248), que ordena para el caso de la hija del sacerdote la muerte mediante el fuego, en vez de la estrangulación prescrita por la Ley misnaica. En *b. San* 52b se ofrece el dato adicional de que, cuando ocurrió el caso referido por R. Eleazar, éste era un niño que iba a hombros de su padre (también en *t. San* 9,11). Tradicionalmente, Eleazar es situado

<sup>92</sup> El castigo por lapidación ofrece especial interés (si es realmente específico y no simplemente equiparable a la ejecución). Dt 22,21-22 dispone que se ha de lapidar a la mujer que se casa haciéndose pasar por virgen y resulta no serlo; también ordena que se dé muerte a la esposa adúltera, aunque no especifica el tipo de ejecución. En Ez 16,38-40 vemos que la lapidación era empleada también en este segundo caso. En la Misná (*San* 11,1) se especifica la estrangulación como castigo; pero no hay ningún caso claro de estrangulación prescrita antes del siglo II, y es seguro que los fariseos de Juan no están pensando en ella. Véase Blinzler, *NTS* 4 (1957-58) 32-47.

como maestro en la segunda generación de tanaítas, es decir, en el período 90-130. La ejecución sucedida en la infancia de Eleazar (y. *San* 24b, pasaje conectado con *m. San.* 7,2: una edad menor de diez años) es situada por Jeremías durante el reinado del rey Agripa I en Palestina (41-44), una época en que el prefecto romano y el rey no permitían a los tribunales judíos imponer la pena de muerte (véase Hch 12,1-4, donde la ejecución de Santiago, el hermano de Juan, por Agripa “fue grata a los judíos”). Otros estudiosos han calculado para esa ejecución el año 62 ó 63, en el período entre los gobiernos de Festo y Albino, cuando, como hemos señalado, se dio muerte a Santiago, el hermano de Jesús. Estas fechas eliminan el problema de que la ejecución hubiera sido llevada a cabo sin la aprobación de un gobernador romano. Si no recurrimos a ellas (tienen un carácter muy especulativo), entonces el relato nos proporciona otro indicio de que las autoridades judías podían ejecutar por su cuenta en los casos de adulterio. Ya hemos visto que, aun cuando el gobernador romano se reservaba la aplicación de la pena de muerte, permitía a las autoridades judías ejecutar a cualquier intruso que fuera hallado en la zona prohibida del templo. Quizá también concedía tal autonomía en los casos de adulterio (así Nörr, “Problems”, 117). De este modo, desentendiéndose de las infracciones de tipo cultural y moral, centraba la supervisión romana en los delitos públicos y políticos. Precisamente en respuesta a la pregunta de cómo los judíos, estando en cautividad, podían haber tenido autoridad para ejecutar a Susana cuando pensaban que era culpable de adulterio (Dn 13,28), Orígenes (*Ep. ad Africanum* 20 [14]; SC 302.564-66) explicó que no era insólito que los reyes permitiesen a pueblos sometidos tener sus propias leyes y dictar sentencias: una respuesta que Orígenes basa en su conocimiento del gobierno romano sobre los judíos en el siglo III.

*Esteban.* En Hch 6,11ss, unos que dicen haber oído a Esteban blasfemar contra Moisés y contra Dios logran indignar al pueblo, a los ancianos y a los escribas, que agarran a Esteban y lo llevan ante el sanedrín. Falsos testigos declaran que el acusado no dejaba de proferir palabras contra el santo lugar y la Ley, diciendo que Jesús de Nazaret iba a destruir ese lugar y cambiar las costumbres introducidas por Moisés. En respuesta a la pregunta de los jefes de los sacerdotes, Esteban pronuncia un largo discurso; pero al hablar en contra del templo, argumentando que el Altísimo no habita en casa hecha por manos humanas, exaspera de tal modo a los oyentes que lo sacan a empellones de la ciudad y lo apedrean hasta matarlo. Refleja este pasaje un clima de violencia, y algunos autores han visto en la ejecución de Esteban un caso de linchamiento; en suma, una acción ilegal. Sin embargo, 26,10 presenta a Pablo recordando haber contribuido con su voto a la muerte de cristianos; por tanto, el autor de Hechos pensaba que había habido algún procedimiento judicial. Puesto

que el incidente es relacionado con la conversión de Pablo, que puede situarse en el año 36 d. C., hay quien conjetura que, aunque no fue un linchamiento, la ejecución de Esteban aconteció en tiempos revueltos subsiguientes a la destitución de Pilato (véase n. 14, *supra*). El sanedrín –suponen– aprovechó tal coyuntura para actuar contra Esteban, al igual que a comienzos de los años sesenta, durante la ausencia de un procurador romano, un sanedrín ejecutó ilegalmente a Santiago, el hermano del Señor. Otra solución se mantiene más cerca del texto: Esteban violó la ley de santidad del templo, y los romanos habían otorgado a los judíos poder para ejecutar en tales casos. Un suceso similar (examinado antes) se encuentra en Hch 21,27ss, donde se describe un intento de ejecutar a Pablo por haber profanado el templo, introduciendo a unos gentiles en un lugar que les estaba vedado; pero en aquella ocasión se interpusieron los romanos. Cabe preguntarse, sin embargo, si aquello de lo que era acusado Esteban, i. e., hablar contra el templo, constituía uno de los delitos que podían ser castigados con la pena capital sin autorización romana, puesto que, como hemos visto, en el caso de Jesús hijo de Ananías, que vociferó contra el santuario anunciando su destrucción, las autoridades judías pusieron al infractor en manos del gobernador romano. La mejor solución, probablemente, es reconocer que la lapidación de Esteban pudo ser un ejemplo de la inevitable tensión producida en los casos donde los judíos creían que la Ley recibida de Dios por Moisés exigía la pena capital pero la política romana les prohibía su aplicación. Como es natural, los judíos tenderían a tomarse la justicia por su mano, sobre todo cuando consideraban que la ofensa era abominablemente sacrilega. Que el gobernador romano reaccionase castigando tal procedimiento ilícito dependería de que le llegase noticia de él y, de ser así, de que la ejecución hubiera suscitado el rechazo popular y existiera, en consecuencia, la posibilidad de disturbios<sup>93</sup>. El gobernador romano, por ejemplo, depuso al sumo sacerdote Anano II por matar a Santiago, el hermano de Jesús (y a otros), precisamente porque Anano fue denunciado por judíos observantes de la Ley (fariseos, cabe suponer). La cita de Orígenes mencionada en el párrafo precedente, relativo al adulterio, continúa con la afirmación de que, según la experiencia de dicho autor, en los procesos según la Ley judía se llegaba a

<sup>93</sup> A este respecto es interesante el juicio de Jeremias (“Geschichtlichkeit”, 146-47). Niega que la lapidación de Esteban fuera un linchamiento o que ocurriese durante un período vacante de la prefectura (alegando, con razón, que Pilato permaneció en el cargo hasta casi el final del 36 [probablemente dejó Judea en diciembre de ese año]). Cree que las autoridades sobrepasaron sus competencias; pero la persecución subsiguiente debió de contar con la aprobación romana, aunque fuera tácita. Al mismo Pilato le interesaría mantener controlados a los cristianos. Ahora bien, ¿representaban éstos en los años treinta un grupo tan importante a ojos de los romanos?

aplicar la pena de muerte; ciertamente, no con total anuencia de los romanos, pero tampoco sin el conocimiento del prefecto<sup>94</sup>.

### 3. Conclusiones

Volviendo a la pregunta con que inicié esta subsección D, es decir, si Jn 18,31 es exacto al presentar a los judíos declarando: “No nos está permitido dar muerte a nadie”, opino que los datos inclinan a apoyar la historicidad, pero sólo cuando se entiende la declaración en un sentido matizado. Los romanos permitían que los judíos ejecutaran por ciertas ofensas religiosas claras<sup>95</sup>, como violar las prohibiciones de acceso a ciertas zonas del templo y, quizá, por adulterio. Tratándose de casos no incluidos en esta esfera específicamente religiosa, las autoridades judías debían ponerlos en conocimiento de los romanos, que decidían si pronunciar y ejecutar o no una sentencia de muerte. Esto se corresponde con lo que ya hemos visto (A3c) sobre la concesión al prefecto/procurador del *imperium* para ejecutar cuando fue creada la provincia de Judea. Inevitablemente había tensiones entre los judíos y los romanos sobre delitos que llevaban aparejada la pena de muerte según la Ley judía pero no según la romana<sup>96</sup>. Cuando, actuando por su cuenta, los judíos ejecutaban por alguno de esos delitos<sup>97</sup>, los romanos, al tener noticia de esa acción judicial podían castigar o no a los involucrados en ella, según el escándalo que provocase. Naturalmente, un gran escándalo o las protestas de ciudadanos respetables no les permitían pasar el asunto en silencio. Esta conclusión matizada contradice la afirmación de Juster de que un sanedrín tenía poder para ejecutar y que, puesto que Jesús fue ejecutado por los romanos, no puede atribuirse responsabilidad en ello a un sanedrín.

<sup>94</sup> *DNTRJ* (p. 307) conjetura que la lapidación fue sustituida gradualmente por la estrangulación como pena capital, porque este otro modo de ejecución atraía menos atención pública.

<sup>95</sup> Josefo (*Guerra* 6.6.2; §333-34) recoge esta frase de Tito: “Mantuvimos las leyes ancestrales y os permitimos vivir según vuestro deseo, no sólo entre vosotros mismos, sino también con respecto a otros”. Véase Smallwood, *The Jews*, 150-51.

<sup>96</sup> A juzgar por los evangelios y el caso de Jesús hijo de Ananías referido por Josefo, el sanedrín judío podía sentenciar que alguien mereciese la muerte por algo que según las leyes de Roma no acarrearía la pena capital (p. ej., apostasía, blasfemia, infanticidio) antes de entregarlo a los romanos.

<sup>97</sup> Josefo (*Guerra* 2.8.9; §145) habla de tribunales esenios extremadamente conienzudos (por tanto, no dados al linchamiento) en su inexorabilidad, que castigaban las blasfemias con la muerte. Los romanos no podían controlar todas las ejecuciones en lugares remotos.

Si la complicada situación que acabamos de ver es exacta, cabe preguntarse por qué las autoridades judías que condenaron a Jesús no se arriesgaron a ejecutarlo, confiando en que Pilato podía reaccionar o no. Tal pregunta sólo puede ser respondida mediante conjeturas; pero no hay que olvidar algunos factores. Por ejemplo, Caifás duró como sumo sacerdote tanto tiempo como Pilato en su prefectura: quizá los dos habían llegado a un entendimiento mediante el cual eran pasadas por alto ciertas acciones judías, siempre que no pusieran en peligro el gobierno romano o fueran públicamente embarazosas para Pilato. Pero éste difícilmente habría podido desentenderse de una ejecución en tiempo de Pascua, cuando las masas de peregrinos se acumulaban en Jerusalén<sup>98</sup> y él mismo se encontraba allí. Pilato podía ser tanto más sensible sobre esta cuestión cuanto que, como veremos en §31, había tenido conflictos con los judíos en Jerusalén durante una fiesta. Los evangelios indican que las autoridades judías temían que se rebelasen las multitudes si actuaban contra Jesús, por lo cual podría haber servido a sus propósitos que los romanos se encargaran de la ejecución, evitando así ser el blanco de las iras de las masas si se producían disturbios. Además, los romanos crucificarían a Jesús, y ese modo de muerte, equivalente al ahorcamiento de un árbol mencionado en la Ley, acarrearía una maldición para Jesús, con el consiguiente descrédito (cf. pp. 466, 640, 642, *infra*)<sup>99</sup>. En todo caso hay que reconocer que el procedimiento seguido por las autoridades judías en el caso de Jesús de Nazaret, tal como es narrado en los evangelios, no puede considerarse inusitado: Josefo describe casi el mismo procedimiento al referir el juicio de Jesús hijo de Ananías, acontecido unos treinta años después<sup>100</sup>.

<sup>98</sup> Se cree que era muy alto el número de peregrinos que acudían a Jerusalén para la Pascua; pero, mayoritariamente, los especialistas consideran exagerada la cifra de tres millones ofrecida por Josefo, *Guerra* 2.14.3; §280. En cuanto a los disturbios, los hubo en la Pascua de 4 a. C., durante el reinado de Arquelao, y también en tiempos del prefecto Cumano (*Ant.* 20.5.3; §105-12).

<sup>99</sup> Se ha propuesto una implicación ulterior, pero cuenta con poco apoyo en la Escritura: la entrega de Jesús a los romanos lo excluiría del pueblo de Dios, exclusión en la que habría de morir (Bornhäuser, *Death*, 106). Encuentro completamente carente de base en el texto la idea de Aguirre ("Poderes", 266) de que, aunque el sanedrín contaba con poder legal para lapidar a Jesús, tuvo que entregarlo a los romanos porque sus miembros no podían ponerse de acuerdo respecto a él. Véase también, en p. 75, la imaginativa sugerencia sobre la necesidad de entregarlo a los romanos por cuestión de fechas.

<sup>100</sup> Hay también un procedimiento paralelo mucho más tardío. A finales del siglo II, aunque los mártires cristianos eran interrogados en el foro de Lyon por los tribunos y magistrados locales, permanecían presos hasta la llegada del gobernador, que era quien tenía que aprobar la ejecución (1.8; *MACM* 62; véase también *MACM* 156, 206). En el caso del martirio de Pionio, en Esmirna, los funcionarios locales dicen que los *fasces* no les permiten ejercer el *imperium* de ejecución hasta la llegada del procónsul; un procónsul que, cuando llega, juzga y luego pronuncia una sentencia en latín leída de una tablilla (*MACM* 148, 162).

## E. Indicios de acción contra Jesús por parte de las autoridades judías

Lo que hemos visto hasta ahora muestra como posible que las autoridades del sanedrín procesasen o interrogasen a Jesús, lo sentenciasen declarándolo reo de muerte y luego lo entregasen a los romanos para su crucifixión. Pero el paso desde la posibilidad a la verosimilitud histórica es complicado. Puesto que vivían en el Imperio romano, los evangelistas debían de saber cómo actuaban los gobernadores en las provincias; por eso, *a priori*, no es probable que describiesen una situación imposible (pese a la opinión de Juster). Pero ¿estaban en condiciones de conocer en detalle lo que había ocurrido realmente en Jerusalén entre treinta y setenta años antes de que ellos escribiesen? El hecho de que a menudo, en Jerusalén, un sanedrín se involucrase en asuntos religiosos de importancia en la esfera pública ¿pudo haber provocado que la tradición cristiana diera por supuesta su intervención en la muerte de Jesús? ¿Fue convertida una participación judía menos estructurada en una acción formal del sanedrín? En cualquier caso, como ya en tiempos de los evangelistas no se conservaba ninguna relación oficial detallada del proceso de Jesús, en los relatos evangélicos hay dramatización y simplificación. Pero ¿en qué medida? Aunque nunca podremos contestar con certeza a estas preguntas, no deja de ser útil examinar los indicios de implicación institucional judía en la muerte de Jesús<sup>101</sup>. Los que hay disponibles proceden de fuentes judías, cristianas y paganas.

### 1. Datos judíos

Dos testimonios escritos revisten gran importancia: uno es de Josefo; el otro, del Talmud babilónico.

a) El *Testimonium Flavianum* (*Ant.* 18.3.3; §63-64) es la más famosa referencia a Jesús<sup>102</sup>, que Josefo, escribiendo en los años noventa, incluye

<sup>101</sup> Blinzler (*Trial*, 10-20) enumera al menos cinco grados de implicación, indicando los especialistas que los propugnan: 1) los judíos fueron totalmente responsables de la muerte de Jesús, y los romanos unos simples ejecutores; 2) los judíos desempeñaron el papel decisivo, mientras que los romanos intervinieron en menor medida; 3) los judíos y los romanos estuvieron igualmente involucrados; 4) los romanos desempeñaron el papel decisivo, mientras que los judíos intervinieron en menor medida; 5) los romanos fueron los únicos responsables, no habiendo participación judía.

<sup>102</sup> La presencia del *Testimonium* contribuyó significativamente a que los cristianos se involucrasen en la conservación de las obras de Josefo. Como explicaré, las palabras en **negrita** son probablemente adiciones posteriores a Josefo.

entre los acontecimientos que tuvieron lugar en la primera parte de la prefectura de Pilato (26-36 d. C.):

En aquel tiempo hubo [apareció] un hombre sabio, si verdaderamente se le puede llamar hombre, porque fue autor de hechos asombrosos, maestro de gente que recibe con gusto lo que es verdad<sup>103</sup>. Atrajo a muchos judíos y muchos de los griegos. Él era el Mesías [*Christos*]. Cuando/aunque Pilato lo condenó a la cruz por acusación [*endeixis*] de los hombres principales [*prōtoi andres*] entre nosotros, los que antes lo habían amado no cesaron (de hacerlo), porque se les apareció vivo otra vez al tercer día. Los divinos profetas habían hablado estas y otras cosas maravillosas acerca de él. La tribu de los cristianos [*Christianoí*], llamados así a causa de él, no ha desaparecido hasta ahora.

Resulta sospechoso tanto elogio de Jesús cuando recordamos que Josefo era un fariseo de estirpe sacerdotal; que solicitó el favor de los romanos; que vivió en Roma después de la persecución de los cristianos por Nerón, y que escribía en tiempos del receloso Domiciano. En consecuencia, desde el siglo XVI (J. J. Escalígero) hasta la fecha se ha puesto en tela de juicio la autenticidad de este pasaje, que ha sido atribuido por completo a pluma cristiana, ya como una simple interpolación, ya como sustitución de una referencia a Jesús genuina pero poco halagüeña efectuada por Josefo<sup>104</sup>. Otra es, sin embargo, la opinión mayoritaria. Aunque todavía hay unos cuantos estudiosos que no dudan en atribuir a Josefo la totalidad del pasaje tal como es citado<sup>105</sup>, la mayor parte sostienen que el autor judío escribió un texto básico en el que los cristianos introdujeron adiciones. El vocabulario y el estilo son compatibles con los de Josefo en buenas porciones del pasaje; y el contexto en que éste se encuentra de las *Antigüedades* (en las tempranamente tensas relaciones entre los dirigentes judíos y Pilato) es apropiado. El pasaje siguiente habla de otra acción arbitraria o escandalosa, lo que indica la actitud de Josefo con respecto al comportamiento de Pilato con Jesús. Aunque algunas declaraciones del *Testimonium* son panegíricas, y por tanto de posible origen cristiano, otras difícilmente podrían haber sido escritas (en el siglo II o después) por alguien que cre-

<sup>103</sup> Una enmienda frecuentemente sugerida (*ta aēthē* por *talēthē* [una contracción en la que entra *alēthē*]) da la lectura “lo que es nuevo/extraordinario”. Se trata de una corrección innecesaria, porque Josefo es capaz de ambigüedad deliberada: “Recibe con gusto lo que (piensa que) es verdad”.

<sup>104</sup> Entre quienes consideran todo el *Testimonium Flavianum* como una interpolación figuran Battifol, Birdsall, Burkitt, Conzelmann, Hahn, L. Hermann, Lagrange, Norden y Zeitlin. Thackeray pasó de opinar de este modo a pensar en unas adiciones cristianas al texto auténtico.

<sup>105</sup> Estas excepciones son: F. Dornseiff, *ZNW* 35 (1936) 129-55; *ZNW* 46 (1955) 245-50, y E. Nodet, *RB* 92 (1985) 320-48; 497-524.

yese que Jesús era el Hijo de Dios: “un hombre sabio”, por ejemplo, es una subestimación. Habida cuenta de hasta qué punto los cristianos llegaron a vituperar a las autoridades judías por su participación en la muerte de Jesús, “por acusación de los hombres principales entre nosotros” parece una frase casi amable. Además, no hay el menor indicio de que los cristianos del siglo I empleasen la palabra “tribu” o alguna similar para aludir a su propio grupo<sup>106</sup>. El *Testimonium* se encuentra en todos los manuscritos de las *Antigüedades* y, a comienzos del siglo IV, fue citado en su totalidad por Eusebio (cf. *HE* 1.11.7-8; también *Demonstratio Evangelica* 3.5.105; *GCS* 23.130-31). Antes, en los inicios del siglo III, debió de ser conocido de alguna forma por Orígenes, quien trató sobre el hecho de que Josefo mencionase a Jesús *sin creer* que era el Mesías<sup>107</sup>.

Ya en el siglo XVII, este comentario de Orígenes indujo (a R. Montague) a afirmar que Josefo habló realmente de Jesús, pero que los primeros escribas cristianos glosaron el pasaje; por ejemplo, añadiendo: “Él era el Mesías”<sup>108</sup>. La teoría de la interpolación parcial o de las glosas encuentra apoyo incluso entre estudiosos judíos<sup>109</sup>. En la traducción antes ofrecida, he puesto en negrita lo que muy probablemente podemos considerar glosas cristianas<sup>110</sup>. Aunque fueran eliminadas, el pasaje de Josefo presentaría

<sup>106</sup> Respecto a este uso de Josefo, cf. *Guerra* 3.8.3; §354: “la tribu de los judíos”.

<sup>107</sup> Véase *Contra Celso* 1.47; también *Comm. in Matt.* 10.17, sobre Mt 13.55 (*GCS* 40.22). Sin embargo, no se puede afirmar con certeza que Orígenes conociera el *Testimonium*, ya que hay otra referencia a Jesús en *Ant.* 20.9.1; §200: Santiago “el hermano de Jesús, que era llamado el Cristo”.

<sup>108</sup> Se puede percibir un endurecimiento en las expresiones desde las referencias de Orígenes a las que ofrece Eusebio sobre la relación entre la ejecución de Santiago (el hermano de Jesús) por el sumo sacerdote y la caída de Jerusalén/Israel. Son buenos los argumentos de Z. Baras (*JJC*, 338-48) con respecto a que el mismo Eusebio hizo adiciones al *Testimonium* y que fue su forma del texto josefano la que quedó como “oficial”. En el siglo III, el pasaje habría circulado sin las adiciones cristianas que se encuentran en Eusebio (p. 341).

<sup>109</sup> Por ejemplo, L. H. Feldman en la traducción de Loeb (IX, 49) y el importante artículo de P. Winter, “Josephus on Jesus”, *Journal of Historical Studies* 1 (1968) 289-302. Que ésta es ahora la opinión de la mayoría de los especialistas está documentado en J. P. Meier, “Jesus in Josephus, a Modest Proposal”, *CBQ* 52 (1990) 76-103, probablemente el mejor estudio efectuado en los últimos años. Como subraya Meier, la teoría de la interpolación completa no explica satisfactoriamente la presencia de dos estilos en el pasaje, con partes que demostrablemente corresponden al estilo de Josefo y partes que no.

<sup>110</sup> Véase el útil estudio ofrecido en *HJPAJCI*, 428-41, con una amplia bibliografía. También el examen de la investigación y bibliografía acerca del *Testimonium* en *SRSTP* 303-13, 378-85. Ya había compuesto yo el presente análisis sobre las glosas cuando leí el artículo “Josephus”, y éstas son exactamente las glosas que Meier, con mucha argumentación añadida, pone al descubierto.

en lenguaje no evangélico la imagen de un Jesús maestro religioso y taumaturgo que fue crucificado por el prefecto romano pero sólo después de la intervención de las autoridades judías, imagen que concuerda sustancialmente con la descripción neotestamentaria.

S. Pines<sup>111</sup> ofrece una cita del *Testimonium* debida a un cristiano sirio del siglo X, Agapio de Mabug, que escribe en árabe y extrae su información de crónicas anteriores a él. La cita omite muchas de las más obvias expresiones cristianas:

En aquel tiempo había un hombre sabio que se llamaba Jesús. Y su conducta era buena, y era conocido como virtuoso. Y mucha gente de entre los judíos y de otras naciones se hicieron discípulos suyos. Pilato lo condenó a ser crucificado y morir. Y los que se habían hecho sus discípulos no abandonaron el discipulado. Dijeron que se les había aparecido tres días después de su ejecución y que estaba vivo; por eso, quizá, era el Mesías acerca del cual los profetas han contado prodigios.

Una omisión es “por acusación de los hombres principales entre nosotros”; en consecuencia, algunos se han apresurado a proclamar que éste es el texto original de Josefo. El propio Pines (pp. 35, 70) se muestra más cauto, barajando la posibilidad de que las omisiones se deban a negligencia de escriba. Pero, en conjunto, cree probable que Agapio conservase una forma del *Testimonium* menos modificada por los cristianos que la de Eusebio. Los que han efectuado la crítica del libro de Pines<sup>112</sup> han sido menos generosos al valorar la importancia de la cita, poniendo de relieve que ésta no ha sido atestiguada hasta muy tarde, que Agapio no es particularmente riguroso al citar y que parece haber habido modificaciones de carácter antiislámico, como en la expresión añadida “y morir”. (Para la generalizada idea islámica de que Jesús no murió en la cruz, véase §42D, *infra*.) La cita de Agapio ayuda, sin embargo, a confirmar que los copistas cristianos se sentían libres de modificar el *Testimonium*<sup>113</sup>.

<sup>111</sup> *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications* (Jerusalén: Israel Academy, 1971) traducción en p. 16. Véanse las reacciones preliminares de R. McL. Wilson, “The New Passion of Jesus in the Light of the New Testament and Apocrypha”, en E. E. Ellis / M. Wilcox (eds.) *Neotestamentica et Semitica* (M. Black Festschrift; Edimburgo: Clark, 1969) 264-71.

<sup>112</sup> E. Bammel, *Exp Tim* 85 (1973-74) 145-47; M. Smith, *JBL* 91 (1972) 441-42.

<sup>113</sup> E. Bammel, “Zum Testimonium Flavianum”, en O. Betz et al. (eds.) *Josephus-Studien* (70 Geburtstag O. Michel; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974) 9-22, piensa en enmiendas más que en omisiones, por lo cual reconstruye un texto original de Josefo más próximo en extensión al aceptado comúnmente.

b) El Talmud babilónico (*San.* 43a) recoge una *baraita* o tradición antigua, que cito tomándola de la traducción de la editorial Soncino de Londres (*Nezikin* III, 281)<sup>114</sup>:

En la víspera de Pascua fue colgado Yeshu. Durante cuarenta días antes de la ejecución salió un heraldo y gritó: “[Yeshu] va a ser lapidado, porque ha practicado la magia e incitado a Israel a la apostasía. Todo el que pueda alegar algo en su favor, que se presente y abogue por él”. Pero, como nadie salió en su defensa, fue colgado la víspera de la Pascua.

Como reacción a esto, el Talmud ofrece los comentarios de Ulla el Babilonio (¿ca. 300?), quien pregunta indignado si Yeshu era alguien por quien se pudiera formular una defensa, siendo como era un *mesith* (embaucador), sobre el que dice la Escritura: “No lo perdonarás ni lo ocultarás” (Dt 13,9[8]). Y continúa el Talmud: “Con Yeshu, sin embargo, fue diferente, porque estaba conectado con el gobierno”. En otras palabras: al parecer, en el siglo V se tenía la idea de que en la muerte de Jesús habían estado involucrados tanto los romanos como los judíos, por lo cual se procedió a modificar la anterior referencia de la *baraita*. No se sabe exactamente en qué medida la *baraita* está basada en fuentes cristianas; por ejemplo, su cronología es joánica, y el empleo de “colgar” por crucificar está atestiguado en el NT y en los manuscritos del mar Muerto<sup>115</sup>. Es quizá la referencia a la crucifixión (un castigo asociado a los romanos) lo que indujo al comentario talmúdico sobre implicación de los gentiles, a menos que veamos éste como una equiparación del cristianismo con el gobierno romano efectuada por los judíos después del año 325. El cargo de que Jesús practicaba la magia se corresponde muy bien con las acusaciones judías contra él en el siglo II, referidas por Orígenes<sup>116</sup>.

<sup>114</sup> Sólo muy raramente se refiere el Talmud a “Yeshu” sin más identificación. Algunos autores (Dalman, Jeremias) niegan que se trate de Jesús de Nazaret y sugieren un Jesús que fue discípulo de Josué ben Perajia, un maestro de comienzos del siglo I, en tiempos de Alejandro Janeo. Pero el comentario que sigue en el tratado *Sanhedrin* habla de los discípulos de Yeshu, incluido Matthai (Mateo) e indica que lo referido sucedió durante el gobierno “extranjero” (¿romano?). Para un cuidadoso análisis del pasaje y una defensa de su relación con Jesús de Nazaret, cf. Betz, “Probleme”, 570-80. Indicio de que se veía en este texto una referencia al Jesús de los cristianos es la frecuente supresión de él en las ediciones censuradas del Talmud. En comunicación epistolar, el rabino B. L. Visotzky ha indicado las correcciones que él haría sobre la base de un manuscrito de Munich: las dos referencias serían ampliadas de “Yeshu” a “Yeshu ha-Nosri”, quien sería descrito como que “extravió e incitó a Israel”. Visotzki cree que, en este caso, “lapidado” tiene el sentido genérico de “ejecutado”.

<sup>115</sup> Gál 3,13; Hch 5,30; 10,39 y 4QpNah 3-4, col. 1,7-8; 11Q Miqdaš (Rollo del Templo) 64,8-12.

<sup>116</sup> *Contra Celso* 1.28,71. H. Chadwick, *Origen: Contra Celso* (Cambridge Univ., 1965) xxviii, llega a esta conclusión: “Todo considerado, lo más probable es que la fecha de Celso deba ser asignada al período 170-80”. Para expresar sus propios puntos de vista sobre Jesús, Celso cita a un judío.



Cualquiera que sea su procedencia, la *baraita* muestra que los antiguos judíos pensaban que sus antepasados estaban implicados en la muerte de Jesús e incluso eran responsables de ella. M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition* (Nueva York: Macmillan, 1950) 22ss, data tal tradición del Talmud antes de 220.

Si probamos a retroceder más allá de esa fecha aproximada, encontramos que, en la última parte del siglo II, el judío citado por Celso dice: "Castigamos a ese individuo (Jesús), que era un embaucador" y "probamos su culpabilidad, lo condenamos y decidimos que debía ser castigado"<sup>117</sup>. Antes todavía en ese mismo siglo, Justino, en su *Diálogo*, reprocha al judío Trifón: "Vosotros lo crucificasteis" (17.1). Naturalmente, Justino expresa puntos de vista que los cristianos atribuyen a los judíos; pero, muchas veces, Trifón es presentado poniendo alguna objeción a las palabras de Justino o rechazándolas de plano, y en ninguna parte del *Diálogo* manifiesta Trifón desacuerdo con ese reproche. Es más, tanto el uno como el otro parecen dar por supuesta la implicación judía en la muerte de Jesús; y, de hecho, Trifón da la vuelta a la idea teológicamente: "Si el Padre quería que él sufriese todas esas cosas... nosotros no tuvimos culpa" (95.3).

*Contra Celso* de Orígenes y el *Diálogo* de Justino ofrecen sólo datos indirectos (y a menudo sesgados) sobre el pensamiento judío. Sin embargo, ninguna noticia antigua alude de forma directa ni indirecta a una tradición judía que ponga en duda la implicación de las autoridades judías en la muerte de Jesús. (Además, si sólo los romanos hubieran intervenido en ella, parecería extraño que Jesús no fuera recordado hasta cierto punto como un héroe judío.) La idea de que los judíos —autoridades o no— nada tuvieron que ver con esa muerte es moderna. En su estudio de la historiografía judía sobre esta cuestión, Catchpole sitúa en 1866 y en L. Philippson<sup>118</sup> el origen de la actitud de negar toda acción jurídica judía y atribuir la muerte de Jesús completamente a los romanos. En tres ediciones de su famosa obra *Geschichte der Juden*, publicadas entre 1856 y 1878, H. Graetz pasó de defender a los judíos de la época de Jesús por haberlo ejecutado a defenderlos como totalmente ajenos a esa ejecución.

<sup>117</sup> *Contra Celso* 2.4 y 2.9; también 2.5: "Como un delincuente fue castigado por los judíos".

<sup>118</sup> En su obra *Haben*, 11-14, Philippson es consciente de estar adoptando una postura revisionista al negar la clásica postura judía de que, por arrogarse la naturaleza divina, Jesús fue considerado culpable de blasfemia, delito cuyo castigo era la muerte.

## 2. Datos cristianos independientes de los evangelios

Todos los autores de los evangelios canónicos, escribiendo en el período 70-100, hablan de implicación judía en la muerte de Jesús y, al hacerlo, se sirven de tradiciones ciertamente anteriores al año 60. Ahora bien, es dudoso que tan abundantes noticias pudieran ser bulos creados a tan poca distancia de la muerte de Jesús como el espacio de treinta años. Por otro lado tenemos los sermones de los Hechos de los Apóstoles (3,14-15; 4,10; 5,30; 7,52; 13,27-28), que atribuyen a los judíos y/o a las autoridades judías una participación en esa muerte; y muchos especialistas ven en tales textos elementos preevangélicos anteriores al año 60, sobre todo en fórmulas kerigmáticas como "vosotros lo matasteis, pero Dios lo resucitó". Sin embargo, la circunstancia de que "Lucas" haya introducido allí modificaciones elimina ese material de Hechos de la categoría de indicio independiente de los evangelios.

Un pasaje muy importante es 1 Tes 2,14-16, con el que se trata de infundir ánimo a los cristianos tesalonicenses que han soportado persecución:

<sup>14</sup>Porque vosotros, hermanos, os hicisteis imitadores de las Iglesias de Dios que están en Judea en Cristo Jesús, puesto que también vosotros padecisteis de vuestros compatriotas las mismas cosas que ellos de los judíos,<sup>15</sup> que mataron al Señor Jesús y a los profetas y nos persiguieron a nosotros; que no agradan a Dios y son contrarios a todos;<sup>16</sup> que obstaculizan nuestra predicación a los gentiles para que se salven. Con esto no hacen más que colmar la medida de sus pecados; pero la ira de Dios ha caído al final sobre ellos.

Hay una coincidencia general en que la primera carta a los Tesalonicenses fue escrita hacia el año 50, y cabe suponer que Pablo atribuía la muerte de Jesús a los judíos mucho antes de redactar esta epístola. De hecho, puesto que Pablo se encontraba en Jerusalén y era hostil a los cristianos poco después de la crucifixión (Gál 1,13.18), este pasaje constituye un argumento muy poderoso contra la tesis de que no hubo intervención judía en la muerte de Jesús. No obstante, esta prueba ha sido puesta en tela de juicio.

Pese al hecho de que el pasaje no falta en ningún manuscrito de la carta, algunos estudiosos sostienen que su autor no pudo ser Pablo<sup>119</sup>. Permí-

<sup>119</sup> De los estudiosos que sostienen este punto de vista, entre los más antiguos figuran Baur, Holtzmann, Ritschl, Schmiedel; entre los de tiempos más recientes, B. A. Pearson (*HTR* 64 [1971] 79-94), H. Boers (*NTS* 22 [1975-76] 140-58) y D. Schmidt (*JBL* 102 [1983] 269-79). Para un examen de los trabajos sobre esta cuestión, cf. G. E. Okeke, *NTS* 27 (1980) 127-36.



taseme enumerar una por una las dificultades que encuentran y al mismo tiempo referir las réplicas de un grupo mayor de estudiosos que defienden el pasaje como genuinamente paulino<sup>120</sup>:

- Pablo parece desligarse de su propio pueblo en el uso generalizado y hostil de “los judíos”, que es característico de escritos neotestamentarios posteriores. Pero, en 1 Tesalonicenses, Pablo se dirige principalmente a los gentiles y puede estar empleando la terminología de ellos (en este caso representada por “los judíos”), que gradualmente ha hecho suya. Tal uso no supone mayor problema aquí que en el texto indudablemente paulino de 2 Cor 11,24-26, donde se ve claramente que el empleo de “los judíos” no desliga de ellos a Pablo: “Cinco veces recibí de los judíos treinta y nueve azotes... en peligro de los de mi propio pueblo (*genos*)”. En cuanto a la hostilidad, es comprensible esa actitud hacia los judíos al escribir desde Tesalónica, si Hch 17,5-15 no yerra al referir que los judíos provocaron alborotos contra Pablo en esa ciudad, llegando hasta el punto de hacerle huir de ella e incluso perseguirlo hasta Berea.
- En el pasaje se ha suprimido el papel desempeñado por los romanos en la muerte de Jesús, lo cual es indicio de escrito posterior como, por ejemplo, el *Evangelio de Pedro*. Ahora bien, tal objeción desvirtúa la realidad, equiparando silencio con supresión. Si Pablo estaba construyendo una analogía entre el modo en que los judíos habían actuado en Tesalónica y el modo en que habían actuado con Jesús, no había razón para mencionar la intervención romana en su muerte. Nótese que Pablo atribuye responsabilidad a los judíos por “matar”, no por crucificar a Jesús, lo cual es normal en el vocabulario paulino, él porque no intentaba responsabilizarlos de haberlo puesto físicamente en la cruz. Para Pablo, los judíos fueron el motor en la acción contra Jesús. De hecho, incluso se puede conjeturar que la práctica habitual paulina de hablar de crucifixión (comúnmente considerada un castigo romano) obedecía a que todos sus convertidos al cristianismo conocían la implicación romana, por lo cual no había necesidad de subrayar este punto<sup>121</sup>.

<sup>120</sup> Véase R. F. Collins, *Studies on the First Letter to the Thessalonians* (BETL 66; Leuven Univ., 1984) 135; K. P. Donfried, *Interpretation* 38 (1984) 242-53; J. C. Hurd, *AJEC* 21-36; R. Jewett, *The Thessalonian Correspondence* (Filadelfia: Fortress, 1986) 35-46; S. G. Wilson, “The Jews”, 168; J. A. Weatherly, *JSNT* 42 (1991) 79-98, y F. Gilliard, *NTS* 35 (1989) 481-502, quien añade que, aunque auténtico, el pasaje es restrictivo al hacer referencia sólo a los judíos que mataron al Señor Jesús.

<sup>121</sup> El nombre “cruz” y el verbo “crucificar” aparecen unas quince veces en las cartas paulinas indudablemente auténticas. Puede haber una alusión más directa a la implicación romana en 1 Cor 2,8, donde son los jefes de este mundo de los que se dice que crucificaron al Señor Jesús. Aun en el caso de que los “jefes” sean fuerzas sobrenaturales que controlan los acontecimientos, esto no incluye una referencia a los agentes humanos de los que ellas se sirven (véase la dualidad en la actitud de Daniel hacia el angélico príncipe/rey de Persia: 10,13.20; 11,2). De todos modos, me parece simplista el argumento de que no incluir a los romanos como factor en la muerte de Je-

- La referencia de 1 Tes a los judíos “que mataron... a los profetas y nos persiguieron a nosotros” refleja el lenguaje posterior al año 70, empleado en Mt 23,29-31 para aludir a eso mismo. Pero la posibilidad de que Mateo fuera escrito después del 70 no significa que el material conservado en él fuera creado también después de tal fecha. Además hay un claro paralelo paulino. En Rom 11,3, Pablo se sirve de las palabras de Elías en 1 Re 19,10 para hablar a sus contemporáneos israelitas: “Señor, han matado a tus profetas... y buscan mi vida”.
- La declaración de que la ira de Dios ha caído “al final” sobre los judíos parece aludir a la destrucción de Jerusalén o alguna otra señal dramática de castigo divino que no pudo haber ocurrido hasta después de escrita la primera carta a los Tesalonicenses. Pero hay que tener en cuenta que ése es un lenguaje apocalíptico flexible, perfectamente adecuado al contexto apocalíptico de la epístola. Puede ser aplicado, por tanto, a algo sucedido poco antes de que Pablo escribiese esa primera carta a los Tesalonicenses en el año 50 y susceptible de ser interpretado como un castigo divino; por ejemplo, la expulsión de los judíos de Roma por Claudio en 49 d. C.
- El rechazo divino de los judíos, sugerido en el pasaje con la frase sobre la ira de Dios caída al final sobre ellos, contradice las palabras de Pablo en Rom 9-11 respecto a la conversación final de Israel (11,25-26). Ahora bien, Romanos habla diez veces de la ira de Dios, dirigiéndose tanto al judío como al gentil con la advertencia: “Estás acumulando para ti ira en el día de la ira” (2,5; también 1,18; 9,22). Pero ésta es una ira de la que todos acabarán salvándose por medio de Cristo (5,9). También en Romanos pregunta Pablo a sus compatriotas judíos: “Humanamente hablando, ¿diremos que Dios es injusto al descargar su ira? ¡De ningún modo!” (3,5-6; también 4,15). La idea de 1 Tes de que la ira ha caído sobre los judíos concuerda con Rom 11,14-15, que habla del rechazo de los relacionados con Pablo por la sangre dirigido a hacerlos celosos. (Véase también *Rom 11,7.11.21 sobre el endurecimiento y la caída de Israel, que no es perdonado*.) La descarga de la ira sobre Israel en 1 Tes no está, pues, en contradicción con Rom 11,25-26, sino que refleja la primera parte de la frase que alude a ella: “Un endurecimiento ha sobrevenido en parte a Israel, hasta que haya entrado la totalidad de los gentiles, y así todo Israel se salve”.
- 1 Tes 2,13 conecta perfectamente con 2,17, por lo cual 2,14-16 muy bien podría ser una adición secundaria. Éste es el argumento más débil de todos, porque en casi cualquier página de la Biblia se pueden omitir algunos versículos y, pese a ello, obtener una secuencia sin irregularidades. Hurd (*AJEC*, 27-30) señala que corresponde a una estructura perfectamente paulina la vuelta, tras una interrupción, de 2,14-16 al tema de la aflicción introducido en 1,2-10.

sús es señal de escrito tardío. El texto de 1 Tim 6,13 fue compuesto *más tarde* que 1 Tes, y allí son mencionados los romanos y no los judíos: “Cristo Jesús, que dio testimonio de la verdad ante Poncio Pilato con tan noble confesión”.

A mi juicio, pues, no es convincente ninguno de los argumentos contra la autoría paulina de 1 Tes 2,14-16, pasaje que debe ser considerado como receptáculo de un testimonio cristiano muy antiguo sobre la implicación judía en la muerte de Jesús<sup>122</sup>. Concuerdan totalmente con Gál 3,13, donde se nos informa de que “Cristo nos redimió de la maldición de la Ley convirtiéndose en objeto de maldición por nosotros”, dado que con su muerte se cumplió Dt 21,23: “Maldito todo el que cuelga de un árbol”. Ese modo de argumentar, en que se considera la muerte de Jesús desde la perspectiva de la Ley mosaica, tendría poco sentido si la muerte de Jesús fuera simplemente el resultado de una intervención romana sin implicación judía. Similarmente, las referencias de Pablo a la crucifixión o muerte como *skandalon* para los judíos (1 Cor 1,23; véase Gál 5,11) y la declaración de que fue crucificado en “debilidad” son fácilmente conciliables con una muerte que representara sólo un castigo civil romano. Schinzer (“Bedeutung”, 152) lleva más allá el argumento sobre la falta de significado teológico de la exclusiva responsabilidad romana: la tesis paulina de que la muerte de Cristo nos libra de la Ley (Rom 7,1-6) y que Cristo (con su muerte) es el final de la Ley tiene sentido porque el sanedrín, actuando conforme a la Ley, condenó a muerte a Jesús. De hecho, el testimonio de Pablo sobre su propia condición de judío y fariseo intachable y su persecución de los seguidores de Jesús (Gál 1,13; Flp 3,5)<sup>123</sup> ayudan a entender cómo judíos piosos pudieron estar involucrados en la muerte de Jesús.

### 3. Datos paganos

Parte de estos datos son de poca utilidad para lo que aquí constituye nuestro objeto. Una referencia explícita a la muerte de Jesús es ofrecida hacia 120 d. C. por el historiador romano Tácito, en *Anales* 15.44<sup>124</sup>. En sí,

<sup>122</sup> Lindeskog (“Prozess”, 330-31) opina que la pasión ha llegado hasta nosotros en dos formas: como *el kerigma cristiano primitivo*, especialmente en su forma paulina, donde la muerte de Cristo es un acto de Dios, y como *narración evangélica*, con énfasis en la responsabilidad de los judíos. El kerigma, procedente de fuentes judeo-cristianas, es primario y claro; la narración evangélica refleja historia posterior (incluso experiencia gentil) de las relaciones con la sinagoga. Pero el análisis de Lindeskog es excesivamente simple, porque juzga la primitiva predicación cristiana sobre la pasión basándose en ciertas fórmulas kerigmáticas. 1 Tes muestra que Pablo decía a quienes predicaba que había habido implicación judía en la muerte de Jesús.

<sup>123</sup> Se podrían añadir las referencias de Hch 8,3 y 9,1-2 acerca de la hostilidad de Saulo (Pablo) hacia los cristianos y de su actuación como emisario del sumo sacerdote (saduceo).

<sup>124</sup> Para una defensa de la autenticidad de este texto, véase K. Linck, *De antiquissimis quae ad Jesum Nazarenum spectant testimoniis* (Giessen: Töpelmann, 1913) 67-

este pasaje no se ocupa de la participación judía, sino de ilustrar a los romanos sobre “el depravado grupo que era popularmente llamado ‘cristianos’, cuyo fundador, Cristo, del que el grupo trae su nombre, fue ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato”<sup>125</sup>. Varias referencias patrísticas a documentos del proceso de Jesús supuestamente conservados en los archivos romanos (Justino, *Apología* 1.35.9; 1.48.3; Tertuliano, *Apología* 5.2; 21.24 [CC 1.94-95, 127]), o reflejan un simple deseo de que tal documentación existiese, o son ecos de escritos apócrifos cristianos (p. ej., los *Hechos de Pilato*; véase *HSNTA* I, 444ss) que carecen de valor histórico independiente<sup>126</sup>.

Más útil, pero problemática, es la carta del sirio Mara bar Serapión, enviada desde la región de Samosata (donde estaba prisionero de los romanos), a su hijo que estudiaba en Odesa<sup>127</sup>. Mara pregunta retóricamente de qué sirvió a los atenienses matar a Sócrates, o al pueblo de Samos quemar a Pitágoras, “o a los judíos crucificar a su sabio rey, puesto que a raíz de ello el reino les fue arrebatado”. Mara habla luego de cómo Dios tomó venganza de cada uno de esos pueblos; en particular, “los judíos fueron deportados, llevados fuera de su reino, entregados a una vida en la diáspora”. En cambio, cada una de las tres víctimas sobrevivió: Sócrates, con los escritos de Platón; Pitágoras, mediante la estatua de Hera, “y el sabio rey, a través de la nueva ley que él dio”. La carta de Mara sólo es datable por algunos de los acontecimientos a que alude, sobre todo la deportación de los judíos de Judea, que supuestamente es una referencia a lo sucedido tras la destrucción del templo en 70 d. C. o a la construcción de la ciudad romana de Elia Capitolina en el lugar de la arrasada Jerusalén, a partir de 135. Algunos expertos datan la carta en 72-74 d. C. (p. ej., Blinzler, *Trial*, 34-38; *Prozess*, 52-57); otros sitúan su origen al final del siglo II

81. La afirmación de que se trata de una interpolación cristiana (p. ej., S. Cohen, “Jesus of Nazareth”, *Universal Jewish Encyclopedia* 6 [1942] 83) tiene pocos seguidores. Tácito había estado en el Próximo Oriente y conocía a Plinio (que trataba con cristianos) por lo cual es fácil que conociera tal dato. Infelizmente, en los *Anales* hay una laguna para el período 29-31 d. C., donde podría haber sido mencionado Pilato.

<sup>125</sup> Otro testimonio pagano sobre la muerte de Jesús, escrito algunos años más tarde por Luciano de Samosata, no viene a añadir nada. Escribió acerca de Peregrino, quien durante un tiempo había sido cristiano y cuyos correligionarios palestinos “todavía veneran al hombre que fue crucificado en Palestina” (*De morte Peregrini*, 11).

<sup>126</sup> Como sucede con la conocida como “Carta de Léntulo” al Senado romano, un escrito medieval en el que se menciona una orden para el arresto de Jesús. Véase también n. 4, *supra*.

<sup>127</sup> Ed. W. Cureton, *Spicilegium syriacum* (Londres: Rivingtons, 1855) 70-76, esp. 73-74; F. Schulthess, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 51 (1897) 365-91; A. Baumstark, *Geschichte des syrischen Literatur* (Bonn: Marcus & Webers, 1922) 10.

como muy tarde; Léon-Dufour (*DBS* VI, 1422-23) propone *ca.* 260. Nada indica que su autor se sirviera directamente de los evangelios cristianos; pero, cuanto más tardía la fecha, mayor es la posibilidad de dependencia indirecta. En todo caso, la expresión “sabio rey” no es conocida como designación cristiana.

Sumados los datos de procedencia judía, cristiana y pagana, parece prácticamente seguro que los judíos estuvieron involucrados en la muerte de Jesús. Nótese que no he especificado de qué modo, porque el comentario examinará diversos enfoques evangélicos de tal participación. Todos los evangelios coinciden en que las autoridades judías, particularmente los sacerdotes, tenían aversión a Jesús y en que hubo tempranos intentos de poner fin a su enseñanza. Todos los evangelios hablan también de acción judicial por parte del sanedrín<sup>128</sup>, y (si unimos Hechos a Lucas) de que uno de los cargos contra Jesús fue la amenaza de destruir el santuario del templo. Todos refieren que las autoridades judías pusieron a Jesús a disposición de Pilato, quien lo sentenció a muerte. Es interesante comparar las coincidencias de los evangelios con las de los especialistas. Bartsch (*Wer*) evalúa las opiniones de Stauffer y Winter sobre la historicidad de la pasión, opiniones que Bartsch considera como los extremos opuestos (y exagerados) del espectro. Los tres estudiosos consideran histórico el arresto de Jesús en el monte de los Olivos y atribuyen algún grado de implicación al sanedrín; Stauffer y Bartsch coinciden en rechazar la opinión de Winter de que la cuestión era en parte religiosa (relativa al templo y/o de carácter cristológico) y no simplemente política.

Antes de pasar a considerar versículo por versículo las referencias evangélicas de la participación, deseo señalar la importancia de su imagen conjunta, en comparación con dos acciones judiciales romanas descritas por Josefo. En un caso concerniente a galileos, Josefo (*Ant.* 20.5.2; §102-3) refiere que el procurador Tiberio Alejandro (46-48 d. C.) crucificó a dos hijos de Judas, quien había dirigido una sublevación. En el caso de Jesús hijo de Ananías, que gritó contra Jerusalén y el santuario, Josefo (*Guerra* 6.5.3; §300-4) informa de que los dirigentes judíos lo arrestaron y lo entregaron al procurador Albino. El caso de los crucificados, en el que no hubo ninguna acción legal judía, ejemplifica el trato que daban los romanos a los revolucionarios políticos; el segundo caso, en el que la participación judía fue significativa, ejemplifica el trato que daban de consuno los judíos y los

<sup>128</sup> Los sinópticos sitúan la sesión del sanedrín después del arresto de Jesús (Marcos/Mateo, en la noche; Lucas, en la mañana) mientras que en Juan tiene lugar días o semanas antes, con sólo un interrogatorio por parte del sumo sacerdote después del arresto.

romanos a una figura religiosa que suscitaba preocupación política. No es casual que la forma de proceder judicialmente con Jesús de Nazaret descrita en los evangelios recuerde más el segundo caso que el primero. En §31, *supra*, al estudiar el trasfondo del proceso romano, veremos que Jesús no puede ser clasificado simplemente como un revolucionario político. Era una figura religiosa molesta y fue tratado como tal.

## F. Responsabilidad y/o culpa en la muerte de Jesús

Dada la conclusión recién alcanzada, es inevitable la cuestión de la responsabilidad y la culpa. Tras la lectura de los evangelios, la impresión mayoritaria es que Jesús era una figura religiosa sincera que enseñaba la verdad y ayudó a muchos<sup>129</sup> y que, por tanto, constituyó una gran injusticia su crucifixión. Naturalmente, quienes creen en la divinidad de Jesús pueden sentir con mucho mayor intensidad ese sentimiento de injusticia por su muerte, que en razón de ello ha sido calificada a veces de deicidio<sup>130</sup>. Puesto que por su misma naturaleza los evangelios están destinados a persuadir (evangelizar), los RP tienden a despertar resentimiento hacia quienes perpetraron tal iniquidad. En cuanto a los perpetradores romanos, puesto que Roma dejó de funcionar como potencia mundial hace quince siglos, el resentimiento contra Pilato por haber hecho una parodia de la fa-

<sup>129</sup> Los oponentes de Jesús tenían y tienen, por supuesto, otro punto de vista. En lo tocante a la reacción de los judíos a lo largo de los siglos, salvo en el caso de los relativamente pocos que llegaron a creer en él, fue presentarlo como un impostor, un mago, un individuo que embaucó a Israel con falsa enseñanza y un blasfemo que pretendía atribuirse origen divino. En siglos más recientes se ha presentado una figura no tan negativa; p. ej., era bienintencionado pero adquirió ideas erróneas de gentiles (en Galilea); o era un buen maestro, pero sus discípulos lo entendieron mal (sobre todo los que, como Pablo, habían vivido entre gentiles). En nuestros días, algunos declaran que, si Jesús viniera hoy, encontraría aceptación o tolerancia entre los judíos porque básicamente era fiel al judaísmo. (E. P. Sanders [que no es judío] sostiene que el Jesús sinóptico vivió como un judío respetuoso de la Ley, cuyas diferencias con otros entraban dentro de los parámetros del debate legal del siglo I [*Jewish Law*, 90-96].) Pero otros estudiosos, como J. Neusner (*A Rabbi Talks with Jesus* [Nueva York: Doubleday, 1993]) consideran que parte de la enseñanza de Jesús es incompatible con la Torá revelada a Moisés.

<sup>130</sup> Melitón de Sardes (*ca.* 170) quizá fue el primero en hablar claramente de deicidio: “Dios ha sido asesinado; el Rey de Israel ha sido eliminado por una mano israelita” (*Sobre la Pascua*, 96). E. Werner (*HUCA* 37 [1966] 191-210) sitúa la acusación de Melitón en una serie que pasa por el *Evangelio de Nicodemo* y conduce a los *Impropria* latinos o reproches sobre la crucifixión de Jesús dirigidos por Dios a los asistentes a las funciones litúrgicas de Viernes Santo. Cree Werner que, con mala intención, los *Impropria* fueron configurados según la oración litúrgica judía *Dayenu*, que, en su opinión, data del siglo II a. C.

mosa veneración romana por la ley y la justicia no tiene efectos actuales. En cambio, los judíos como pueblo y el judaísmo como religión han subsistido hasta hoy; por eso, la observación de que las autoridades judías (y algunas de las gentes de Jerusalén) estuvieron involucradas en la ejecución de Jesús —una ejecución que los cristianos y muchos no-cristianos consideran injusta<sup>131</sup>— ha tenido efectos que aún perduran.

Muy pronto, la destrucción del templo de Jerusalén, que llevaron a cabo los romanos en el año 70 d. C., fue vista como un castigo divino por lo que habían hecho los judíos a Jesús. Fuera de ese acontecimiento, Mt 27,25, donde “todo el pueblo” acepta responsabilidad legal por la ejecución de Jesús (“su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos”), se ha interpretado en el sentido de que los judíos de generaciones posteriores e incluso de todos los tiempos son culpables y deben ser castigados. En una serie de declaraciones patrísticas de intensidad creciente, Orígenes (*Sobre Mt 27,25*; §124; GCS XXXVIII, 360) fue uno de los primeros en ofrecer su punto de vista sobre la cuestión: “Por tanto, la sangre de Cristo cayó no sólo sobre los que vivían entonces, sino también sobre todas las generaciones de judíos sucesivas, hasta el final de los tiempos”. El libro de Flannery *Anguish of the Jews* es una de diversas obra que documentan las muchas acciones y palabras dirigidas contra los judíos a lo largo de los siglos por el papel que desempeñaron sus antepasados en la crucifixión<sup>132</sup>. Algu-

<sup>131</sup> Las explicaciones judías de la actuación de las autoridades que condujo a la crucifixión han variado según los distintos modos de ver a Jesús, enumerados en n. 129, *supra*. Cuando Jesús era considerado un mal hombre, la crucifixión (o al menos la muerte) se entendía como un castigo justo, puesto que las autoridades habían hecho lo que la Ley fijaba como pena para un blasfemo o un mago embaucador. Cuando Jesús era considerado como un hombre equivocado pero incluso bueno, se justificaba a las autoridades judías diciendo que habían sido forzadas por los romanos a cumplir sus órdenes contra uno que ellos veían como un revolucionario. Ya he comentado poco antes la reciente afirmación de que no hubo participación judía.

<sup>132</sup> También Kampling, *Blut*; Lápide, *Wer*, 95-101. Nótese que hablo aquí de hostilidad hacia los judíos basada en la *crucifixión*. Para hacerse una imagen completa de esa hostilidad hay que tener presentes también otros factores. Por ejemplo, había un fuerte antijudaísmo entre los paganos, que se conservó cuando gran número de ellos abrazó el cristianismo. Véase W. Klassen, “Anti-Judaism in the Early Christianity”, en *AJEC* 1-19, esp. 1-6; M. Stern, *Greek and Latin Authors on the Jews and Judaism*, 3 vols. (Jerusalén: Israel Academy of Sciences and Humanity, 1974-84); J. N. Sevenster, *The Roots of Pagan Antisemitism in the Ancient World* (NovTSup 41; Leiden: Brill, 1975). En siglos sucesivos entraron componentes de carácter económico, étnico y nacionalista, que son los que han contribuido al antisemitismo moderno. Hanna Arendt (*The Origins of Totalitarianism* [Nueva York: Harcourt Brace, 1951] 9) opina: “El antisemitismo moderno debe ser contemplado en el marco más general del desarrollo de la nación-estado”. S. J. D. Cohen (*From the Maccabees to the Mishnah* [Filadelfia: Westminster, 1987] 47-48) señala que “antisemitismo” es un término acuñado en Ale-

nos de los hombres más relevantes en la historia del cristianismo (Agustín, Juan Crisóstomo, Tomás de Aquino, Lutero, etc.) son citados en ese libro entre quienes han propugnado con tremenda ferocidad el derecho y aun el deber de los cristianos de tener antipatía, odiar y castigar a los judíos. Al escribir sobre responsabilidades en el proceso de Jesús, Leroux empieza por referirse a un artículo sionista publicado poco antes de la fundación del Estado de Israel, en el que se declaraba: “La universal predisposición al antisemitismo procede de la acusación de deicidio lanzada contra el pueblo judío por la Iglesia cristiana”<sup>133</sup>. Como apunta Leroux, se esté o no de acuerdo con ese juicio histórico, hay que reconocer el sufrimiento y la sinceridad que hay detrás de él<sup>134</sup>.

Aunque tardíamente, los cristianos han llegado a reconocer que cierta hostilidad soterrada hacia los judíos a causa de la crucifixión es injustificada desde el punto de vista religioso y censurable desde una perspectiva moral. Esta toma de conciencia encontró solemne expresión en el Concilio Vaticano II: “Lo que en la pasión de Cristo se hizo no puede ser imputado indistintamente ni a todos los judíos que entonces vivían, ni a todos los judíos de hoy. Y si bien la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios, no se ha de señalar a los judíos como réprobos de Dios y malditos, como si esto se dedujera de las Sagradas Escrituras”<sup>135</sup>. A los cristianos que habían llegado a esta conclusión hacía mucho tiempo, tal declaración debió de parecerles obvia; pero una Iglesia muy tradicional usaba su autoridad para

mania en el siglo XIX para conferir respetabilidad “científica” al odio a los judíos, argumentando que los alemanes y los judíos pertenecían a diferentes especies o razas de la humanidad, y que los antiguos no tenían nada que pudiera asemejarse a una teoría racial. Por lo cual no se debe emplear el término con respecto a la situación del siglo I.

<sup>133</sup> La cita de Leroux corresponde a *La Terre retrouvée* (1 de abril de 1947). Blinzler (*Trial*, 4-5) comenta sobre la simplificación excesiva que representa esa equiparación, puesto que el antisemitismo (en realidad se refiere al antijudaísmo) existía antes del cristianismo. No obstante, Blinzler (p. 8) reconoce que “el relato de la pasión de Jesús ha devenido realmente un relato del sufrimiento de los judíos; el camino del Señor hacia la cruz se ha convertido en una *via dolorosa* del pueblo judío a lo largo de los siglos”.

<sup>134</sup> A mi juicio, las soluciones que ofrece Leroux no son satisfactorias. Acierta al señalar que el antisemitismo es complicado y que buena parte de él tiene sus raíces en los relatos neotestamentarios de la pasión (n. 132, *supra*). Sin embargo, utilizando tradiciones judías y tomando imágenes del NT sin entrar en más análisis, atribuye a Anás, Caifás y sus partidarios no sólo responsabilidad en la muerte de Jesús, sino también una “secreta tendencia pecaminosa” (117) es decir, malicia y soberbia que de por sí tiende a suprimir a Dios; “básicamente es una tendencia deicida”. ¿Cómo sabe Leroux todo esto? Ni siquiera el NT, aun presentando unos sumos sacerdotes dados a las maquinaciones, no entra a considerar sus relaciones con Dios ni sus conciencias.

<sup>135</sup> *Nostra aetate* (Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no-cristianas, aprobada el 28 de octubre de 1965) 4.

impugnar públicamente actitudes hacia los judíos manifestadas por algunos de sus más venerados Padres y Doctores.

Afortunadamente, se ha tenido el acierto de seguir avanzando por ese camino y de impedir todo rebrote de odio a los judíos a causa de la crucifixión. El esfuerzo más común consiste en insistir en que Cristo murió por todos o por los pecados, con lo cual carece de sentido hablar de responsabilidad o culpa de los judíos. Aunque esa visión salvífica de la muerte de Jesús es buena teología cristiana, hace abstracción de la situación histórica. Cualesquiera que sean los beneficios derivados de la muerte de Jesús, lo cierto es que unos hombres lo ejecutaron, por lo que sigue en pie la cuestión de su responsabilidad y/o culpa. Se ha seguido otro camino para negar cualquier participación en la crucifixión<sup>136</sup>. Mi opinión, como expliqué en la subsección precedente (y como luego dejaré sentado con más detalle en el comentario), es que los datos históricos no apoyan esta tesis. En consecuencia creo que me corresponde examinar los modos (algunos de ellos intensamente antijudíos) en que los evangelios han descrito el papel de los judíos en la muerte de Jesús, y luego ofrecer algunas observaciones que puedan ayudar a los lectores a enfocar constructivamente ese papel.

Debo decir con franqueza que algunos me aconsejaron que no dedicase a la cuestión ni siquiera estas pocas páginas, puesto que cualquier cosa que escribiese sería desestimada como justificación cristiana o como inadecuada. Mejor haría –insistieron– en tratar la cuestión antijudía como traté las implicaciones de la pasión para la espiritualidad cristiana y para la teología sistemática de la redención: como temas muy importantes, cuyo análisis está fuera de lugar en un libro dedicado a comentar lo que refieren los evangelios. Sé que es insuficiente lo que voy a escribir a continuación de este párrafo. Dado el antisemitismo que ha conocido la historia del siglo XX, hasta libros enteros sobre los dos milenios de actitudes antijudías

<sup>136</sup> Sabosan (“Trial”) ofrece un interesante examen de interpretaciones tendentes a exonerar históricamente a las autoridades judías y/o a las multitudes judías de participación en la muerte de Jesús. En el curso del comentario pasaremos revista a cada una de ellas. Meier (“Who Killed”, 17) se queja del desmesurado movimiento del péndulo desde culpar a los judíos de todos los tiempos por la muerte de Jesús a negar toda participación judía. En tal cambio se pasa por alto la tesis más razonable: la implicación de algunos. A mi entender, el debate entre Sizoo y Ernest sobre el tema “¿Mataron los judíos a Jesús?” deja que desear no sólo en cuanto a la expresión, sino también en cuanto a la argumentación. Sizoo afirma que la mayor parte de los judíos querían a Jesús, por lo cual sólo unos pocos políticos del sanedrín estuvieron involucrados en su ejecución por Pilato. Ernest replica que no se puede excusar a los más si permitieron a los menos perpetrar un crimen, al igual que la masa de los alemanes no pueden ser excusados por haber permitido que Hitler hiciera lo que hizo.

derivadas de los RP serían insuficientes. Aparte de que, en realidad, el tema queda fuera del ámbito de esta obra. Ahora bien, yo soy un comentarista cristiano y supongo que los lectores dan crédito a mi afirmación de que me interesan sinceramente las implicaciones espirituales de la pasión y su significado para la teología de la redención, aunque tales cuestiones no tengan su lugar de tratamiento en mi comentario. Pero los lectores no cristianos necesitan una prueba más tangible de que un comentarista cristiano es consciente de la manera abusiva en que los RP han sido empleados contra los judíos y se preocupa por ello, y los lectores cristianos precisan que se les recuerden los elementos hostiles en su lectura de los RP. En cuanto a la justificación cristiana, mis observaciones tienen como único objeto la inteligibilidad. Nunca me atrevería a justificar o condenar las actitudes de los cristianos del siglo I ni las de sus oponentes, sobre cuyos motivos y conciencias estamos mal informados. Con todo, si logramos percibir y entender con más claridad las actitudes de aquellos hombres, nos resultará más fácil juzgar nuestras propias actitudes y justificaciones.

### 1. *El antijudaísmo en los relatos de la pasión de los cuatro evangelios*

Antes, al final de E, señalé aquello en que coinciden los evangelios: porque tenían aversión a Jesús y a lo que él hacía y decía, las autoridades del sanedrín se involucraron prendiéndolo y entregándolo a los romanos para que fuera ejecutado. Sin embargo, los evangelios difieren en el grado de malevolencia atribuido a esas autoridades y en el modo en que ellas representan o están asociadas con el pueblo (“los judíos”). Indudablemente, el contexto en que escribió cada evangelista, así como la medida de tensión con la sinagoga experimentada por él o por su comunidad cristiana, influyeron en los respectivos enfoques.

*Marcos* presenta a los jefes de los sacerdotes y a los escribas resueltos a buscar la muerte de Jesús y dispuestos a pagar a Judas para que les proporcione la oportunidad de llevar a cabo tal propósito sin que produzcan disturbios populares (14,1-2.10-11). Buscan testigos contra Jesús; pero, cuando los testimonios manifiestan ser falsos e inconsistentes, lo condenan por blasfemia basándose en sus palabras<sup>137</sup> y lo entregan a Pilato

<sup>137</sup> En *Marcos* (y todavía más claramente en *Mateo*) los miembros del sanedrín escupen a Jesús, lo abofetean y se burlan de su capacidad de profetizar. Según la Ley israelita, los testigos son los primeros en tirar una piedra contra el condenado, y los sanedritas han sido declarados testigos de la blasfemia de Jesús; este principio podría

(14,65-66; 15,1). En este retrato tan poco favorable, el rasgo más destacado no es la hipocresía o el consciente rechazo de Dios, sino la intolerancia fanática. Los jefes de los sacerdotes temen que el pueblo pueda ser un obstáculo para sus planes, y la multitud presente en el proceso romano tiene que ser convencida para que prefiera Barrabás a Jesús (15,11). Aunque a partir de ese momento la gente se muestra hostil a Jesús pidiendo su crucifixión, y luego, estando ya en la cruz, lo afrontan los que pasan junto a él, no se puede decir que, de un modo especial o general, la narración tienda a suscitar un sentimiento antijudío. No hay en ella un tremendo contraste entre el comportamiento de los judíos y el de los romanos. Pilato comprende que verdaderamente es injusta la acusación de proclamarse “rey de los judíos” por la que le ha sido enviado Jesús, y que el motivo de fondo es el celo judío y una lucha intrarreligiosa; pero acaba cediendo sin mucha resistencia a los gritos de la multitud (15,10.15). Se tiene la impresión de que el trato que recibe Jesús es inicuo por parte de cualquier tipo de autoridad<sup>138</sup>.

*Mateo.* En la descripción mateana de la implicación de los judíos en la muerte de Jesús se percibe una mayor y más extendida malevolencia por parte de ellos<sup>139</sup>. Recogiendo lo que como mucho era una insinuación mar-

---

aportar una justificación legal a dicha actuación. Pero dudo que Marcos (o incluso Mateo) imaginase a sus lectores en conocimiento de tal sutileza legal, por lo cual la descripción de semejante brutalidad lo que hace es subrayar la idea de fanática aversión contra Jesús.

<sup>138</sup> Mi valoración de conjunto del RP marcano en lo relativo al antijudaísmo difiere de la efectuada por C. P. Anderson, “Trial”, que se ocupa de la blasfemia y la polémica en el evangelio de Marcos. Ello se debe en gran parte a que yo me intereso por la impresión causada por el relato tal como lo conocemos, mientras que Anderson realiza su evaluación basándose en suposiciones sobre los orígenes y el valor histórico del relato marcano: p. ej., que el dicho sobre el santuario llegó a Marcos a través de polémica anticristiana, que las reconstrucciones de Rivkin sobre el papel del sanedrín y de la *boulē* son correctas y que Marcos creó la escena del proceso judío (sin analizar cuánto hay de adaptación de tradición antigua). Los lectores tendrán ocasión de descubrir que considero muy dudosas esas proposiciones. Rechazo además la tesis de Anderson que trata de establecer una división entre los RP como referencias del proceso de Jesús y los RP como referencias de reacciones cristianas frente a judíos y romanos en la época en que fueron escritos los evangelios. El segundo momento influyó en la descripción del primero, pero hay que respetar la importante influencia de la tradición preevangélica sobre lo que sucedió a Jesús.

<sup>139</sup> Véanse los artículos de Buck y Przybylski y, en mayor escala, el libro de Overman *Matthew's Gospel* (p. 101, *supra*). Por desdicha, Buck, que de manera muy útil enumera los toques antijudíos peculiarmente mateanos, rechaza demasiado alegremente toda historicidad en ellos con respecto a la pasión, dando por supuesto que reflejan la situación en tiempos de Mateo. ¿Por qué es inconcebible que, puesto que la comunidad mateana estaba en conflicto con la sinagoga, Mateo conservase ciertos ele-

cana, Mt 26,59 presenta a los jefes de los sacerdotes y a todo el sanedrín buscando “algún  *falso* testimonio contra Jesús”. Cuando Lucas trata de devolver las treinta monedas de plata, los jefes de los sacerdotes y los ancianos dicen: “¿A nosotros qué?” Considerando que es el precio de sangre inocente, fríamente observan la ley que prohíbe incluir dinero de sangre en el tesoro del templo, comprando el campo del alfarero (27,3-10). Por una revelación tenida en sueños, la mujer de Pilato sabe que Jesús es un hombre justo, conocimiento que comunica a su esposo; y Pilato se lava las manos para mostrar que es inocente de la sangre de ese hombre (27,19.24). Aunque tal acción pone de manifiesto que un gentil informado de la inocencia de Jesús es capaz de reconocerla, mientras que las autoridades judías mantienen una obstinada ceguera respecto a ella, difícilmente exculpa al gobernador romano: pese a saberle inocente, Pilato acaba entregando ese hombre para que sea crucificado. Además de presentar a las autoridades judías como faltas de integridad y llenas de malevolencia, Mateo extiende la culpa, haciendo que “todo el pueblo” asuma la responsabilidad legal por la condena a muerte de Jesús: “Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos” (27,25). Como explicaré en §35, esto no es el grito de unas turbas sedientas de sangre ni una maldición que el pueblo echa sobre sí, sino la afirmación de que, a pesar del juicio de inocencia expresado por Pilato, ellos consideran a Jesús culpable y están dispuestos a hacerse responsables ante Dios del derramamiento de su sangre. A diferencia de las autoridades, “todo el pueblo” actúa con honradez; pero, a juicio de Mateo, ese pueblo ha cooperado, adquiriendo con ello responsabilidad. El tono antijudío continúa después de la muerte de Jesús (27,62-66; 28,2-4.11-15). Los jefes de los sacerdotes y los fariseos logran que sea custodiado el sepulcro por una guardia romana, para así frustrar la prometida resurrección al tercer día; pero, cuando los guardias son superados por los acontecimientos que rodean la resurrección, los jefes de los sacerdotes y los ancianos les dan dinero para que digan que el cuerpo ha sido robado. Esa mentira del robo del cuerpo de Jesús se difundió “entre los judíos hasta este día”. Da la impresión de que todos los judíos están contra Jesús, pero que han sido in-

---

mentos tradicionales de hostilidad que no habían sido de interés para Marcos? Millar (“Reflections”, 357) previene acertadamente de que todos los evangelios proceden de “un ambiente en que aún tenía importancia aquello que afectaba a la sociedad judía anterior al año 70, ya fueran los sumos sacerdotes y ‘el sanedrín’, ya los fariseos y saduceos”. Przybylski argumenta contra el uso de los elementos antijudíos para apoyar la tesis de Clark, Nepper-Christensen, Strecker y Trilling de que el evangelista era un gentil. Las raíces de Mateo son judeocristianas, separadas de la sinagoga pero no geográficamente remotas; el antijudaísmo refleja una Iglesia que conserva elementos de lo que en tiempos fue un debate judío interno, con el que la comunidad cristiana buscaba definirse frente a la sinagoga.

ducidos a ello por sus malintencionados dirigentes. El “hasta este día” implica que la situación en la época de Mateo influyó en el antijudaísmo de la referencia ofrecida por este evangelista del proceso y ejecución, con su descripción de las autoridades judías de tiempos de Jesús teñida de cierta antipatía hacia los dirigentes fariseos de la sinagoga que estaban activos cuando Mateo escribió su evangelio.

*Lucas.* Diagnosticar en qué medida el RP de Lucas es antijudío resulta complicado y ha producido abundante literatura<sup>140</sup>. Por otro lado, no faltan especialistas, como Winter, a quienes la referencia lucana del proceso judío, donde no hay falsos testigos ni aparentemente sentencia condenatoria, les parece más original y prueba de una etapa menos antijudía del pensamiento cristiano. Otros autores, aun atribuyendo esta diferencia a modificaciones introducidas por Lucas en la descripción marcana, añaden a esa imagen menos crispada el comportamiento más favorable del pueblo judío en la crucifixión. Como indiqué en §1 C bajo el epígrafe “Lucas”, de todos los evangelistas él es el único en presentar un grupo judío que durante la crucifixión está del lado de Jesús: gentes del pueblo lo acompañan en multitud al lugar donde va a ser ejecutado y vuelven golpeándose el pecho, y las “hijas de Jerusalén” se duelen y lamentan por Jesús (23,27-28.48). Otro grupo de estudiosos ven la cuestión desde una perspectiva diametralmente opuesta. Apuntan (adecuadamente, a mi entender), que Lucas trasladó los falsos testigos al proceso de Esteban (Hch 6,12-14). Además, según ellos, declaraciones sueltas muestran que Lucas pensaba que las autoridades judías habían condenado a Jesús a muerte y que elementos de la población judía compartían la responsabilidad de la crucifixión<sup>141</sup>, aunque hubiesen actuado por ignorancia. Esta cuestión la tocaré a fondo más adelante en oportunas secciones del comentario; pero quiero dejar aquí constancia de que encuentro particularmente exagerada la interpretación

<sup>140</sup> En §3, parte 4ª, véanse los trabajos de Brawley, Carlson, Cassidy (“Trial”), Chance, Gaston, Kodell, Matera (“Responsability”), Rice, Richard, Tyson, Via y Walaskay. Un juicioso examen, que trasciende el tema de la pasión lucana, es ofrecido por M. Rese, “‘Die Juden’ im lukanischen Doppelwerk”, en C. Bussman / W. Radl (eds.) *Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas* (G. Schneider Festschrift; Friburgo: Herder, 1991) 61-79.

<sup>141</sup> Via (“According”, 141) acierta en su análisis de los textos lucanos: “La afirmación de que el pueblo judío en conjunto no estuvo implicado de *ningún modo* en la muerte de Jesús es simplemente insostenible a la luz de estos pasajes”. Véase esp. Hch 13,27-28, donde *krinein* implica un juicio negativo contra Jesús, pese a la opinión de Harvey, *Jesus... Constrains*, 174-75, que se desentiende del contexto y reduce el verbo a un neutral “tomaron una decisión”. Catchpole (*Trial*, 183-89) es útil en su razonamiento sobre qué no se debe deducir de la comparación entre el interrogatorio judío ofrecido por Lucas y el proceso judío que encontramos en Marcos.

que hace Walaskay del antijudaísmo de Lucas. Describe el interrogatorio lucano de Jesús por el sanedrín como “el caótico prelude de un linchamiento contra él que fue impotente hasta la jurisprudencia romana” (!). Comparada con la de Marcos, la referencia lucana puede dar la impresión, como mucho, de un procedimiento legal judío menos formal<sup>142</sup>. Si hay antijudaísmo en el evangelio, se encuentra en el proceso romano, donde una acusación presentada por los judíos como la de haber encontrado a Jesús “prohibiendo pagar tributos al César” es palmariamente falsa (a la vista de 20,21-25) y donde, a pesar del juicio de no-culpabilidad de Jesús, expreso y reiterado en el caso de Pilato y tácito en el Herodes, los sumos sacerdotes, los jefes y el pueblo presionan para que sea pronunciada una sentencia de muerte. El principal motivo de esta presentación no es la exculpación de los romanos<sup>143</sup>, sino mostrar por medio de Pilato, Herodes<sup>144</sup>, el malhechor desde la cruz y el centurión que, judío o gentil, todo el que juzga sin prejuicios puede ver de inmediato que Jesús era un hombre justo.

No puede haber duda de que una serie de pasajes de los Hechos de los Apóstoles hacen más adusta la imagen de la participación judía en la muerte de Jesús<sup>145</sup>, incluso aumentando la hostilidad de los judíos hacia

<sup>142</sup> A veces hablaré de “interrogatorio” de Jesús en Lucas para estar a tono con la menor formalidad de este acto legal, pero conste que con ello no suscribo la tesis de que Lucas (o su supuesta fuente) intentó dar a entender que realmente no había habido un proceso judío de Jesús. Tyson (“Lukan”, 254) y Matera (“Trial”, 7-8) lo creen; Müller (“Jesús”, 124) afirma que Lucas modificó la referencia marcana, creyendo tener una visión más realista de las competencias del sanedrín, y Bickermann (“Utilitas”, 202) opina que Lucas tenía la idea de que el sanedrín no había funcionado en este caso como un tribunal. Pero Catchpole (*Trial*, 202) es más persuasivo al declarar que Lucas veía el acto legal judío como un proceso. En 22,66 se reúne “la asamblea de los ancianos [*presbyterion*] del pueblo” y, como consecuencia de ello, Jesús es llevado “a su sanedrín”; en 22,71 se habla de “testimonio”; en 23,50-51, la institución que juzgó a Jesús es mencionada como un *boulé* que había tomado una decisión o seguido una línea de actuación (o juzgado: Hch 13,27).

<sup>143</sup> Hch 2,23 parece describir a los romanos como inicuos, y Hch 4,25-28 presenta a Pilato y a los gentiles romanos airados contra Jesús.

<sup>144</sup> Walaskay considera la introducción de Herodes en el proceso romano de Lucas como un elemento antijudío, a pesar de 23,14-15, donde Pilato declara que Herodes no ha encontrado a Jesús culpable de los cargos presentados contra él. En cuanto a la actitud de Lucas hacia Roma, Cassidy y Via, a pesar de sus discrepancias, coinciden en que Lucas no estaba interesado en describir a Jesús como leal a ella ni tampoco en alabarla (véase 21,12-16; 22,25-26; Hch 4,25-27). Via (“According”, 138-139) acierta al señalar el objetivo de Lucas: simplemente, que Jesús y sus discípulos no fueran vistos como culpables de un delito contra el gobierno romano ni de nada que los hubiera hecho mercedores de la prisión o la muerte.

<sup>145</sup> Hch 2,23.36; 3,13-17; 4,10.25-28; 5,30; 7,32; 10,39; 13,27-29. Yendo más allá de la idea de condenar a Jesús, algunos de esos textos hablan de que los judíos lo mataron.



la predicación cristiana. La visión de esa actitud beligerante es resumida en un comentario pesimista del futuro de la misión dirigida a judíos, en el que se utiliza lenguaje de Isaías: nunca entenderán ni verán (Hch 28,25-28). Parte de la solución puede ser probablemente un cambio en la valoración de los acontecimientos. El enfoque de Lucas era que, aun siendo grave, la participación de los judíos en la muerte de Jesús podía ser perdonada si ellos aceptaban la predicación apostólica. Pero su negativa a hacerlo y su durísimo modo de tratar a figuras como Pedro, Juan, Esteban, Santiago (el hermano de Jesús) y Pablo han aumentado el elemento de malevolencia presente en su contribución a la crucifixión de Jesús. Sin embargo, como apunta Matera ("Responsibility", 80), esta imagen más sombría de Hechos no es ofrecida con el propósito de denigrar a los judíos; en un contexto misionero, su finalidad es exhortar al pueblo (los gentiles) al arrepentimiento necesario para la aceptación del evangelio.

*Juan.* La lucha con las autoridades de Jerusalén y de la sinagoga, así como simplemente con "los judíos", marca todo el evangelio de Juan, por lo cual la imagen antijudía del RP<sup>146</sup> no constituye una representación ampliada de la hostilidad que Jesús ha encontrado y provocado a lo largo del ministerio público. Si nos limitamos a considerar el RP, en comparación con la referencia marcana del proceso en el sanedrín resulta benigno el interrogatorio por Anás descrito en el cuarto evangelio. Pero, en 11,47-53, Juan ya nos ha mostrado a los jefes de los sacerdotes y a los fariseos decidiendo fríamente sobre la necesidad de que muera Jesús para que no peligran "el lugar [templo] y la nación". "Los judíos" ofrecerán una razón más teológica en 19,7: "Según la Ley debe morir, porque se hizo Hijo de Dios". Las declaraciones de Pilato sobre la ausencia de delito en Jesús no tienen como objeto exculpar a los romanos. Muy al contrario, con el Pilato joánico se pretende tipificar a la persona que intenta evitar escoger entre lo verdadero y lo falso y que, al no decidirse por lo primero, de hecho acaba optando por lo segundo. Ese romano no es "de la verdad", porque no oye la voz de Jesús (18,37c). Su vacilación, sin embargo, culmina en una escena muy antijudía, en la que los sumos sacerdotes niegan las esperanzas mesiánicas de su pueblo con tal de conseguir la condena a muerte de Jesús: "No tenemos más rey que César" (19,15b). La malevolencia continúa cuando "los sumos sacerdotes de los judíos" tratan de que Pilato cambie la inscripción puesta en la cruz, que proclama a Jesús como "el Rey de los judíos" (19,21-22). Incluso después de la muerte de Jesús, hay quien ve mala voluntad implícita en la petición de que le sean quebradas las piernas

<sup>146</sup> Sobre este asunto véase el artículo de Granskou en §3, parte 5ª.

(19,31), puesto que el cuerpo de Jesús habría quedado desfigurado. Además, la aparición de Jesús resucitado se producirá en una atmósfera de "miedo a los judíos" (20,19).

He intentado presentar una visión ponderada de la medida en que es antijudía la imagen que cada RP ofrece de las autoridades del sanedrín y/o de un grupo mayor de personas, mencionado colectivamente como "los judíos". Las siguientes consideraciones tienen como objeto servir de ayuda (sobre todo a quienes valoran los evangelios) en la reflexión sobre esa imagen, que concierne no sólo a las relaciones entre Jesús y algunos dirigentes de su pueblo, sino también a las relaciones en el último tercio del siglo I entre los que creían en Jesús y los judíos que no (y, de hecho, también a las relaciones entre cristianos y judíos hasta el día de hoy).

## 2. Consideraciones sobre la participación judía en la muerte de Jesús

a) *Las personas devotas pudieron sentir animadversión hacia Jesús.* Por diferentes razones, algunos cristianos y judíos han declarado que se puede resolver la cuestión de la participación judía en la muerte de Jesús reconociendo que algunos sacerdotes y nobles se pusieron de acuerdo con los romanos para ejecutarlo, y que, aparte de eso, en la muerte de Jesús no entra para nada el judaísmo. Obviamente, otra era la opinión de los primeros predicadores cristianos, como Pablo, quien ve en Cristo crucificado un escándalo para los judíos (1 Cor 1,23) y en el rechazo de Cristo un gran tropiezo de Israel (Rom 9-11). Para reflexionar sobre tal diferencia de opinión dejemos a un lado la cuestión de si corresponde a la realidad histórica la idea de que sólo estuvo involucrada una parte insignificante e irresponsable del judaísmo y ocupémonos de una cuestión más fundamental: si Jesús era la clase de persona descrita en los evangelios, ¿pudo haber cometido un delito de tal gravedad como para que un organismo judío oficial de carácter religioso lo considerase intolerable?<sup>147</sup> Los cristianos ven en Jesús un ser de una nobleza ideal, que se ocupaba de los enfermos, se mostraba abierto a los pobres y a los marginados, rechazaba la hipocresía y predicaba el amor. Una respuesta cristiana tradicional ha sido que aquellas autoridades no eran unos hombres verdaderamente religiosos, sino unos hipócritas, o unos sicofantes políticos, o unos ultralegalistas intolerantes, por lo cual no dudaron en comportarse con insensible brutalidad. Tal respues-

<sup>147</sup> Lindeskog ("Prozess", 329, 333-36), citando la cuestión planteada por S. Ben Chorin, es útil en este punto.



ta no resulta satisfactoria, si bien en la mayor parte de los grupos “religiosos” suele haber algunos individuos a los que pueden ser aplicados tales calificativos. Hay conocimiento histórico de maestros y dirigentes del judaísmo de tiempos de Jesús reputados por su genuina religiosidad. En vez de culpar a las autoridades habría que reflexionar más cuidadosamente sobre la reacción suscitada por Jesús, un personaje bastante incómodo a quien ni siquiera los verdaderamente religiosos recibirían siempre con simpatía. Por una parte, Jesús es presentado relacionándose frecuente y gustosamente con pecadores públicos, que no se sienten molestos a su lado. Por otra, él critica cáusticamente comportamientos religiosos que muchos habrían juzgado loables; por ejemplo, condena como injustificado ante Dios a un fariseo que se preocupa de no infringir los mandamientos, que observa prácticas piadosas y que cumple también, generosamente, sus deberes para con la religión en el aspecto económico (Lc 18,11-14). Al acervo doctrinal de su época lanza Jesús a veces unos retos tremendos, y la sola autoridad en que se basa parece ser su afirmación de que puede hablar por Dios. Si tomamos sin más lo que dicen los evangelios (e incluso si examinamos sus palabras al microscopio de la crítica histórica), percibimos un Jesús capaz de generar intensa antipatía<sup>148</sup>. De hecho, tal es el resultado habitual de pedir a personas timoratamente religiosas que cambien de opinión (que es lo que significa literalmente *metanoia*). Los cristianos que ven a Jesús como molesto sólo en el contexto de lo que ellos consideran como judaísmo legalista no comprenden que, *mutatis mutandis*, habría sido molesto en cualquier ámbito religioso, si hubiera dicho a la gente que Dios quería algo diferente de lo que ellos conocían y se habían esforzado siempre en hacer, y si hubiera pretendido cambiar la doctrina sagrada establecida, basándose en su autoridad como autodesignado portavoz de Dios.

Besnier (“Procès”, 191) refiere que, el 25 de abril de 1933, a las dos de la tarde, un tribunal especial de Jerusalén procesó de nuevo a Jesús de Na-

<sup>148</sup> Kamelský (“Über”) opina que las autoridades judías tenían el deber de ejecutar a Jesús. Había profetizado que sería entregado a los gentiles, ejecutado y luego resucitado al tercer día. Si era un falso profeta, había que darle muerte según lo prescrito en Dt 18,20-22; y si realmente su palabra era la de Dios, correspondía entregarlo a los gentiles, que lo ejecutarían, ofreciendo así a Dios la oportunidad de resucitarlo. Como veremos en el APÉNDICE VIII, es difícil comprobar la historicidad de tan exacta predicción profética. (Kamelský se desentiende de las objeciones de este tipo, no distinguiendo entre la trayectoria del Jesús histórico y la descrita en los evangelios, ¡pese a ser tan dispares!) Además (cf. §23), el dato de que Jesús fue condenado como falso profeta según el Deuteronomio es relativamente tardío en la tradición atestiguada del siglo I, y no hay prueba histórica de que ninguna de las autoridades estuviera esperando a ver si se cumplía el anuncio de Jesús de que sería resucitado de entre los muertos.

zaret<sup>149</sup>. El voto de los jueces fue de cuatro contra uno a favor de la inocencia. Quizá deba entenderse este resultado como que los jueces modernos, para honra suya, son más sensibles a las sutilezas legales (aunque, como ya he indicado, la acción judicial contra Jesús *no* fue claramente ilegal según los aparentes criterios de la época). Pero, si con la revisión se buscaban implicaciones religiosas, el nuevo veredicto está en contradicción con la idea que se obtiene de los evangelios (aunque también los evangelistas consideraban a Jesús inocente). La imagen evangélica de Jesús permite suponer que él sería hallado culpable por cualquier mayoría religiosa timorata de cualquier tiempo y lugar. Es más que posible que si Jesús apareciera en nuestra época (con su reto expresado en términos de posturas religiosas actuales) y fuera arrestado y procesado de nuevo, la mayor parte de los que lo juzgasen culpable se verían a sí mismos como verdaderos cristianos y creerían estar rechazando a un impostor: alguien que pretendía ser Jesús pero que no encajaba en el concepto que ellos tenían de quién era Jesucristo y cómo debía actuar. Por emplear el lenguaje joánico, si la Palabra se volviera a hacer carne, el Prólogo seguiría siendo válido: “Vino a los suyos, y los suyos no lo recibieron” (Jn 1,11). Esto, pese a que “los suyos” serían ahora otros.

b) *En tiempos de Jesús, el antagonismo religioso conducía frecuentemente a la violencia.* Acabo de señalar que personas sinceramente religiosas de cualquier época podrían encontrar culpable a Jesús. Ahora bien, que el veredicto de culpabilidad llevara o no aparejada una sentencia de muerte dependería de la importancia que se atribuyera a las cuestiones religiosas en la época y del enfoque de las leyes entonces vigentes con respecto a la pena capital. Hoy, en el llamado “primer mundo”, los gobiernos restringen seriamente las expresiones públicas de antagonismo religioso, y la tolerancia de las creencias ajenas es considerada una virtud por muchos que tienen unas convicciones religiosas profundas. Esto hace difícil a los lectores modernos entender la mentalidad religiosa propia del siglo I. A menudo los

<sup>149</sup> Pero Blinzler (*Trial*, 4) advierte de que se conocen con muy poca seguridad la fecha y los particulares de ese acto judicial. Ha habido otros intentos de revisión del proceso de Jesús. Blinzler (*Trial*, 3) y Haufe (“Prozess”, 93) refieren que en la primavera de 1949, apenas doce meses después de la fundación del Estado de Israel, un jurista holandés, conocido simplemente como “H. 187”, presentó un documento de quince páginas en el Ministerio de Justicia israelí solicitando una acción en este sentido. Blinzler (*Trial*, 4) informa de que, el mismo año, miembros de la Facultad de Derecho de la Universidad de París procedieron a la revisión y encontraron que, a causa de un error técnico, la sentencia de muerte dictada contra Jesús parecía carecer de validez legal. Lapede (“Wer”, 93) habla de una solicitud para otra revisión de este tipo, presentada en 1974.

escritos neotestamentarios son juzgados intensamente antijudíos; pero, como ha apuntado Johnson ("New Testament's"), si nos fijamos en el contexto social e histórico de la época y situamos el NT entre los escritos religiosos y filosóficos, sus ataques a los judíos son sorprendentemente moderados. Más allá de la polémica, sin embargo, los paralelos indican que judíos verdaderamente religiosos del siglo I, en su oposición a Jesús, podían haber llegado al extremo de querer su muerte. Los testimonios correspondientes al período comprendido entre 130 a. C. y 70. d. C. muestran irrefutablemente que los judíos se odiaban y mataban unos a otros por cuestiones religiosas (a veces, como sucede frecuentemente, entremezcladas con intereses personales).

Permítaseme enumerar algunos ejemplos procedentes de fuentes judías como Josefo y los manuscritos del mar Muerto (MMM). Los sumos sacerdotes (quizá representantes de los *fariseos*) eran responsables de numerosas acciones violentas. Probablemente a finales del siglo II, un sumo sacerdote cuyo nombre no es mencionado buscó la muerte del Maestro de Justicia esenio el día de la Expiación, celebrado en una determinada fecha del calendario esenio<sup>150</sup>. En 128 a. C., Juan Hircano destruyó el santuario de los samaritanos en el monte Garizín, donde los patriarcas hebreos habían adorado a Dios (*Ant.* 13.9.1; §255-56). Algunos decenios después, Alejandro Janeo llevó a cabo una matanza de seis mil judíos en la fiesta de los Tabernáculos, por haber sido negado (¿por los fariseos?) su derecho a ocupar el cargo de sumo sacerdote (*Guerra* 1.4.3; §88-89; *Ant.* 13.13.5; §372-73); y más tarde crucificó ochocientos (entre los que al parecer había fariseos), mientras que sus mujeres e hijos eran asesinados cruelmente delante de sus ojos (*Guerra* 1.4.6; §97; 1.5.3; §113; *Ant.* 13.14.2; §380). En 62-63 d. C., Anano II, junto con el sanedrín, ejecutó a Santiago, el hermano de Jesús, y a otros por transgredir la Ley de Moisés (*Ant.* 20.9.1; §200). A comienzos de los sesenta (del siglo I d. C.) destacados ciudadanos de Jerusalén (probablemente, ancianos y sacerdotes) trataron de que los romanos matasen a Jesús hijo de Ananías porque había anunciado la

<sup>150</sup> 1QpHab 11,2-8. En su esfuerzo en parte necesario y en parte exagerado de no cargar las tintas sobre el carácter letal de las disputas judías (p. ej., en relación con ciertos puntos de la Ley), E. P. Sanders declara que desde entonces los esenios vivieron en paz (*Jewish Law*, 85). Eso es algo que no sabemos, porque son discontinuos los datos de los MMM sobre la vida de los esenios, derivados de los comentarios sobre los profetas, y sólo disponemos de una limitada porción de la biblioteca de Qumrán. Del hecho de que los esenios escribieran una carta (¿fue enviada?) al sumo sacerdote de Jerusalén sobre diferencias en cuanto a la normativa cultural (4QMMT), Sanders deduce que las relaciones eran en cierto modo amistosas (!). Pero unas relaciones extremadamente hostiles entre grupos no impiden a veces la redacción de documentos con apariencia de razonable disenso.

destrucción de la ciudad y del santuario (*Guerra* 6.5.3; §300-9). En el período 135-67 a. C., los *fariseos* soliviantaron a las masas contra los sumos sacerdotes Juan Hircano (*Ant.* 13.10.5-6; §288, 296) y Alejandro Janeo (*Ant.* 13.15.5; §402); y, habiendo sido lanzados sobre sus enemigos por la reina judía Salomé Alejandra, ejecutaron o mandaron al exilio a sus adversarios políticos/religiosos (*Ant.* 13.16.2; §410-11). Más tarde, maestros religiosos (probablemente fariseos) incitaron a unos jóvenes a derribar el águila que Herodes el Grande había colocado sobre la puerta del templo, aunque tuvieran que morir por defender la ley contra las imágenes esculpidas (*Guerra* 1.33.2; §648-50)<sup>151</sup>. Los autores de los manuscritos del mar Muerto, supuestamente esenios, denostaban a las autoridades religiosas de Jerusalén calificándolas de malos sacerdotes que infringían los mandamientos, y describiendo a uno como "el león joven furioso... que cuelga a los hombres vivos" (4QpNah 1,5-6) y a otro como informal y embustero, que perseguía a los relapsos (al parecer, los fariseos; CD 1,14-21).

La mayor parte de esos incidentes y actitudes corresponden al período anterior a la prefectura romana en Judea. Pero tal distribución temporal significa que los romanos pusieron freno a las luchas religiosas, no necesariamente que las actitudes cambiasen. Tanto es así que, con el estallido de la primera rebelión y la subsiguiente pérdida del dominio por parte de los romanos en 66 d. C., se produjeron feroces enfrentamientos entre facciones judías, contiendas en las que cuestiones religiosas se mezclaban con ideas sobre cómo debía ser gobernado el pueblo de Dios<sup>152</sup>. En ese contexto de sentimientos hostiles entre los judíos, ¿cómo se puede considerar inconcebible el deseo por parte de algunos de una severa acción contra Jesús, una figura religiosa conflictiva, y finalmente contra los que, perteneciendo al judaísmo, se habían hecho adeptos suyos? Para que nadie piense que estas palabras, escritas por un cristiano, constituyen un intento subrepticio de censurar el judaísmo, reconoceré claramente que los cristianos, motivados por el "amor" a Dios y la defensa de la "verdad", han igualado o sobrepasado en intensidad esa hostilidad religiosa durante dos milenios de odio y matanzas de otros cristianos.

c) *Responsabilidad, no culpa*. Al tratar sobre situaciones perceptibles en los RP, algunos estudiosos han hablado de una tendencia "a exculpar a

<sup>151</sup> Sanders, *Jewish Law*, 87-88, enumera referencias rabínicas de graves disputas intrafariseas de este período general.

<sup>152</sup> Una importante contribución al judaísmo rabínico del período posterior al año 70 fue alejar las formas más radicales de sectarismo, con lo cual importantes cuestiones religiosas se convirtieron en objeto de debate judicial, dejando de ser fuente de violencia.

los romanos e inculpar a los judíos”: en otras palabras, a hacer a los judíos más culpables o censurables de lo que eran realmente. Entiendo que es preciso emplear con gran cuidado el término “culpa” al considerar la crucifixión desde una perspectiva histórica<sup>153</sup>. Según documentos judíos de tiempos posteriores, los sumos sacerdotes de la época en que vivió Jesús no se distinguían por su alta calidad moral. Es perfectamente posible que, en un sanedrín reunido para considerar el caso de Jesús, algunos de sus miembros hubieran decidido, mirando por sus propios intereses y sin verdadera preocupación religiosa, buscar la muerte de Jesús. Aplicado a ellos, el adjetivo “culpable” podría resultar válido, aunque sólo fuera por la insensibilidad mostrada con respecto a un ser humano. Sin embargo, con referencia a quienes (seguramente la mayoría) pensaban que estaban rindiendo un servicio a Dios al perseguir a Jesús<sup>154</sup>, es mucho más apropiado hablar de “responsabilidad” en su muerte. En todo tiempo y lugar, quienes contribuyen a la ejecución de un acusado son responsables en ella; sólo son culpables si sabían que el acusado no merecía tal castigo o fueron negligentes en discernir su inocencia.

d) *La disputa religiosa con Jesús fue una disputa interna judía.* La lectura de que “esos judíos” cometieron un desafuero contra “Jesús el cristiano” ha hecho que los relatos evangélicos de la pasión sean particularmente susceptibles de alterar los ánimos. Es cierto que en los RP de Mateo y Juan, escritos después del año 70, “los judíos” aparecen como un grupo ajeno a Jesús y opuesto a él; pero, desde el punto de vista histórico, estamos ante judíos que tratan con otro judío.

Esta situación resulta palmaria cuando estudiamos un paralelo correspondiente a seis siglos atrás. El profeta Jeremías era un hombre justo y un portavoz de Dios, pero también un individuo molesto que ponía en tela de juicio las estructuras religiosas de su tiempo. En particular, con su exhortación (“mejorad vuestra conducta”) para evitar que Dios destruyera el templo de Jerusalén (“una cueva de ladrones”) como había destruido el ta-

<sup>153</sup> Haufe (“Prozess”, 97) ofrece un ejemplo particularmente extravagante al interpretar que, en el relato del proceso romano, todo está ordenado por los cristianos para descargar de responsabilidad a Pilato (¡incluso aspectos que tienen paralelos treinta años posteriores en el comportamiento de un procurador romano con Jesús bar Ananías!). Pero acierta (p. 101) en su recomendación a los cristianos de que prescindan del concepto de culpa al considerar el papel desempeñado por los judíos en la muerte de Jesús.

<sup>154</sup> Véase Jn 16,2 para un reconocimiento cristiano, un tanto a regañadientes, de que esta actitud se daba entre los judíos. Herranz Marco (“Proceso”, 85-92) afirma que el reconocimiento en Mc 15,10 de que los jefes de los sacerdotes habían entregado a Jesús a los romanos por *phthonos* se refiere al celo de ellos por la Ley.

bernáculo de Siló (Jr 7,15), Jeremías se atrajo el odio de las autoridades de Judea. Sacerdotes y (falsos) profetas se esforzaron en convencer al pueblo de que Jeremías merecía la muerte, aunque él les había avisado de que su sangre inocente caería sobre ellos (26,1-15). Por su parte, los poderosos instaron al rey para que lo ejecutase, y el rey se lo entregó (38,1-5). Aunque el profeta no pereció entonces, en tiempos posteriores vieron algunos la destrucción del templo de Jerusalén como el castigo divino por el trato dado a Jeremías; y, de hecho, en la tradición apócrifa, Jeremías acaba muriendo a manos de judíos como él.

Tanto los cristianos como los judíos leen la historia de Jeremías como Escritura. Sufrió persecución por parte de los dirigentes judíos; sin embargo, aunque en tal relato se habla de sangre y de culpa, a nadie se le ocurre pensar que esa sangre reclame venganza de ningún grupo humano. Para los cristianos y para los judíos, Jeremías es un destacado ejemplo de justo inocente al que hacen sufrir los dirigentes del pueblo de Dios, y cuyos sufrimientos nos ofrecen a unos y otros la oportunidad de reflexionar sobre lo que *nosotros*, que nos consideramos el pueblo de Dios, hacemos a *nuestros* profetas, suscitados entre nosotros por la voluntad divina. Aunque mucho de la historia de Jeremías figura en la de Jesús (con un gobernador pagano en lugar de un rey judío como el que tiene la decisión última), el caso de Jesús difiere en el aspecto emocional, porque los que pensaban que él tenía razón acabaron constituyendo una religión distinta. En este otro caso, judíos y cristianos no fueron capaces de decir: Uno de los *nuestros*, a quien Dios resucitó, sufrió por voluntad de *nuestros* dirigentes. Antes al contrario, los cristianos espetaban a los judíos: *Vuestras* autoridades hicieron esto a nuestro Salvador; mientras que los judíos (en siglos pasados) decían: *Nuestras* autoridades hicieron esto a *su* (falso) profeta<sup>155</sup>. Quizá esta perspectiva de lo “nuestro”, “vuestro” y “suyo” no pueda ser superada; pero quizá resulte útil a los lectores de este comentario recordar que no era la que funcionaba en el momento de la crucifixión, ni tampoco después, cuando el relato de lo sucedido empezaba a adquirir forma por primera vez.

(*La bibliografía para A y E de esta sección se encuentra en §17, parte 1ª; la bibliografía para F, en §17, parte 2ª.*)

<sup>155</sup> Nótese que he escrito en un caso “vuestras” y en el otro “su”. A lo largo de los siglos, el celo en la predicación del evangelio ha forzado a los judíos a un debate directo sobre la crucifixión, al ser ésta una cuestión principal para los cristianos. Los judíos no la han considerado de importancia clave para ellos; y, hasta tiempos recientes, los escritos judíos sobre la crucifixión han estado destinados principalmente al consumo interno, con función de comentarios (explícitos o implícitos) a las acusaciones cristianas.

**Episodio de transición: Jesús, transferido a las autoridades judías; interrogado por Anás (Mc 14,53-54; Mt 26,57-58; Lc 22,54-55; Jn 18,12-25a)**

## TRADUCCIÓN

MARCOS 14,53-54: <sup>53</sup>Y de allí conducen a Jesús ante el sumo sacerdote, y (entonces) se reúnen todos los jefes de los sacerdotes, y los ancianos, y los escribas. <sup>54</sup>Y Pedro lo siguió a distancia hasta dentro del patio del sumo sacerdote, y estaba sentado con los guardias y calentándose a la lumbre.

MATEO 26,57-58: <sup>57</sup>Y habiendo prendido a Jesús, lo condujeron ante Caifás, el sumo sacerdote, donde se habían reunido los escribas y los ancianos. <sup>58</sup>Pero Pedro iba siguiéndolo a distancia hasta el patio del sumo sacerdote; y habiendo entrado dentro, se sentó con los guardias para ver el final.

LUCAS 22,54-55: <sup>54</sup>Pero, habiéndolo tomado, lo llevaron y lo introdujeron en la casa del sumo sacerdote, pero Pedro iba siguiendo a distancia. <sup>55</sup>Pero, cuando encendieron un fuego en medio del patio y se sentaron juntos, Pedro se sentó entre ellos.

JUAN 18,12-25A: <sup>12</sup>La cohorte y el tribuno y los guardias de los judíos tomaron, pues, a Jesús y lo ataron. <sup>13</sup>Y (lo) llevaron primero a Anás, porque era el suegro de Caifás, que era sumo sacerdote aquel año. (<sup>14</sup>Caifás era el que había aconsejado a los judíos que “es mejor que muera un solo hombre por el pueblo”.) <sup>15</sup>Pero siguiendo a Jesús iba Simón Pedro y otro discípulo. Pero ese discípulo era conocido del sumo sacerdote, y entró con Jesús en el patio del sumo sacerdote. <sup>16</sup>Pero Pedro estaba fuera, a la puerta. Por eso, el otro discípulo, el conocido del sumo sacerdote, salió a hablar a la portera, e hizo entrar a Pedro. <sup>17</sup>Entonces la criada, la portera, dice a Pedro: “¿Eres tú también uno de los discípulos de ese hombre?” Dice él: “No lo soy”. <sup>18</sup>Pero los sirvientes y los guardias estaban allí, habiendo encendi-

do unas brasas porque hacía frío, y se calentaban. Pero Pedro estaba también con ellos, de pie y calentándose.

<sup>19</sup>El sumo sacerdote, pues, interrogó a Jesús acerca de sus discípulos y de su enseñanza. <sup>20</sup>Jesús le respondió: “Yo he hablado abiertamente al mundo. Siempre enseñé en una sinagoga y en el templo, donde concurren todos los judíos, y no hablé nada en secreto. <sup>21</sup>¿Por qué que me preguntas a mí? Pregunta a los que han oído lo que les hablé. Mira, éstos saben lo que dije”.

<sup>22</sup>Pero cuando había dicho estas cosas, uno de los guardias que allí estaban dio a Jesús una bofetada, diciendo: “¿De ese modo respondes al sumo sacerdote?” <sup>23</sup>Jesús le respondió: “Si he hablado mal, da testimonio de lo que está mal. Si (he hablado) bien, ¿por qué me pegas?”

<sup>24</sup>Anás, pues, lo envió atado a Caifás, el sumo sacerdote. <sup>25a</sup>Pero Simón Pedro estaba allí de pie y calentándose.

#### COMENTARIO

Procedamos a efectuar un detallado estudio de la escena del RP en que Jesús es conducido ante las autoridades de su pueblo para sufrir un interrogatorio o proceso: obviamente, un momento dramático en todos los evangelios<sup>1</sup>. La secuencia de Marcos y Mateo es aproximadamente la misma (con la excepción del episodio mateo adicional en que Judas devuelve la plata a los jefes de los sacerdotes). Lucas tiene mucho del mismo material, pero lo presenta según un orden marcadamente distinto. (Seré constante en recordar al lector la secuencia lucana, aunque este estudio sigue en general la de Marcos.) En Juan, el contenido es muy diferente en el interrogatorio judío de Jesús, si bien el material correspondiente a las negaciones de Pedro es más o menos el mismo que el de los sinópticos. Las divergencias entre los evangelios en cuanto al contenido y la secuencia del proceso/interrogatorio plantean cuestiones no baladíes, que examinaremos en el ANÁLISIS de esta sección; la historicidad de los elementos del proceso en el sanedrín será tratada en secciones posteriores.

El presente episodio es claramente de transición, aunque ésta no se distingue en Juan de lo que sucede ante el sumo sacerdote Anás. La inevi-

<sup>1</sup> En Marcos, los episodios desarrollados en el monte de los Olivos tienen 27 versículos, y los episodios relativos a la comparecencia de Jesús ante las autoridades judías constan de 21; en Mateo, el número de versículos es 27 y 29, respectivamente; en Lucas 15 y 19, y en Juan, 11 y 17. De los versículos que cada evangelio dedica al segundo de ambos temas, unos 7 u 8 conciernen a las negaciones de Pedro.

table consecuencia del arresto en el monte de los Olivos es que Jesús tiene que comparecer ante los que han mandado prenderlo, señaladamente los jefes de los sacerdotes, a fin de que la causa teológica de su hostilidad hacia él quede patente y el destino de Jesús sellado. En Mc 14,10, Judas se comprometió a la entrega de su maestro a los jefes de los sacerdotes, y, en este episodio, tal compromiso llega a su cumplimiento cabal. Todas las referencias del arresto han destacado la figura de “el sirviente del sumo sacerdote”; no es sorprendente, por tanto, que a la residencia del sumo sacerdote vaya seguidamente el arrestado. En tres evangelios, la huida (o marcha permitida) de los discípulos, anunciada por Jesús, fue un resultado del arresto. Ahora, la escena está preparada para la triple negación de Pedro, también predicha por Jesús. Las subdivisiones del COMENTARIO a este episodio se encuentran señaladas en las pp. 11-12, *supra*.

#### Aspectos relativos a los versículos iniciales

Si bien el material del comienzo de esta escena es notablemente similar en los cuatro evangelios, cada evangelista ha dejado su propia marca estilística en los versículos iniciales. En cada primer versículo hay una conexión con lo anterior por medio de una conjunción: (Marcos/Mateo: *kai*, “y”; Lucas: *de*, “pero”; Juan: *oun*, “pues”). En los evangelios sinópticos se da por supuesto que el lector sabe quiénes son los que, ocultos tras el sujeto elíptico “ellos”, conducen a Jesús. Pero hay que retroceder diez versículos para comprobar que “ellos” son la multitud que en Mc 14,43 y Mt 26,47 llegó armada de espadas y palos. Lucas tiene un antecedente más próximo pero que muestra la torpeza estilística resultante de la reelaboración efectuada por el evangelista. Mientras que en 22,47 (paralelo de Mc 14,43) también Lucas mencionó una multitud, los que Marcos identificó como aquellos de parte de los cuales se había presentado la multitud fueron situados por Lc 22,52 en el monte de los Olivos como mudos interlocutores de Jesús y descritos como los jefes de los sacerdotes, los capitanes del templo y los ancianos. Ellos constituyen el antecedente lógico del “ellos” elíptico de 22,54. El problema es que, si bien puede uno imaginar a los jefes de los sacerdotes apoderándose físicamente de Jesús y conduciéndolo hasta la casa del sumo sacerdote, cuesta muchísimo más concebirlos encendiendo un fuego y sentándose con Pedro en medio del patio (22,55)<sup>2</sup>. Juan es claro en lo tocan-

<sup>2</sup> No sólo de este modo tropieza la pluma de Lucas en 22,52; véase Fitzmyer (*Luke II*, 1464) respecto a la gramática poco cuidadosa y el empleo inexacto de los verbos en este punto. Tal torpeza indujo a los escribas a introducir “mejoras” al copiar los manuscritos.

te a quién lleva a Jesús a presencia del sumo sacerdote (Anás). En 18,3 se nos ha dicho que Judas llegó con la cohorte y “guardias” (de los jefes de los sacerdotes y los fariseos), o lo que es lo mismo, un acompañamiento de soldados romanos y policías judíos. Ahora (18,12), Juan habla de “la cohorte y el tribuno” (obviamente romanos) y “los guardias de los judíos”.

En medio de la escena del arresto, Mt 14,46 y Mt 26,50 informaron de que los del grupo encargado del arresto “le echaron mano [a Jesús] y lo prendieron [*kratein*]”. Al comenzar la presente escena, Mt 26,57 nos recuerda que Jesús ha sido prendido, repetición que puede reflejar duda del evangelista sobre la coherencia de la actitud desenvuelta de Jesús a lo largo de 26,51-56, estando ya sujeto físicamente. (También puede servir para aclarar el antecedente de “ellos”: como he mencionado en el párrafo anterior, es la multitud que llegó en 26,47 y *prendió* a Jesús en 26,50.) En Lucas y Juan, Jesús ha permanecido libre durante la escena del arresto. Ninguno de los dos evangelistas emplea *kratein* en el RP; Lc 22,54 y Jn 18,12 hablan de que Jesús es *tomado* (*syllambanein*), el verbo que Marcos y Mateo usaron en la queja de Jesús: “¿Como contra un bandido habéis salido... a tomarme?” (Lucas no lo utilizó en esa pregunta, reservándolo para referir aquí la conducción del arrestado; también lo emplea en Hch 1,16: “los que tomaron a Jesús”). Sólo Juan menciona en este punto del RP el detalle de que Jesús está atado cuando es conducido a presencia de Anás; igualmente de esa guisa será enviado por Anás a Caifás (18,24). A la atadura se refieren Marcos (15,1) y Mateo (27,2) *después* de la sesión del sanedrín, cuando Jesús es llevado ante Pilato. Lucas no presenta a Jesús atado durante el RP<sup>3</sup>. ¿Es clave para que en Juan aparezca Jesús atado en un momento tan temprano de los procedimientos contra su persona el hecho de que, según el cuarto evangelista, la sesión del sanedrín se celebró semanas antes y las autoridades judías tomaron ya entonces la decisión de que Jesús debía morir? ¿En cualquier caso, él es tratado todo el tiempo como un criminal!

Los cuatro evangelios refieren que Jesús fue conducido (*apagein* en Marcos/Mateo, tradición textual koiné de Juan; *agein* en Lucas y en [el mejor texto de] Juan) ante el sumo sacerdote. La mayor parte de los testimonios textuales de Lc 22,54 contienen un segundo verbo, *eisagein* (“llevar a”; “introducir en”), que acompaña a la mención lucana de “la casa [*oikia*] del sumo sacerdote”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Como comparación es interesante señalar que, en el alboroto que estallará por la presencia de Pablo en el templo, el tribuno, al arrestarlo, mandará que lo aten con cadenas (Hch 21,33) y se las quitará antes de llevarlo ante el sanedrín (22,30).

<sup>4</sup> Este segundo verbo está ausente de los códices Bezae y Koridethi, así como de las versiones Latina y AS. Véase el empleo de *agein eis* cuando Esteban es conducido al sanedrín en Hch 6,12.

Mc 14,53 menciona la reunión (*synerchesthai*) de “todos los jefes de los sacerdotes, y los ancianos, y los escribas”. Los códices Vaticanus y Alexandrinus y la tradición koiné, después del segundo verbo de Mc 14,53, introducen “a él” (i. e., al sumo sacerdote), haciendo así que el sentido la frase deje de ser “se reúnen”, para convertirse en “van juntos a él” (i. e., a ver al sumo sacerdote). Esto ha servido de base a algunos estudiosos para postular que Marcos se refiere a una simple consulta, no a una reunión del sanedrín. Sin embargo, 14,55 habla de “todo el sanedrín”<sup>5</sup>. Además, Josefo (*Guerra* 2.8.9; §145) emplea *synerchestai* para la reunión de los miembros de los tribunales de los esenios, por lo que tal palabra puede tener un sentido técnico como el *synagein* que Mateo utiliza aquí y a lo largo del RP (cf. también Lc 22,66), uso que refleja los salmos del justo doliente (22,17; 86,14).

Marcos es reiterativo en 14,53 al mencionar al “sumo sacerdote” y a “todos los jefes de los sacerdotes”, sobre todo cuando 14,55 va a empezar con “los jefes de los sacerdotes”. Tratando probablemente de simplificar, Mateo menciona sólo a “Caifás, el sumo sacerdote” en el versículo inicial (26,27), dejando “los jefes de los sacerdotes” para 26,59 (allí sin “todos”, puesto que hay una referencia a “todo el sanedrín”). Esta simplificación tiene el efecto de resaltar la importancia de Caifás. Pese al papel activo que Juan atribuye a la cohorte y al tribuno, estas tropas romanas no conducen a Jesús a presencia de Pilato, como cabría esperar. Juan quiere asociar el arresto con la sesión del sanedrín de 11,47-53, en la que Caifás tuvo una intervención destacada; por ello Jesús es llevado ante el suegro de Caifás y luego ante Caifás mismo. Esto no resulta inverosímil si tenemos en cuenta que, en Hch 22,30, un tribuno romano hace que Pablo comparezca ante el sanedrín.

En los cuatro evangelios, un versículo relacionado con la conducción de Jesús a presencia del sumo sacerdote habla de que Pedro lo va siguiendo<sup>6</sup>. Pero, desde Mc 14,54 y par., donde se habla de ello, voy a ocuparme de la información relativa a Jesús, posponiendo *por completo* hasta §27 el análisis del papel de Pedro y sus negaciones de Jesús. Bruce (“Trial”) ve cooperación

<sup>5</sup> Las expresiones “todo el sanedrín”, “el sanedrín entero”, etc., son generalizadoras y simplemente indicativas (cf. también “toda la cohorte” en 15,16). No se emplean para ser entendidas como datos históricos exactos. Flusser reconoce que Marcos está hablando de una reunión del sanedrín, pero creo que no sucede lo mismo con la fuente marcana (tal como él la reconstruye).

<sup>6</sup> Mas precisamente, Jn 18,15 refiere que Simón Pedro y “otro discípulo” seguían a Jesús. La llegada de ambos después de haber sido Jesús llevado a presencia de Anás constituye en cierto modo un paralelo de la aparición de Judas después de llegar Jesús al huerto en Jn 18,1-3.

concertada en la imagen de los guardias y sirvientes que se calientan al fuego en mitad de la noche: está sucediendo algo, y ellos siguen de servicio hasta que eso haya concluido. En Lucas es menos perceptible, porque a tal hora no hay proceso ni interrogatorio. Los cuatro evangelios mencionan la *aulē* del sumo sacerdote. En §27 explicaré que este término puede hacer referencia a la corte de un príncipe, a un palacio, o a una gran sala o patio de esa construcción palacial. Los evangelistas tienen diferentes imágenes del lugar donde estaba Jesús en relación con Pedro y, por tanto, en relación con la *aulē*, un término que no significa lo mismo para cada uno de ellos.

Juan ya ha presentado a los “guardias” (*hypēretēs*) en 18,3 formando parte del grupo encargado del arresto, y en 18,12-13 llevando a Jesús a presencia de Anás; por eso no es sorprendente que, cuando Pedro está junto al fuego en la *aulē* (18,18), también halla allí guardias calentándose. Asimismo hay guardias cuando Jesús está ante Anás, y uno de ellos lo abofeteará, entendiendo que ha hablado con arrogancia (18,22)<sup>7</sup>. Marcos y Mateo los mencionan por primera vez cuando Pedro se sienta junto a ellos. En Mc 14,65, los guardias se unen a los jueces del sanedrín en el maltrato físico de Jesús. El contexto parece invitarnos a pensar que los *hypēretēs* que en Marcos/Mateo se encuentran en el patio del sumo sacerdote formaban parte del grupo llegado a Getsemaní para arrestar a Jesús. Sin embargo, Pesch (*Markus* II, 426) cree que son sirvientes que acaban de llegar acompañando a miembros del sanedrín, lo que explicaría que se les haya dejado en la *aulē* y también que Pedro pueda mezclarse con ellos sin levantar sospechas. Pero esto nunca es aclarado en los evangelios, y el papel de tales *hypēretēs* es nebuloso. (Lucas los omite por completo en el RP, quizá por la razón expuesta.) En Juan tienen una clara función policial a lo largo del relato; de hecho, ahora desempeñan el principal papel de ese tipo, puesto que no se habla ya de soldados romanos. Todos los evangelios mencionaron al sirviente del sumo sacerdote en la escena del arresto; en Jn 18,18 hay sirvientes que están con los guardias alrededor del fuego. Más adelante, también todos los evangelios hablarán de una criada (*paidiskē*) en el relato de las negaciones de Pedro.

Así, sumadas las imágenes del lugar adonde ha sido llevado Jesús, se tiene la impresión de que se trata de un palacio con una puerta exterior, un patio y una gran sala: una construcción donde están a mano sirvientes

<sup>7</sup> Charbonneau (“Interrogatoire”, 200) opina —erróneamente a mi juicio— que la presencia de guardias tanto en la *aulē* como en el interrogatorio de Jesús significa que Juan pensaba que Anás había interrogado a Jesús en el patio. Más probablemente se nos quiere comunicar la idea de que el nutrido grupo de guardias participantes en el arresto se había dividido, quedándose unos en la *aulē* mientras que otros llevaron a Jesús ante Anás.

y guardias. Sólo Lucas se refiere a la casa del sumo sacerdote; pero, probablemente tal idea se halla asimismo en la mente de los otros tres evangelistas. Esto significaría que Marcos y Mateo no piensan que el sanedrín se reuniese en uno de los edificios mencionados en Josefo o en la Misná (*Bouleuterion, Liškat ha-Gāzît*; cf. 18C, *supra*). Ciertamente, puesto que la sesión es nocturna, el lugar de reuniones regular podía estar cerrado. Quienes aceptan la datación sinóptica de los acontecimientos, según la cual esa noche es ya el 15 de nisán, la Pascua, suelen remitirse a Josefo (*Ant.* 18.2.2; §29), quien refiere que los sacerdotes abrían a medianoche las puertas del templo. Esto es irrelevante por varias razones. Primera: después de la cena, los mismos sinópticos no muestran el menor interés por detalles de la Pascua (cf. APÉNDICE II, B). Segunda: las puertas eran abiertas para que el público pudiera entrar a aglomerarse en los patios del templo (*m. Yom.* 1,8), y precisamente era la atención pública lo que los sacerdotes trataban de evitar al ocuparse de Jesús. Y tercera: no es claro que la sala donde regularmente se reunía el sanedrín estuviera dentro del recinto del templo. Dejando a un lado esa problemática búsqueda de historicidad, podemos preguntarnos si el menos formal lugar de reunión no es otro indicio de que los sinópticos simplificaron los hechos situando una sesión del sanedrín en esta secuencia. Tal vez Juan sea más exacto al presentar en esa noche anterior a la muerte de Jesús sólo un interrogatorio por el sumo sacerdote, que muy bien pudo tener lugar en su *aulē* [= palacio]. La idea es complicada, sin embargo, puesto que Lucas y Juan han movido a Jesús desde el lugar adonde fue llevado primero: Lucas, desde la casa del sumo sacerdote al lugar de reunión del sanedrín (22,66); Juan, de Anás a Caifás (18,24).

¿Dónde estaba el palacio o la casa del sumo sacerdote? Probablemente debamos pensar en el palacio asmoneo situado en la colina occidental de Jerusalén, que dominaba el Xisto (gimnasio) y miraba al templo (Josefo, *Guerra* 2.16.3; §344). Desde el siglo IV, la tradición dice que “la casa de Caifás” se hallaba en el sector sur de la colina occidental, junto a la parte exterior de la puerta de Sión y cerca del lugar donde se supone que estaba el Cenáculo (véase E. Powers, *Biblica* 12 [1931] 411-16); pero la historicidad de esa tradición es muy dudosa (cf. *HPG*, 352-57). A causa del dato joánico de que Jesús fue enviado de Anás a Caifás, en el siglo XIII la tradición local de Jerusalén empezó a distinguir entre “la casa de Anás” y la “casa de Caifás”; antes, nunca se había prestado atención al lugar donde Anás vivía. Algunos exegetas armonizan Juan con Lucas e interpretan la conducción de Jesús ante Caifás como un traslado a donde Caifás había reunido el sanedrín y, por lo mismo, no a una casa, sino a un lugar de asamblea; dando lo último por cierto, no es difícil imaginar que Anás vivía en el palacio del sumo sacerdote (como Caifás). Muchos especialistas opinan que Anás y Caifás vivían en diferentes alas de un mismo palacio.

Pero todo esto son conjeturas basadas en descripciones evangélicas que bien pudieron ser incluidas para dar fluidez al relato y que acaso no reflejen realidades históricas locales.

## Los sumos sacerdotes Anás y Caifás

Marcos no menciona por su nombre a ningún sumo sacerdote a lo largo del Evangelio. En los extremos del espectro, algunos estudiosos se preguntan si Marcos (a quien suponen poco informado de lo relativo a Jerusalén) conocía el nombre de quien desempeñaba tal cargo al final del ministerio de Jesús; mientras que Pesch (*Markus II*, 425) opina que el relato de la pasión iba cobrando forma tan tempranamente entre la comunidad de Jerusalén que el sumo sacerdote estaba todavía en funciones, lo cual hacía innecesaria su identificación. Lo cierto es que el “sumo sacerdote” de Marcos resulta convencional. Mateo sólo menciona por su nombre a Caifás, y lo hace dos veces: en la conspiración contra Jesús de 26,3 y aquí. Lucas no nombra a ningún sumo sacerdote a lo largo de su RP y emplea el título en singular sólo en las expresiones “el sirviente del sumo sacerdote” (22,50) y “la casa del sumo sacerdote” (aquí). Puesto que los “jefes de los sacerdotes” intervienen en el RP lucano, no es extremadamente importante saber en quién pensaba el tercer evangelista al emplear esas expresiones fijas. Demasiado a menudo se supone que, al igual que Mateo, el tercer evangelista leía “el sumo sacerdote” de Marcos referido a Caifás; sin embargo, de hecho, Lucas siempre menciona a Anás antes que a Caifás (Lc 3,2: “en el sumo sacerdocio de Anás y Caifás”; Hch 4,6: “Anás, el sumo sacerdote, y Caifás”).

Juan nombra claramente a *ambos* (dos veces a Anás, cinco a Caifás) durante las acciones legales judías contra Jesús; lo que no deja tan claro es cuáles son sus respectivos papeles. En 11,49.51 y 18,13, Caifás es designado como el “sumo sacerdote de aquel año”. Según algunos especialistas, por ejemplo Bultmann (*John*, 410), el evangelista pensaba equivocadamente que el sumo sacerdote era cambiado cada año, como ocurría con los sacerdotes paganos en Asia Menor. Yo no estoy de acuerdo con esa lectura de Juan, porque el evangelista muestra un considerable conocimiento de las costumbres litúrgicas y festivas judías y porque la expresión puede tener el sentido de “sumo sacerdote de aquel año fatídico”. Está asociada con la capacidad de Caifás para profetizar sobre Jesús, y Juan no alude con ella a la duración del cargo, sino a la correspondencia de ese sumo sacerdocio con la muerte de Jesús.

¿Pensaba Juan que también Anás podía ser llamado “el sumo sacerdote”? En principio, tal idea no presenta mayor problema, como acabamos de

ver por las referencias lucanas. Anás había sido sumo sacerdote unos quince años antes, y Josefo (*Ant.* 18.4.3; §95) todavía lo llama sumo sacerdote al final del mandato de Caifás. Además, en *Guerra* 2.12.6; §243, este mismo historiador hace referencia a Jonatán y Ananías con la expresión “los sumos sacerdotes” unos quince años después de la destitución de Jonatán. (Cf. *m. Hor.* 3,4, que habla de un “sumo sacerdote” anterior y todavía vivo). El problema de si en efecto Juan utilizó esta terminología surge de la ambigüedad de la secuencia joánica. Caifás fue mencionado por primera vez en 11,45 y actuó como “el sumo sacerdote de aquel año” para obtener de los miembros del sanedrín la decisión de dar muerte a Jesús (11,14-53). Por tanto, cuando al comienzo del RP joánico (18,10) se nos habla de “el sirviente del sumo sacerdote”, si tendíamos a identificar al jerarca, el nombre que nos viene a la mente es el de Caifás. Anás no aparece en escena hasta después del arresto (18,13: “Y lo llevaron primero a Anás”), y es identificado no como un sumo sacerdote, sino como el “suegro de Caifás, que era sumo sacerdote aquel año”. En el episodio subsiguiente (relativo a la primera negación de Pedro y al interrogatorio de Jesús) “el sumo sacerdote” es mencionado cinco veces (18,15.16.19.22) sin un nombre propio que lo identifique. Por otro lado, puesto que sólo Caifás ha sido llamado *sumo sacerdote*, se puede pensar que se alude a él<sup>8</sup>. Sin embargo, en ningún momento se ve claro que esté presente en el episodio, sobre todo durante el interrogatorio. Además, al final (18,24) se nos dice que “Anás lo envió atado a Caifás, el sumo sacerdote”, con la clara implicación de que Caifás estaba (y había estado) en otra parte. La interpretación mayoritaria ha sido, por tanto, que Juan consideraba (también) a Anás “el sumo sacerdote”, que Pedro y el otro discípulo entraron en la residencia de Anás cuando se les dejó pasar al “patio del sumo sacerdote”, y que Jesús fue interrogado por Anás en 18,19-23. Pero, a primera vista, esta interpretación deja a Caifás prácticamente inactivo<sup>9</sup>. No sólo no estuvo presente durante todo el episodio de 18,13-23, sino que no hizo nada respecto a Jesús después, cuando Anás se lo envió atado (18,24), porque, tres versículos después, se nos

<sup>8</sup> Pero Vicent Cernuda (“Jesús”) como veremos en la n. 15, *supra*, opina que, a causa de su rol patriarcal en una familia de sumos sacerdotes, Anás era conocido como “el sumo sacerdote” por excelencia. En vista de lo cual, tan pronto como Jn 18,13a menciona su nombre, las alusiones a “el sumo sacerdote” deben ser entendidas como referentes a él, salvo cuando se especifica otra cosa (Caifás era “sumo sacerdote aquel año”).

<sup>9</sup> Para explicar lo modesto del papel asignado a Caifás en esta escena joánica donde el sumo sacerdote es un adversario, Vicent Cernuda (“Jesús”, 60-65) recurre a su teoría (expuesta en “Condena II”) de que Caifás acabó renunciando al cargo y haciéndose cristiano. Como argumentaré al tratar sobre Caifás, considero esta explicación totalmente improbable.



dice: "Llevan, pues, a Jesús de Caifás al pretorio [de Pilato]". Ahora bien, si Anás era el sumo sacerdote que realizó el interrogatorio, ¿por qué no envió a Jesús directamente a Pilato, evitando así molestar a Caifás utilizándolo de intermediario? La respuesta puede ser simplemente que Anás no era el sumo sacerdote *aquel* año y, en consecuencia, no le correspondía a él tratar oficialmente con Pilato, sino a Caifás.

Algunos estudiosos encuentran tan torpe esta parte del relato joánico que sospechan que originalmente sólo un sumo sacerdote estaba involucrado en el interrogatorio de Jesús y en su entrega a Pilato<sup>10</sup>. Pero ¿cuál? Hay luego autores (p. ej., Schnackenburg, *John* III, 230-34) que piensan que sólo Anás era mencionado en la fuente de Juan y que el redactor joánico introdujo después a Caifás. Esta hipótesis adolece de la habitual incertidumbre sobre la supuesta fuente, puesto que, en opinión de otros, Caifás desempeñaba en la fuente un papel predominante (y el redactor joánico creó confusión trasladando a 18,24 la referencia a Caifás, que en un principio seguía a 18,13), y Dauer insiste en que tanto Anás como Caifás figuraban en la fuente. Además, en la mayor parte de sus formas, la teoría de la fuente supone que, inexplicablemente, un redactor efectuó modificaciones en un original meridianamente claro para producir (lo que los valedores de la teoría de la fuente consideran) el texto sobremano confuso que podemos leer ahora. Sin recurrir a fuentes, muchos armonizan los evangelios con la idea de que la referencia joánica del envío de Jesús a Caifás tenía como fin crear un paralelo al proceso de Jesús ante el sumo sacerdote (o sumos sacerdotes) narrado por los sinópticos. Nada indica en el cuarto evangelio, sin embargo, que Juan o sus lectores tuvieran conocimiento de la sesión del sanedrín celebrada la noche anterior a la muerte de Jesús (ni que les importase, si lo tenían). De hecho, el equivalente de la sesión del sanedrín sinóptica ya había sido referido en 11,47-53.

Desde la antigüedad hasta los tiempos modernos ha habido intentos de reescribir Juan de manera que sea Caifás el sumo sacerdote que interroga a Jesús en el presente episodio (18,12-23)<sup>11</sup>. El traductor del siglo II que ver-

<sup>10</sup> En apoyo de esta tesis se han señalado dos pasajes posteriores. Una pequeña variante en 18,35 hace que diga Pilato: "Tu nación y el sumo sacerdote [var. en singular] te han entregado a mí"; y en 19,11 Jesús habla de "el que me entregó a ti". (En realidad, 19,11 podría ser la causa de que los escribas introdujeran el singular en 18,35.) Pero ambos pasajes van detrás de 18,28a ("Llevan, pues, a Jesús de Caifás al pretorio") lo cual podría haber hecho que se centraran en Caifás. Ciertamente, no arrojan ninguna luz sobre si otro sumo sacerdote (Anás) interrogó a Jesús en 18,13-24.

<sup>11</sup> La tesis de que Caifás fue el sumo sacerdote presente a lo largo del interrogatorio ha sido defendida (con explicaciones diversas) por Cirilo de Alejandría, Erasmo, Lutero, Calvino, Beza, Bengel, Calmes, Westcott, Gardiner, Spitta, Farquhar, Lagran-

tió el griego de Juan al siríaco de AS<sup>sin</sup> colocó 18,24 después de 18,13, a fin de que Jesús fuera enviado inmediatamente de Anás a Caifás y todo sucediera en presencia de este último. Puesto que el mismo traductor modifica también la forma joánica de las negaciones de Pedro para que la primera vaya seguida sin solución de continuidad por la segunda y la tercera como en los sinópticos, lo más probable es que, en este episodio, simplemente haya armonizado Juan con Marcos/Mateo. (Para indicios adicionales de la habilidad del traductor de AS<sup>sin</sup> para resolver dificultades por medio de cambios, véase *BBM*, pp. 64, 130.) Se han propuesto más teorías sobre transposición<sup>12</sup>, y el centenario debate entre Farquhar y Findlay muestra a la vez la erudición y las inconsistencias de tal enfoque. Otros especialistas reinterpretan el material o le dan una expresión distinta. Algunos han propuesto traducir el aoristo de 18,24 como pluscuamperfecto: "Anás, pues, lo había enviado atado a Caifás, el sumo sacerdote", es decir, antes de todo lo narrado en 18,15ss. Esta traducción es inusitada pero no imposible en una frase independiente (Gardiner, "Aorist"). Sin embargo, el *own* joánico, que yo he traducido como "pues", no la apoya; además, esa idea tardía oscuramente formulada que contiene algo que era muy necesario para interpretar los doce versículos precedentes sería una manera de escribir descuidada, impropia de Juan. A. Mahoney ("New... Old") recurre a la enmienda del texto. En 18,24, en vez de *dedemenon* ("atado"), lee *de menōn*: "Pero Anás, quedándose (después de la marcha de Caifás), lo envió a Caifás". Para dar fuerza a esta lectura, Mahoney se vale del poco fiable recurso de suponer detalles no mencionados: Caifás estaba con Anás cuando Jesús fue interrogado; pero, después del interrogatorio, se trasladó al lugar de reunión del sanedrín.

Estoy de acuerdo con los numerosos especialistas que desconfían de todas estas transposiciones y reformulaciones y aceptan el texto tal como está. De hecho, con arreglo a la lógica joánica, no representa un problema insuperable el papel prominente atribuido a Anás en 18,13-23 ni la mención (sin narración detallada) de Caifás en 18,24.28a. A lo largo de Juan vemos personajes que no desempeñan ningún papel (o al menos un papel destacado) en los sinópticos. Las referencias a Anás junto con Caifás en Lc 3,2 y Hch 4,6 bien podrían significar que la tradición cristiana consideraba a ambos sumos sacerdotes relevantes en la historia de Jesús, y Juan podría haber

ge, Streeter, Durand, Joüon, Vosté, Sutcliffe y Fortna. Un grupo mucho mayor, desde la antigüedad (Agustín, Crisóstomo) hasta nuestros días, se ha ajustado en sus interpretaciones a lo que aparentemente indica el texto de Juan, afirmando que fue Anás quien llevó a cabo el interrogatorio.

<sup>12</sup> Por ejemplo, el ms. griego 225 (copiado en 1192) situó el v. 24 en medio del v. 13; Spitta coloca 19-24 antes de 14-18; Farquhar, el v. 24 inmediatamente después del 14.

expresado a su propio modo la relevancia de Anás. De hecho, si, como he indicado antes, no hubo un proceso formal de Jesús en el sanedrín la noche anterior a su muerte, sino sólo un interrogatorio, históricamente podía haber sido Anás quien lo realizó. (Tal posibilidad no debe cegarnos con respecto al reparto de papeles característicamente joánico en la escena tal como ahora está.) El papel de Anás en Juan y la ausencia en ese evangelio de un proceso en el sanedrín ante Caifás supone una dificultad considerable sólo a quienes sostienen que Juan depende de Marcos. Como tampoco representan obstáculos el envío de Jesús a Caifás en 18,24 y su subsiguiente traslado por Caifás a Pilato en 18,28a (sin información sobre lo sucedido en el breve intervalo), dada la tendencia de Juan al simbolismo dramático. Juan quiere subrayar que el último magistrado judío en tratar con Jesús fue Caifás, precisamente el primer jerarca mencionado por su nombre que pidió que se le diera muerte. Mientras que Anás pudo haber sido el sumo sacerdote que interrogó a Jesús esa noche, Caifás era el “sumo sacerdote *aquel* año (fatídico)”, que tenía el don de la profecía. Cuando Jesús es conducido de Caifás al pretorio, los lectores son invitados a reconocer que ya se cumple lo anunciado por el sumo sacerdote en 11,50: “Es preferible... que muera un solo hombre por el pueblo a que perezca toda la nación”.

Así pues, Juan atribuye a Anás y Caifás, ambos sumos sacerdotes, un papel importante en las actuaciones judías contra Jesús. Será útil, por tanto, ampliar la información sobre estos dos hombres antes de seguir adelante en nuestro estudio.

*Anás.* En 6 d. C., Publio Sulpicio Quirino, legado en Siria, nombró sumo sacerdote a Anás (griego: *Ananos*; hebreo, *Hānanyā*)<sup>13</sup>. El año 15, Anás fue destituido por Valerio Grato, prefecto en Judea<sup>14</sup>; pero siguió ejerciendo un poder considerable, puesto que en los quince años siguientes alcanzaron el sumo sacerdocio cinco de sus hijos (*Ant.* 20.9.1; §198: “Algo que nunca había sucedido con ninguno de nuestros sumos sacerdotes”), además de un yerno y un nieto. En la última parte de los años sesenta del siglo I, un notable sepulcro de Anás se alzaba junto a la muralla meridional de Jerusalén<sup>15</sup>. Muy a menudo se ha conjeturado que

<sup>13</sup> Josefo, *Ant.* 18.2.1; §26. Anás era hijo de Set y sucedió en el cargo a Jesús hijo de See (¿o Set?; en tal caso, este Jesús y Anás podían haber sido hermanos).

<sup>14</sup> *Ant.* 18.2.2; §34. Para una lista de los veintisiete sumos sacerdotes de tiempos de Herodes y de la prefectura romana, con las correspondientes fechas de ocupación del cargo, cf. *HJPAJC* II, 229-32, y *NJBC* 1246.

<sup>15</sup> Josefo (*Guerra* 5.12.2; §506) lo denomina simplemente el sepulcro de “Anás, el sumo sacerdote”; pero, como señala persuasivamente Vicent Cernuda (“Jesús”, 55-57), lo más seguro es que Josefo se refiera a Anás (Ananos) I, no a Anás (Ananos) II,

la acaudalada familia de Anás estuvo implicada en el oscuro asunto del traslado del sanedrín a los Bazares alrededor de 30 d. C. (p. 430, *supra*), y hay quien relaciona esa supuesta actividad especuladora con el ataque de Jesús a los cambistas del templo. Josefo (*Ant.* 20.9.2; §205-7) refiere que, hacia el año 62, Ananos II (Anás hijo de Anás) sobornó al procurador de Judea, Albino, con dinero obtenido mediante extorsión en las eras. (Advertencia: antes, *Ant.* 20.8.8; §101 ha atribuido abusos similares al sumo sacerdocio de Ismael, no a la casa de Anás.) El midrás *Sifré* sobre Dt 14,22; §105 (también la *baraita* o tradición antigua de *b. B.M.* 88a) narra que los puestos de venta que tenían los “hijos de Hanán” (en el monte de los Olivos) fueron destruidos en *ca.* 67 porque sus propietarios no pagaban el diezmo (aunque también pudo influir una subida excesiva en los precios de los productos necesarios para el sacrificio en el templo). Documentos rabínicos censuran (quizá sesgadamente) a los sumos sacerdotes de la época romana y, de manera más acerba, a la casa de Anás, por codiciosa y represiva<sup>16</sup>. El Talmud babilónico (*Pes.* 57a) y la Tosefta (*Men.* 13,21) critican a los sacerdotes de la casa de Hanán por sus reuniones secretas. Seguramente, no todos estos datos son exactos, ni toda la codicia de que hablan las referencias a Hanán o Hanán es atribuible a Anás y sus descendientes; pero parte de la evaluación negativa parece ser histórica.

Por lo que respecta al cristianismo, ¿se puede considerar una casualidad que Jesús, Esteban (el primer mártir) y Santiago, el hermano del Señor, fueran ejecutados ocupando el sumo sacerdocio miembros de la casa de Anás? Más aún, puesto que Matías, hijo de Anás, era sumo sacerdote en 42/43 d. C., durante el reinado de Herodes Agripa I (*Ant.* 19.6.4; §316), posiblemente Santiago, el hermano de Juan (el primero de los Doce en sufrir el martirio), también murió estando en la cúspide de la jerarquía sacerdotal la casa de Anás (Hch 12,1-3). Esto significaría que todos los cristianos famosos que tuvieron un final violento en Judea antes de la rebelión judía murieron siendo sumo sacerdote alguien emparentado

el hijo. En 67-68, momento particularmente grave de la rebelión judía contra Roma, los idumeos y los zelotas mataron en Jerusalén al (depuesto) sumo sacerdote Ananos II (*Guerra* 4.5.1-2; §305-25); y al referirse a ello, Josefo (§317) comenta que los idumeos no se tomaron la molestia de enterrar los cadáveres. En consecuencia, no parece probable que Ananos II contase con un sepulcro decoroso. Además, Vicent Cernuda entiende que, dado su papel patriarcal en la más importante de las familias sumosacerdotales de la época, Anás (I) era conocido como “el sumo sacerdote” por antonomasia.

<sup>16</sup> *Sr-B* II, 569-71; P. Gaechter, “The Hatred of the House of Annas”, *TS* 8 (1947) 3-34.

con Anás<sup>17</sup>. Comoquiera que sea, entre los sumos sacerdotes saduceos de la casa de Anás pudo haber una antipatía especial hacia los seguidores del hombre cuya crucifixión promovieron ellos en el año 30 ó 33. Aun cuando sólo Juan atribuye un papel a Anás en la muerte de Jesús, no hay razón convincente para poner en duda ese recuerdo, sobre todo porque ningún motivo teológico discernible podría haber llevado a la tradición joánica a introducir tal personaje.

*Caifás.* Josefo (*Ant.* 18.2.2; §34-35) refiere que, tras destituir a Anás (ca. 15 d. C.), el prefecto Valerio Grato nombró en no más de un año cuatro sumos sacerdotes diferentes, el último de los cuales era José, que tenía el sobrenombre de Caifás (hebreo, *Qayyapâ*; Jn 18,13 lo identifica como yerno de Anás). Luego, Valerio Grato se retiró a Roma (después de once años en Judea), y llegó Poncio Pilato como su sucesor. Tan comprimida noticia es un tanto confusa, porque Caifás parece haber sido nombrado hacia el año 18, mientras que Pilato reemplazó a Grato en torno al 26. Constituye un testimonio de la capacidad de Caifás para mantenerse en el cargo el hecho de que, tras la vertiginosa sucesión de sumos sacerdotes entre los años 15 y 18, él lograra seguir como máximo jerarca religioso no sólo los ocho años restantes del mandato de Valerio Grato, sino también los once años que Pilato ocupó la prefectura. Josefo (*Ant.* 18.4.1-2; §85-89) informa de que el legado en Siria, Vitelio, intervino en Palestina a raíz del conflicto entre Pilato y los samaritanos y ordenó al prefecto que volviese a Roma. Se puede calcular que Pilato abandonó Judea en diciembre del 36. Por la Pascua del 37, Vitelio había ido a Jerusalén y destituido a Caifás, sustituyéndolo por Jonatán, un hijo de Anás (*Ant.* 18.4.3; §90, 95). Ese pontificado de dieciocho o diecinueve años, que se prolongó más allá del gobierno de Pilato, significa que Caifás estuvo en el cargo más tiempo que cualquier otro de los diecinueve sumos sacerdotes activos en Jerusalén en el siglo I, seguido en cuanto a duración sólo por Anás, con sus nueve años de mandato. Como durante el gobierno de Pilato hubo incidentes públicos (§31 B3) que causaron fricciones entre el prefecto y la población (y sus dirigentes), se puede conjeturar que Caifás era un astuto estratega y no mal político si logró perdurar en el cargo. Cabe suponer también que Pilato, habida cuenta de su mandato infrecuentemente dilatado y de que nunca

<sup>17</sup> J. J. Ensminger, "The Sadducean Persecution of Christians in Rome and Jerusalem, A.D. 58-65", *SWJT* 30 (3; 1988) 9-13, ha argumentado en favor de la idea de que la oposición *sacerdotal* siguió a Pablo de Jerusalén a Roma cuando fue llevado allí cautivo (ca. 60), ya que Josefo (*Ant.* 20.8.11; §194-95) menciona la presencia durante varios años de una delegación en Roma, reinando Nerón, en la que figuraba el sumo sacerdote Ismael.

depuso a un sumo sacerdote, no era tan duro e intratable como es presentado a veces.

Respecto a lo que hizo Caifás en sus años de sumo sacerdote, Josefo no aporta ningún dato. La mayor parte de los historiadores atribuyen tal silencio a falta de información por parte del historiador (y de sus fuentes) sobre este personaje; pero, inevitablemente, surge la sospecha de que Josefo hubiera querido ocultar algo embarazoso relativo a Caifás. El paso más aventurado en esta última dirección es la tesis presentada en 1991 por Vicent Cernuda ("Condena II") de que Caifás renunció a su cargo y se hizo cristiano (;)<sup>18</sup>. Por capricho de la suerte, la tesis parece haber sido refutada indirectamente casi en el momento de ser dada a conocer. En noviembre de 1990, cerca de Abu Tor, al sur de la parte amurallada de Jerusalén (en la zona donde según Josefo se hallaban los restos de Anás), fue descubierto lo que por todas las trazas parece el sepulcro familiar de Caifás<sup>19</sup>. Ese hallazgo indica que el antiguo sumo sacerdote recibió honrosa sepultura judía, lo cual parece difícilmente compatible con su integración final en las filas de los seguidores de Jesús. El nombre de Caifás (si se trata de la misma persona) es representado en la Misná (*Par.* 3,5) en hebreo como *Qwp* o *Qyyp* (*Qayyap[â]*). Pues bien, en uno de los doce osarios hallados en el derruido sepulcro, el nombre de familia aparece en arameo como *Qp* (*Qapâ*). En el osario más finamente decorado figuran dos inscripciones, supuestamente el nombre del varón de unos sesenta años cuyos huesos fueron encontrados dentro<sup>20</sup>: *Yhwsp br Qp* y *Yhwsp br Qyp*, por tanto, "José hijo de *Qapâ* o *Qaypâ*"<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> ¿Por qué ni los evangelios ni Hechos subrayan triunfalmente este acontecimiento? Vicent Cernuda se basa en Hch 6,7 (en Jerusalén, "una gran multitud de sacerdotes se sometía a la fe") y en el hecho de que Marcos y Lucas dejan a Caifás fuera del hostil contexto de la pasión y Jn 18-19 le asigna un modesto papel (aparte de reiterar que [en 11,49-52] ha profetizado que Jesús morirá por el pueblo). No es creíble que el seguimiento de Jesús emprendido por todo un sumo sacerdote (lo que seguramente habría constituido la conversión más notable entre las anteriores a la de Constantino) hubiera sido indicado de manera tan indirecta en fuentes cristianas.

<sup>19</sup> Los datos ofrecidos a continuación están tomados Z. Greenhut "Burial Cave of the Caiphas Family", *BARev* 18 (5; sep./oct. 1992) 28-36, 76, y de R. Reich, "Caiphas' Name Inscribed on Bone Boxes", *ibid.*, 38-44, 76. Véase también la serie de artículos sobre Caifás escritos por Z. Greenhut, R. Reich, J. Zias y D. Flusser en *Atiqot* 21 (1992) 63-67.

<sup>20</sup> Junto con los de otras cinco personas: cuatro niños —dos de ellos de muy corta edad— y una mujer adulta, quizá familiares directos del varón sexagenario.

<sup>21</sup> Si hay una buena razón para pensar que éste es el José Caifás de Josefo y el Caifás de los evangelios, es el hecho de que recientes investigaciones llevan a ver "Caifás" como un nombre de familia. Otros dos sacerdotes del mismo período son Simón Canteras y Elioneo hijo de Canteras, que representa el hebreo *Qntrs* (o quizá, por asimi-

Incluso con los nuevos hallazgos, la historia recordaría a Caifás como poco más que un nombre en la lista de los sumos sacerdotes, de no haber sido “sumo sacerdote aquel año (fatídico)” (Jn 11,49; 18,13). En el NT, sólo Jn 11,47-53 indica por qué Caifás quería la muerte de Jesús: “¿No comprendéis que es preferible para vosotros que muera un solo hombre por el pueblo a que perezca toda la nación?” Éliás (“Erwählung”, 34) comenta que, a su modo, Caifás es un patriota. Juan no quiere ofrecer esa imagen de él y lo presenta movido por un interés político coincidente con la preocupación general de los jefes de los sacerdotes y los fariseos respecto a Jesús: “Si le dejamos [seguir] así, todos creerán en él. Y vendrán los romanos y nos destruirán el (santo) lugar y la nación”. Pero, a ojos de Juan, la función de sumo sacerdote (especialmente aquel año fatídico) llevaba aparejado el poder de profetizar (véase Josefo, *Ant.* 11.8.4; §327-28; 13.10.7; §299). Al declarar que un solo hombre debía morir por el pueblo (en el sentido “en lugar del pueblo”), Caifás expresó una profunda verdad: Jesús moriría por (en pro de) la nación; y no por la nación solamente, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos (11,50-21). Juan recuerda al lector la profecía (18,14) al mencionar a Caifás en la escena subsiguiente al arresto de Jesús.

### Pregunta del sumo sacerdote a Jesús (Jn 18,19)

En los sinópticos, la transición desde el monte de los Olivos a la *aulē* del sumo sacerdote se puede distinguir del proceso/interrogatorio en el sanedrín. Pero Juan ha escrito su transición entremezclándola con el interrogatorio de Jesús por Anás (18,19-21). Antes, Jesús es conducido ante este jerarca (18,13) y se nos ofrece un atisbo de la *aulē* (18,18). En 18,24, después de interrogar a Jesús, Anás lo envía a Caifás (mencionado antes del interrogatorio). Además, mientras que los otros evangelios sitúan las negaciones de Pedro antes de la sesión del sanedrín (Lucas) o en sincronía con ella, pero narradas después (Marcos/Mateo), el relato joánico de las negaciones es sincrónico con el interrogatorio y está entremezclado con él. En vista de ello, quizá sea lo más oportuno comentar el interrogatorio joánico por Anás y la conducción de Jesús antes y después a los sumos sacerdotes en esta misma escena en que estoy tratando sobre el traslado de Jesús a la *aulē* del sumo sacerdote en los sinópticos.\*Por necesidad, en la

lación *Qtrs* [*Qatros*], el nombre de una familia sacerdotal grabado en una pesa de piedra de Jerusalén y que aparece también en *b. Pes.* 57a como un paralelo de la casa de Anás). Inspirándose en R. Brodi y otros, Reich (“Caiphas”, 42) sugiere que Caifás, Canteras y Qatros podrían ser tres diferentes versiones del mismo nombre de familia relacionado etimológicamente con la idea de “cesta” o de “producir”, en relación con las uvas o con la vid.

traducción de Juan ofrecida al comienzo de la sección he incluido parte de las negaciones de Pedro porque pertenecen a la escena; pero el comentario de ellas queda pospuesto a §27, *infra*.

Para ver cómo está articulado el interrogatorio en la escena joánica, debemos advertir que, así como el evangelista inició la transición en el v. 12 con un *oun* pospositivo (“pues”), también emplea *oun* para dar comienzo al interrogatorio en 18,19 y para marcar el término de éste y el envío de Jesús a Caifás en 18,24. Esta técnica identifica tres segmentos en la escena:

- 18,12-18: Traslado de Jesús a presencia de Anás; el otro discípulo, y primera negación de Pedro.
- 18,19-23: Interrogatorio de Jesús por el sumo sacerdote (Anás); Jesús abofeteado por uno de los guardias.
- 18,24-27: Envío de Jesús a Caifás; segunda y tercera negaciones de Pedro.

Aunque más tarde (18,22) conoceremos la presencia de guardias, el v. 19 se refiere al interrogatorio como si sólo hubiera dos personas: la que pregunta y la que es interrogada. El evangelista sabía que, en una sesión del sanedrín, Caifás había conducido a los miembros de la asamblea a una decisión predeterminada (11,47-53); por eso su presentación de Anás sin acompañamiento de testigos ni de jurado, y sin que haya sentencia, refuta la tesis de Bultmann (*John*, 647) y *JEWJ* (78<sup>a</sup>) de que Juan consideraba ese acto como un proceso en el sanedrín. De hecho, Jesús señala dos veces la falta de testigos o de testimonio (18,21.23). El evangelio ha subrayado que la presencia de Jesús, la luz, en el mundo constituye una ocasión de juzgar según la reacción de cada persona ante la luz (3,17-21). Por tal razón, Juan quiere describir a un individuo que, solo frente a Jesús, ha de decidir con respecto a él (cf. Giblin, “Confrontation”, 225). Chevalier (“Comparution”, 179) acierta tanto rechazando todas las adaptaciones dirigidas a acomodar esta parte de Juan al proceso en el sanedrín (ante Caifás) de los sinópticos, como al trazar un paralelo entre Anás ante Jesús en 18,19-21 y Pilato ante Jesús en 18,28ss. (Nótese que empleo la expresión “ante Jesús”, porque tal es el sentido teológico de estas escenas, donde el que cree juzgar está siendo juzgado él mismo sobre si pertenece a la verdad [véase 18,37-38].) Los lectores de Juan ya saben que Caifás tiene tomada su decisión, como la han tomado también los miembros del sanedrín; pero aquí se trata de otro dirigente judío, Anás, el patriarca de la familia de sumos sacerdotes<sup>22</sup>. Pilato,

<sup>22</sup> Como ya hemos visto (n. 15), Vicent Cernuda ve en Anás “el sumo sacerdote”. Fundándose en datos externos, Cernuda declara que Jesús y Anás representaban dos diferentes estilos de vida: el de la pobreza y el de la riqueza. Pero ¿podían los lectores de Juan percibir este contraste, cuando Juan nunca presenta a Jesús como pobre ni a Anás como rico?

al menos, hará preguntas y tratará de entender. El silencio de Anás frente a la respuesta de Jesús, más la bofetada del guardia, indican un rechazo categórico de la verdad. También a lo largo de lo que sigue debemos ser muy conscientes de que, si bien en la superficie está describiendo Juan una escena relativa a Jesús en la noche anterior a su muerte, también está narrando la experiencia joánica de los cristianos a los que se hacía comparecer ante las autoridades judías para ser encausados y finalmente expulsados de la sinagoga. A juicio de Juan, esos cristianos recibían poca satisfacción cuando, como Jesús, se quejaban de la injusticia de la actuación contra ellos. Las preguntas que, en simultaneidad con el interrogatorio de Jesús por Anás, varios sirvientes del sumo sacerdote dirigen a Pedro subrayan ese doble plano de los procedimientos narrados: lo que acontece a Jesús, acontece a sus discípulos.

El sumo sacerdote interroga a Jesús acerca de sus discípulos y de su enseñanza, preguntas que vamos a tratar de interpretar a la luz de lo que el evangelio nos ha dicho sobre Jesús. Por lo que respecta a sus *discípulos*, en 11,48 quedó expresada la preocupación de que los que creían en él llegaran a ser tan numerosos como para constituir una amenaza: “Si le dejamos [seguir] así, todos creerán en él. Y vendrán los romanos y nos destruirán el (santo) lugar y la nación”. Inmediatamente antes de que hable Anás, la criada que sirve de portera se encara con Pedro: “¿Eres tú también uno de los discípulos de ese hombre?” (18,17), y se nos da noticia de otro discípulo que es conocido del sumo sacerdote (aunque no necesariamente como discípulo). En el plano del ministerio de Jesús, las autoridades podían sentirse intranquilas cuando Jesús atraía multitudes. En el plano de la historia de la comunidad joánica, la presencia de demasiados discípulos de Jesús debía de ser perturbadora en las sinagogas. Para una comparación, véase Josefo, *Ant.* 18.5.2; §118, quien nos dice que, cuando nuevas personas fueron a unirse a los que ya formaban multitud en torno a Juan Bautista, Herodes Antipas se alarmó y decidió darle muerte.

Por lo que respecta a la *enseñanza* de Jesús, tenemos muchos ejemplos de transgresiones que podían ser atribuidas a él: llamaba a Dios “Padre”, haciéndose igual a Dios (5,18); decía ser el Mesías (10,24-25) y blasfemaba diciendo “Soy Hijo de Dios” (10,36). Finalmente, “los judíos” especificarán más: “Nosotros tenemos una Ley, y según la Ley debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios” (19,17). También, por implicación, una pregunta sobre los discípulos y la enseñanza de Jesús puede aludir a los temas de la destrucción del templo y la identificación de sí mismo como el Mesías, el Hijo del Bendito, expresados claramente en la sesión del sanedrín de los sinópticos (p. ej., Mc 14,58.62). Pero tal armonización no parece aceptable, porque en otros lugares de su evangelio ha expresado estos

temas de modo muy específico. La pregunta general formulada aquí, si tenía su origen en la tradición, podría ser vista como reflejo del interés del sumo sacerdote en dejar patente que Jesús era el tipo de falso profeta condenado por Dt 13,2-6; 18,20, que hace extraviarse a otros (los discípulos) y falazmente dice hablar en nombre de Dios (la enseñanza). Lo más prudente, sin embargo, es reconocer que, en una sinagoga del período posterior al año 70, Jesús sería considerado como rabí (para Juan, una categoría inadecuada<sup>23</sup>). Y un rabí sería juzgado por sus discípulos y por su enseñanza.

### Respuesta de Jesús al sumo sacerdote (Jn 18,20-23)

Ya he examinado el contenido de 18,20-21 en relación con la respuesta del Jesús sinóptico al grupo llegado para el arresto (en el que Lucas incluía jefes de los sacerdotes; cf. §14. *supra*): “Día tras día estaba con vosotros enseñando en el templo, y no me prendisteis” (Mc 14,49 y par.). Si bien la similitud de las dos respuestas es indicio de una tradición cristiana más antigua, la formulación de Juan refleja su teología. Fortna (“Jesus”, 38) postula una fuente subyacente a esta escena del cuarto evangelio; pero admite que ha sido tan reelaborada que es prácticamente imposible reconstruir sus palabras originales. El pretérito perfecto “he hablado”, de 18,20 corresponde al verbo *lalein*, la palabra joánica habitual para dar voz a Jesús, el revelador de Dios. En Marcos, Jesús alega que estaba presente a diario; en Juan, que hablaba “abiertamente”<sup>24</sup>. Para Juan, Jesús es sabiduría divina personificada; y, en el AT, la Sabiduría habla en lugares públicos invitando a todos a escuchar su mensaje (Prov 8,2-3; 9,3; Sab 6,14.16). El Jesús joánico, con las palabras que pronuncia en su propia defensa, ¿trata de asegurar que no es subversivo o que no es esotérico? El marco histórico de la búsqueda de pruebas para enviarlo a Pilato concuerda mejor con el argumento de la no-subversión, pero los enfrentamientos de tiempos

<sup>23</sup> Cf. Jn 3,2, donde Nicodemo, creyendo halagar a Jesús, lo llama “rabí”; pero Jesús le dice que no entiende nada (3,10).

<sup>24</sup> Juan usa *parrēsia* 9 veces (Marcos 1, Mateo 0, Lucas 0, Hechos 5). En este uso joánico, como un personaje venido de lo alto, Jesús puede hablar “en público” y aun así no expresarse con claridad según los criterios de este mundo. En 7,26, la gente de Jerusalén ve a Jesús hablando “públicamente”; pero en 11,54 se nos dice que ya no se presentaba “en público”: el sanedrín (cf. 47-53) estaba tratando de echarle mano para darle muerte. En 10,24 fue instado a decir “abiertamente” si era el Mesías; pero hasta 16,25 no habla claramente del Padre a sus discípulos, sin recurrir a figuras retóricas. Agradecidos, ellos reconocen el cambio en 16,29-30 y declaran que ahora entienden; pero Jesús lo pone en duda (16,31).

posteriores con la sinagoga justifican más que Jesús quiera presentarse como ajeno al esoterismo<sup>25</sup>.

El Jesús joánico procede a decir: “Siempre enseñé en una sinagoga y en el templo, donde concurren todos los judíos” (18,20). Con mayor frecuencia que ningún otro evangelio, Juan presenta a Jesús enseñando en el templo (2,14; 7,14.28; 8,20; 10,23). Además, mientras que los sinópticos mencionan sólo el templo como marco de su enseñanza, el cuarto evangelio incluye la sinagoga, aunque sea mediante una sola referencia (6,59)<sup>26</sup>. Claramente, el evangelista amplía aquí la tradición, atendiendo a las experiencias sinagoga-les de su comunidad en la época en que él escribe, época también reflejada en su mención de “los judíos”, casi como si Jesús no fuera uno de ellos. Por otro lado, difícilmente necesitaba el sumo sacerdote ser informado de dónde concurrían “los judíos”. (En 18,20 declara haber hablado abiertamente al “mundo” y alude a “los judíos”. Desde la visión y experiencia de la comunidad joánica, ambos términos se refieren a gente foránea: los cristianos joánicos no son de este mundo [17,14] y han sido expulsados de la sinagoga [9,22; 12,42; 16,2].) En la frase “no hablé nada en secreto” hay un eco de las palabras de Dios según la versión de los LXX del Deutero-Isaías (45,18-19), que dice: “Yo soy [*egō eimi*] el Señor, y no hay otro. No he hablado en secreto... Yo soy Yo Soy, el Señor que habla lo que es recto”. También 48,16: “Desde el principio no he hablado en secreto; cuando sucedió, estaba yo allí”. El Jesús que responde a Anás tiene majestad, como el que, respondiendo “yo soy”, hace que el grupo que va a arrestarlo retroceda y caiga a tierra.

“¿Por qué me preguntas a mí?” indica el carácter controvertible de lo que está sucediendo, comparable a la protesta del Jesús sinóptico por salir contra él con espadas y palos. Según el derecho judío de tiempos posteriores (cf., p. ej., Maimónides), no era legal que un acusado declarase contra sí mismo; pero no necesitamos invocar esa legislación para explicar la réplica: “Pregunta a los que han oído lo que les hablé”. En el plano histórico, Jesús está pidiendo que sean presentados testigos antes de que se le condene. En el plano del mensaje del evangelista, esto constituye también un mensaje dirigido a los

<sup>25</sup> Ya he mencionado la cuestión de si las preguntas del sumo sacerdote a Jesús acerca de sus discípulos y de su enseñanza reflejan el interés por mostrar a Jesús como el falso profeta que induce a otros al error. En *m. San.* 7,10, el *mesit* que descarría a otros puede ser atrapado por testigos que, fingiéndose seguidores suyos (discípulos), tienen ocasión de oír lo que él dice en privado. Catchpole (*Trial*, 8-9) opina que Jn 18,19 es de origen prejoánico y corresponde al tema del falso profeta.

<sup>26</sup> A esa referencia de la enseñanza en una sinagoga sigue de cerca la confesión de Jesús por Simón Pedro. Aquí, en el interrogatorio, la mención de la enseñanza en una sinagoga está flanqueada por las negaciones de Simón Pedro (Charbonneau, “Interrogatoire”, 207).

dirigentes sinagogales de la época de Juan: si quieren saber lo que dijo Jesús, sus discípulos cristianos hablan por él. Y esos discípulos van a hablar de modo tan desafiante a sus jueces de la sinagoga como Jesús habla ante Anás.

Josefo (*Ant.* 14.9.4; §172) nos dice que todos los que comparecían ante el sanedrín para ser juzgados mostraban la actitud humilde de quien tiene miedo y busca clemencia. No es extraño, por tanto, que uno de los guardias considerase insolente el modo de dirigirse Jesús al sumo sacerdote y le diera una bofetada. (Si los soldados de la cohorte romana estaban presentes al comienzo [18,12-13], mediada la escena parecen haber desaparecido por completo.) Los sinópticos describen con mayor riqueza de detalles el maltrato y el escarnio de que hacen objeto a Jesús los jueces del sanedrín (Marcos/Mateo) o los que lo tienen preso (Lucas), descripciones que serán examinadas pormenorizadamente en §26, *supra*. Aquí quiero limitarme a señalar un punto: mientras que en Mc 14,65 (cf. Mt 26,67) los guardias dan *bofetadas* a Jesús y en Lc 22,63 quienes lo están reteniendo lo *golpean*, en Jn 18,22-23 aparecen los dos términos. Sólo Juan asocia el maltrato a Jesús con su actitud soberana ante las autoridades judías, y la bofetada le es asestada más para afrentarlo que para causarle un daño físico.

Una escena similar a la de Juan se desarrolla en Hch 23,1-5, donde Pablo es golpeado en la boca durante un proceso en el sanedrín. Habiendo él insultado al sumo sacerdote Ananías por esa conducta, es recriminado por los presentes: “¿Insultas al sumo sacerdote de Dios?” Pablo se disculpa: “Yo no sabía, hermanos, que era el sumo sacerdote; porque está escrito: ‘No hablarás mal [*kakōs*] de un jefe de tu pueblo’” (Ex 22,27[28]). El mismo pasaje de la Escritura podría estar en la mente del Jesús joánico en su respuesta al guardia que lo ha abofeteado (18,23). Pablo se disculpará por haber hablado “mal”, pero Jesús recalca que no hay prueba ni testimonio de que haya hablado “mal”. En su ministerio (Jn 8,46) preguntó Jesús, plantando cara: “¿Quién de vosotros puede probar que he pecado? Si estoy diciendo la verdad, ¿por qué no me creéis?” Ahora, este mismo espíritu desafiante llama la atención sobre la falta de testigos y el procedimiento legal. (Jesús sufre sin decir palabra el maltrato y las burlas en los sinópticos, pero no en Juan; veremos el mismo fenómeno en el proceso romano.) En Jn 15,25, Jesús apunta hacia un pasaje de la Escritura: “Me odiaron sin motivo” (Sal 25,19; 69,5[4]; 119,161; *Salsl* 7,1). ¿Hay aquí también latente un pasaje de la Escritura? El siervo doliente dice en Is 50,6: “Ofrecí mis mejillas a las bofetadas” (En §26 veremos que este texto de Isaías seguramente está reflejado en las referencias mateana y marcana del escarnio.) Al comienzo de su ministerio, Jesús fue llamado “el Cordero de Dios” (Jn 1,29): un símbolo polivalente que alude no sólo a elementos del cordero pascual en su muerte, sino también al papel de Jesús como siervo que va a la muerte cual cordero llevado al degüello (Is 53,7; véase *BGJI*, 60-63).

## ANÁLISIS

## A. Orden de los acontecimientos

En todos los evangelios, Jesús es conducido desde el lugar del arresto (Getsemaní, en el monte de los Olivos, al otro lado del Cedrón) a la *aulē* (palacio, patio) del sumo sacerdote. El traslado va acompañado siempre de una referencia al seguimiento de Jesús por Pedro hasta la *aulē*. Estos dos elementos constituyen los núms. 1 y 2 del cuadro incluido en esta parte del ANÁLISIS; los núms. 3 al 6 muestran lo que sigue en las distintas secuencias de los evangelios. Aunque las semejanzas son muchas, la diferencia secuencial y alguna disparidad de contenido suscitan varias preguntas. Voy a examinar tales preguntas principalmente en el plano de lo que los evangelios refieren a sus lectores, aunque será inevitable tocar a la vez cuestiones de fuente y de historicidad.

¿*Qué sucedió por la noche y qué por la mañana temprano?* Todos los evangelios sitúan el núm. 1, la entrega de Jesús a la custodia del sumo sacerdote, en la noche. Probablemente, la tradición de “la noche en que fue entregado” era tan fuerte que apenas había opción. Todos los evangelios sitúan también en la noche el seguimiento de Jesús por Pedro y las tres negaciones; así tenía que ser, puesto que su punto final estaba marcado por el canto del gallo. El problema se centra en otros dos asuntos: las actuaciones legales contra Jesús en las que intervienen los sumos sacerdotes o los jefes de los sacerdotes, y la parte de maltrato y escarnio de que se le hace objeto. En relación con lo primero, las actuaciones legales, conviene alertar al lector de que la solución más común (al menos en el pasado) ha sido probablemente armonizar las distintas presentaciones evangélicas, en la idea de que cada una de ellas es históricamente verdadera pero refiere sólo parte de una misma escena. Muchas veces, la imaginación se ha empleado a fondo en tales armonizaciones, p. ej., en la de P. Valentin (“Comparu- tions”):

- interrogatorio nocturno de Jesús por Anás (Juan);
- proceso nocturno de Jesús ante Caifás (Jn 18,24, con primera parte de Marcos/Mateo);
- sesión matutina del sanedrín (resto de Marcos/Mateo, con Lucas).

Puesto que los distintos evangelios no ofrecen base para tal armonización, es preferible considerar por separado las tres distintas formas llegadas hasta nosotros, correspondientes a Marcos/Mateo, Lucas y Juan. Prescindiendo de cómo hayan surgido, cada forma da la impresión de constituir la imagen completa de lo que sucedió, no parte de un todo considerablemente mayor.

*Marcos y Mateo* presentan en los núms. 3 y 4 la principal actuación legal (con testigos, preguntas, respuestas, imputación de blasfemia y sentencia) y el maltrato/escarnio nocturno; pero luego, en el núm. 6, ofrecen una nueva referencia a un procedimiento legal, éste desarrollado por la mañana. Las negaciones de Pedro suceden a la vez que la actuación legal nocturna. Los especialistas discrepan sobre si el núm. 6 se refiere a un segundo procedimiento o simplemente a la conclusión del primero (núms. 3-4). En §28, *infra*, optaré decididamente por esto último. La simultaneidad en la narración no es un efecto fácil de producir satisfactoriamente. Marcos/Mateo interrumpen el relato del proceso/maltrato nocturno para narrar las negaciones de Pedro, que tuvieron lugar sincrónicamente y terminaron en el (segundo) canto del gallo; tras lo cual Marcos/Mateo cambian otra vez de escena para referir que en ese mismo momento, cuando la noche daba paso a la mañana, el sanedrín terminó el proceso de Jesús con la decisión de entregarlo a Pilato. Así pues, toda la acción se desarrolla de noche y concluye al amanecer.

*Juan*. El orden joánico de los acontecimientos es en gran parte igual al de Marcos, si bien el contenido del procedimiento legal (núm. 3) difiere bastante y la acción de maltrato es mucho más simple, no entrando en ella las burlas (núm. 4). En el núm. 3 no hay testigos, ni jueces, ni preguntas acerca del santuario o de la identidad cristológica de Jesús, ni acusación de blasfemia, ni sentencia. El sumo sacerdote que dirige las preguntas es Anás<sup>27</sup>, no uno innominado como en Marcos, ni Caifás como en Mateo. La simultaneidad de las negaciones de Pedro es mostrada con más arte: una negación aparece antes del interrogatorio de Jesús, y la otra después de él. También aquí, las negaciones y el interrogatorio llegan a su fin con el amanecer, como lo indican el canto del gallo (18,27) y el empleo de “era temprano” (18,28, cuando Jesús es llevado de Caifás a Pilato).

La semejanza de orden entre Juan y Marcos ha proporcionado un interesante elemento de prueba para teorías sobre el origen del RP joánico. Matera (“Jesús”) cree que las marcadas diferencias de contenido y lenguaje en este episodio han llevado a eruditos prominentes (p. ej., Bultmann, Dodd, Hahn y Lindars) a negar la dependencia joánica de Marcos y afirmar que el cuarto evangelista utilizó una fuente distinta para su RP. Mostrándose en desacuerdo con tal posición, opina que esta básica semejanza estructural se explica mejor si Juan se sirvió de Marcos e introdujo algún material redaccional propio. Ahora bien, Matera acepta sin más algo que

<sup>27</sup> Anás, mencionado en el núm. 1, es el antecedente del sumo sacerdote del núm. 3. Caifás es mencionado cuatro veces, pero no realiza ninguna acción contra Jesús en la noche anterior a su muerte.

Cuadro 1. Orden en que los evangelios describen los sucesos desde el prendimiento de Jesús hasta su comparecencia ante Pilato

Mc 14,53-15,1	Mt 26,57-27,2	Lc 22,54-23,1	Jn 18,12-28a
1. Jesús (= J.) es conducido ante el s.s. (= sumo sacerdote); asamblea de jefes de los sacerdotes, ancianos y escribas.	1. J. es prendido y conducido ante Caifás, donde están reunidos los escribas y los ancianos.	1. J. es tomado, llevado a casa del s.s.	1. J. es tomado por la cohorte y el tribuno, atado, llevado primero a Anás, suegro de Caifás, s.s. aquel año.
2. Pedro sigue a J. hasta dentro de la aulē del s.s. y se sienta con los guardias a la lumbre.	2. Pedro sigue a J. hasta la aulē del s.s., entra y se sienta con los guardias a esperar el final.	2. Seguimiento de Pedro; encienden un fuego en medio de la aulē; Pedro se sienta con ellos.	2. Seguimiento de Pedro y otro discípulo; el otro discípulo entra en la aulē del s.s.; hace entrar a Pedro; PRIMERA NEGACIÓN; sirvientes y guardias han encendido unas brasas; Pedro, de pie, se calienta con ellos.
3. Todo el sanedrín busca testimonios contra J.; muchos testimonios falsos y divergentes; falso testimonio también sobre el aviso de J. relativo al santuario; puesto en pie, el s.s. pregunta: “¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?”; J. dice: “Yo soy; veréis al Hijo del hombre”; el s.s. rasga sus túnicas; acusa de blasfemia; todos juzgan a J. reo de muerte.	3. Todo el sanedrín busca falsos testimonios; muchos atestiguan en falso; dos atestiguan sobre el aviso de J. respecto al santuario; el s.s., de pie, conjura: “¿Eres tú el Mesías, el Hijo de Dios?”; J. dice: “Tú lo has dicho; veréis al Hijo del hombre”; el s.s. rasga sus vestiduras; acusa de blasfemia; ellos responden: es reo de muerte.	3. Las TRES NEGACIONES de Pedro.	3. El s.s. pregunta a J. sobre sus discípulos y su enseñanza; J. responde que enseñó abiertamente; reta al s.s. a preguntar a los que han oído lo que habló.
4. Algunos escupen a J.; le cubren el rostro, lo golpean, diciéndole: “Profetiza”; los guardias lo abofetean.	4. Escupen a J. en el rostro, lo golpean; abofeteándolo, le preguntan: “Profetizanos, Mesías, ¿quién te pegó?”	4. Los hombres que retienen a J. se burlan de él y lo golpean; habiéndolo cubierto, preguntan: “Profetiza: ¿quién te pegó?”; blasfemando, hablan contra él.	4. Un guardia, que allí estaba, abofetea y reprende a J. por responder de ese modo al s.s.; J. dice que no ha hablado mal, entonces, “¿por qué me pegas?”
5. Las TRES NEGACIONES de Pedro.	5. Las TRES NEGACIONES de Pedro.	5. Cuando se hace de día se reúne una asamblea de ancianos del pueblo, jefes de los sacerdotes y escribas; llevan a J. a su sanedrín.	5. Anás envía a Jesús atado a Caifás, el s.s.; Pedro está allí calentándose; SEGUNDA Y TERCERA NEGACIONES.
6. Por la mañana temprano, los jefes de los sacerdotes con los ancianos y escribas y todo el sanedrín, tras celebrar consejo y atar a J., se lo llevan y lo entregan a Pilato.	6. Por la mañana temprano, todos los jefes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo toman consejo contra J. para darle muerte; habiéndolo atado, se lo llevan y lo entregan a Pilato, el gobernador.	6. Dicen: “Si eres el Mesías, dínoslo”; Dice Jesús: “Si os lo dijese, nunca me creeríais... el Hijo del hombre se sentará a la derecha del poder de Dios”; dicen todos: “¿Eres, entonces, el Hijo de Dios?”; dice J.: “Vosotros mismos decís que yo soy”; ellos dicen: “¿Qué necesidad tenemos ya de testimonio?”; toda la multitud lo lleva a Pilato.	6. Llevan a J. de Caifás al pretorio; es temprano.



necesita ser probado: que la estructura que encontramos en Marcos fue creada por este mismo evangelista y no procede de una tradición anterior. Como veremos, mi opinión es que la mayor parte de los elementos constitutivos de la semejanza estructural (conducción de Jesús a la *aulē* del sumo sacerdote; interrogatorio nocturno por uno de los sumos sacerdotes, acompañado de maltrato, y las negaciones de Pedro en la misma noche) son premarcanos y prejoánicos, razón por la cual se encuentra la misma estructura en los dos evangelios. En su incorporación a ellos, esa tradición primitiva experimentó desarrollos independientes. Por eso, si Matera tiene razón en que el esquema básico de un interrogatorio judío de Jesús fue adaptado, redactado y rellenado con la introducción de motivos joánicos para producir la comparecencia ante Anás la noche del arresto, no es menos cierto que también ese esquema fue adaptado, redactado y rellenado con la introducción de motivos marcanos para producir el proceso de Jesús en el sanedrín la noche de su arresto

*Lucas* es el único que se desvía del modelo de una actuación totalmente nocturna que concluye con la llegada del nuevo día. Mientras los núms. 1 y 2 refieren en el tercer evangelio lo mismo que en los restantes, Lucas no presenta simultaneidad entre las negaciones de Pedro y el procedimiento legal. En los núms. 3 y 4, las negaciones y el maltrato/escarnio suceden de noche (en lo cual coincide Lucas con los otros evangelios); pero todo el procedimiento legal (núms. 5 y 6), incluido el traslado de Jesús desde la *aulē* al sanedrín, tiene lugar de día. Tratando de armonizar, se ha argüido a menudo que Lucas (núms. 5 y 6) no narra la sesión judicial que Marcos (núm. 3) sitúa en la noche, sino una forma ampliada de la sesión matinal marcana (núm. 6). Esta tesis debe ser rechazada por tres razones: 1ª) al narrar el proceso matinal, Lucas no indica que haya habido una sesión nocturna ni deja margen para ella; 2ª) el contenido de la sesión matinal lucana es muy similar a la mayor parte de la sesión nocturna marcana, pero no a lo que Marcos sitúa en la mañana, y 3ª) Marcos núm. 6 no describe una sesión matinal, sino simplemente el final de la sola y única sesión, celebrada en la noche. Hay autores también que, opinando que Lucas narra la misma sesión que Marcos pero en distinto orden, prefieren la presentación lucana (en la que el interrogatorio de Jesús no tiene lugar de noche) como más original o incluso histórica<sup>28</sup>. Como no estoy de acuerdo con estos puntos de vista, voy a comentar los argumentos que se suelen presentar a su favor.

<sup>28</sup> En esto coinciden estudiosos situados en muy diversas posiciones: Benoit, Black, Bousset, Burkitt, Fitzmyer, Hauck, Husband, Kastner, Klausner, W. Knox, Lagrange, Lebreton, Loisy, Rengstorff, Ricciotti, Schweizer, Taylor, Vosté y J. Weiss.

a) Según la Misná (*San.* 4,1), los casos que pueden llevar aparejada la pena capital deben tratarse de día. Pero ya he apuntado en §18 C3 que son escasos los indicios —y desde luego poco sólidos— de que las normas misnaicas gobernasen los procedimientos legales en el período que nos ocupa<sup>29</sup>. b) La jurisprudencia universal prefiere los juicios celebrados de día; los órganos judiciales que sentencian de noche suelen ser sospechosos de ilegalidad. Ahora bien, tal objeción presupone algo que es contradictorio con lo que nos dicen los evangelios: que éste era un proceso normal, sujeto a la verificación pública. Además, según Mc 14,1-2 (y par.), las autoridades judías querían que Jesús fuera arrestado y ejecutado de la forma más discreta posible, y los procesos nocturnos son los más adecuados a ese deseo. c) Marcos y Mateo carecen de lógica al narrar dos sesiones del sanedrín, una celebrada por la noche y la otra por la mañana. Entiendo, sin embargo, que ver en Mc 15,1 y Mt 27,1 la referencia de una segunda sesión es innecesario y, probablemente, erróneo (§28). Cuando, como he sugerido, esos versículos son leídos como una noticia de que el proceso en el sanedrín (interrumpido para narrar las negaciones de Pedro) concluyó al llegar la mañana como las negaciones mismas, todo este argumento queda en nada. d) Las actuaciones legales referidas en Lucas son más verosímiles que las descritas en Marcos/Mateo. En mi opinión, la más probable es que se tratase de una indagación (como algunos interpretan Lucas), y no un proceso con testigos y sentencia, puesto que va a seguir un proceso romano. Un poco más adelante, en B, pasaremos a ver si Lucas intenta o no describir un proceso y, en caso afirmativo, por qué ha omitido esos elementos. Aquí quiero examinar, en relación con Lucas, la verosimilitud de lo referido en Marcos/Mateo y la cuestión de la secuencia.

En cuanto a la *verosimilitud*, la referencia de Marcos/Mateo contiene elementos polémicos; pero aquí no trato de decidir sobre historicidad. Lo que constituye el meollo de la cuestión es la descripción que esos mismos evangelios (también Lucas-Hechos, considerados en conjunto) realizan de unas autoridades que no proporcionaron a Jesús un juicio imparcial porque ya habían decidido que merecía la muerte. Algunos que optan por la referencia de las actuaciones legales de Lc 22,66-71 (y pasan por alto otros pasajes de Lucas-Hechos) lo hacen pensando que este texto no es tan arbitrario al describir el tratamiento de Jesús. Arguyen que las autoridades de la época de Jesús no podían ser tan inicuas. Quienes sostienen la idea

<sup>29</sup> La Misná describe unos procedimientos mejorados. Fueron concebidos por estudiosos con conocimientos legales, que intentaban presentar unas actuaciones judiciales ideales, quizá en reacción al modo en que los sumos sacerdotes del siglo I habían tratado los asuntos bajo el dominio extranjero, es decir, obrando de determinados modos “porque eran una exigencia de los tiempos”; cf. p. 445, *supra*.

contraria citan datos rabínicos que apuntan a la corrupción de la casa de Anás. Pero, si bien pudo haber existido corrupción entre los sumos sacerdotes, no hay que perder de vista que si unos hombres genuinamente religiosos decidían que la Ley de Dios exigía la muerte de alguien como Jesús, no habrían sido vistos como unos malvados por buscar el modo más seguro de llevar a cabo tal decisión. Hch 26,10 no considera a Pablo un hombre perverso, sino un zelota equivocado, cuando lo presenta confesando que, con autoridad recibida de los sumos sacerdotes, encerró a muchos santos cristianos en prisión, se enseñaba con ellos en las sinagogas, trataba de forzarlos a blasfemar y, en su furia, los perseguía incluso en ciudades extranjeras. Josefo (*Guerra* 6.5.3; §300-9) no está describiendo malvados al referir que las autoridades (*archontes*) de Jerusalén, irritadas por las profecías de Jesús hijo de Ananías sobre la destrucción de Jerusalén y del santuario del templo, aunque pensaban que podía haber tenido una inspiración algo más que humana, lo llevaron ante el gobernador romano. Por tanto, un juicio ético que presente la referencia lucana como menos sesgada que la de Marcos/Mateo debe descartarse como argumento<sup>30</sup>.

En cuanto a la *secuencia*, ¿no tenemos una vez más a un Lucas que, en vez de seguir a Marcos, dispone de otro modo los elementos del relato para ofrecerlo “de una manera ordenada” (Lc 1,3)? ¿Por qué hacer pesada la lectura con la complicada secuencia marcana de Jesús (núm. 1), Pedro (núm. 2), Jesús (núms. 3 y 4), Pedro (núm. 5) y Jesús (núm. 6)? ¿Por qué no presentar, más sencillamente, a Jesús conducido a la casa del sumo sacerdote (núm. 1), a *Pedro* siguiendo a Jesús y negándolo tres veces (núms. 2, 3) y luego a *Jesús* escarnecido e interrogado (núms. 4, 5, 6)? ¿Por qué seguir con la complicación de la simultaneidad, interrumpiendo el interrogatorio de Jesús para narrar las negaciones de Pedro, y luego volver atrás para referir que el interrogatorio estaba terminando al mismo tiempo más o menos que las negaciones, es decir, al llegar la mañana?<sup>31</sup> ¿Por qué no narrar lo relativo a Pedro como un todo indiviso sucedido de noche? (Contando esto con la ventaja añadida de que se podía mencionar a Jesús al final e introducir así una transición al interrogatorio y una referencia implícita a su presencia durante las negaciones, que le permitía perdonar a Pedro en el acto; cf. §27, *infra*). Y ¿por qué no describir también como un todo indiviso el procedi-

<sup>30</sup> Creo que esa valoración cualitativa influye en el juicio de P. Winter, quien favorece decididamente a Lucas sus estudios –por lo demás muy penetrantes– del proceso.

<sup>31</sup> Esta observación se basa en el supuesto de que Lucas entendió Mc 15,1 como reanudación de una única sesión del sanedrín. Si Lucas entendió ese texto como referencia de una segunda sesión del proceso, entonces el deseo de simplificar y evitar una repetición hace fácilmente explicable su secuencia.

miento legal contra Jesús, celebrado y concluido en la mañana? Un Lucas que no había dudado en mejorar el orden marciano al comienzo del evangelio, concluyendo el relato de la vida pública de Juan con su arresto antes de pasar a narrar la de Jesús, y situando el relato sobre la suegra de Simón Pedro antes de que éste emprenda el seguimiento de Jesús, y no después<sup>32</sup>, tampoco dudó en mejorar Marcos ya en la parte final del evangelio, sobre todo porque tal mejora creaba armonía con el procedimiento reflejado en Hechos (4,3.5), donde Pedro y Juan, arrestados por la noche, son mantenidos en custodia hasta el nuevo día.

## B. La acción legal: ¿proceso o interrogatorio?

Aun cuando demos por cierto que la secuencia de Lucas, situando todo el procedimiento legal en la mañana, es una simplificación de Marcos, quedan todavía por tratar las cuestiones de si la totalidad del *contenido* lucano está tomado de Marcos y de si Lucas describe un proceso. Las actuaciones legales narradas en Marcos/Mateo no cumplen los requisitos misnaicos para los procesos por delitos susceptibles de acarrear la pena capital (cf. §18 C3, *supra*), pero dan en conjunto la impresión de un proceso: reunión de las autoridades judiciales, presencia de testigos con el testimonio específico de la amenaza lanzada por Jesús de destruir el santuario del templo, interrogatorio a cargo del sumo sacerdote, admisión por Jesús de haber dicho ser el Mesías, indicación a los jueces de que el acusado es culpable de blasfemia, y una condena unánime de Jesús como reo de muerte. En cambio, en Lucas, no hay testigos, ni mención de que el sumo sacerdote realice un interrogatorio, ni más que una vaga respuesta de Jesús a la pregunta de si es el Mesías, ni acusación de blasfemia, ni sentencia de muerte. Comprensiblemente, algunos autores opinan que Lucas no se ha servido aquí de Marcos, sino de otra fuente que contenía sólo un interrogatorio. ¿No conduce más naturalmente un interrogatorio judío a un proceso romano que ese proceso judío un tanto tautológico referido por Marcos/Mateo? En §21-22, *infra*, cuando examinemos la referencia lucana, aceptaré la posibilidad de que Lucas haya mezclado *algún* material independiente (similar al contenido en otra parte de Juan) con pautas tomadas de Marcos. Pero deseo señalar aquí que, a pesar de sus omisiones, Lucas podría haber intentado describir un proceso (véase también §18, n. 142).

<sup>32</sup> Sobre Juan Bautista, cf. Lc 3,1-20 y Mc 3,1-8; 6,17; sobre la suegra de Pedro, cf. Lc 4,38-39; 5,9-11 y Mc 1,16-20.29-31. Narrando primero la curación de la suegra de Pedro y la pesca milagrosa, se hacía más inteligible el seguimiento de Jesús por los discípulos.

El elemento procesal más importante omitido en Lucas es probablemente la condena de Jesús a muerte por el sanedrín. Sin embargo, en Lc 9,22 predijo Jesús: “Es necesario que el Hijo del hombre... sea rechazado por los ancianos y los jefes de los sacerdotes y los escribas y entregado a la muerte” (texto muy similar al de Mc 8,31). Más tarde, en el camino de Emaús (Lc 24,20), los discípulos dirán: “Nuestros magistrados y jefes de los sacerdotes lo entregaron a una sentencia [*krima*] de muerte y lo crucificaron”. En Hch 7,52, Esteban, hablando en el sanedrín ante el pueblo, los ancianos y los escribas, y dirigiéndose al sumo sacerdote, lo acusa, así como a los otros, de haberse convertido en los que entregaron y mataron al Justo (Jesús). Luego, en Hch 13,27-28, oímos (de Pablo) que los habitantes de Jerusalén y sus gobernantes cumplieron la profecía, “habiéndolo juzgado [*kri-nein*]; y aunque no encontraron cargo alguno por el que mereciera la muerte, pidieron a Pilato que lo hiciera matar”. Así pues, los lectores del conjunto formado por Lucas-Hechos obtienen la idea de que las autoridades del sanedrín acusaron a Jesús, lo juzgaron, lo rechazaron y, aunque no tenían argumentos suficientes contra él, lo entregaron para que le dieran muerte. Esto se aproxima mucho al proceso y la sentencia de muerte que encontramos en Marcos/Mateo. La ausencia de testigos que declaren que Jesús amenazó con destruir el santuario del templo es otro factor tenido en cuenta al juzgar si Lucas pensaba en un proceso. Pero los miembros del sanedrín dicen: “¿Qué necesidad tenemos ya de testimonio [testigos]?” (22,71), y a Esteban se le atribuye haber declarado que Jesús destruiría el santo lugar (Hch 6,13-14)<sup>33</sup>. El mismo pasaje que Lucas pone en labios de Pablo en Hch 13,27-28, antes citado, podría significar que Lucas daba por supuesto que la predicación cristiana habitual había informado a todos los cristianos de que Jesús fue juzgado y condenado por las autoridades en Jerusalén; y que, no viendo por ello el evangelista la necesidad de contarlo todo, se limitó a ofrecer una breve referencia en su evangelio (22,66-71).

El procedimiento legal descrito en Juan no es ambiguo: nada en él sugiere un proceso, ni siquiera uno celebrado por un sanedrín reducido, como conjetura Doerr (*Prozess*, 23ss). Aunque el sumo sacerdote interroga a Jesús (preguntándole acerca de sólo dos cuestiones), no hay jueces ni juicio, y el mismo Jesús señala dos veces la falta de testigos. Posteriormente es llevado ante Caifás; pero no se nos dice que suceda nada mientras Jesús está con él antes de ser enviado a Pilato. Cualquier paralelismo en el contenido o en la forma con el proceso sinóptico en el sanedrín ante el

<sup>33</sup> En §20 veremos que el deseo de Lucas de crear un paralelo entre el proceso de Esteban y el de Jesús probablemente lo indujo a incluir en el relato sobre Esteban detalles presentes en el proceso de Jesús narrado por Marcos.

sumo o sumos sacerdotes (Caifás para Mateo) está en el ojo del intérprete, no en el texto de Juan<sup>34</sup>. Vemos en 11,47-53 que Juan sabe cómo describir una sesión del sanedrín presidida por Caifás, en la que la supuesta amenaza que Jesús representa para el santo lugar es prominente: Caifás propugna que se le dé muerte, y los otros miembros están de acuerdo con él. Esa escena joánica –no el interrogatorio por Anás– constituye un paralelo de la descripción sinóptica. Para Juan, sin embargo, sucedió semanas antes de Pascua. Lo referido en Jn 11,47-53 queda fuera del espacio de los RP evangélicos, a cuyo comentario está dedicada esta obra; de ahí que me limite a compararlo sólo de pasada. Pero Grundmann, en su minucioso estudio del pasaje (“Decision”, 300-1), es convincente al argumentar que la escena joánica del sanedrín no deriva de la sinóptica, sino que representa una tradición independiente.

Como resumen de lo que hemos visto, he aquí unos puntos que están bien atestiguados en diferentes tradiciones evangélicas:

- Se convocó una sesión del sanedrín para tratar sobre el caso de Jesús (en todos los evangelios, si bien Juan la sitúa semanas antes de Pascua);
- cuestión importante en ella fue la supuesta amenaza formulada por Jesús contra el santuario del templo (Marcos, Mateo, Juan; en Lucas-Hechos, la cuestión es mencionada en el proceso de Esteban en el sanedrín)<sup>35</sup>;
- quien instó a los otros a decidir la muerte de Jesús fue el sumo sacerdote (innominado en Marcos; Caifás en Mateo y Juan);
- hubo una resolución equivalente a una sentencia de muerte (en los cuatro; pero, en Lucas-Hechos, esto se da a conocer a través de otros, no por una referencia directa de la sesión del sanedrín);
- hubo interrogatorio sumosacerdotal de Jesús la misma noche del arresto (en los cuatro; pero en Juan constituye un acto diferente de la sesión del sanedrín).

Muy digna de ser tenida en cuenta es la posibilidad de que el orden de Juan sea más original e incluso más histórico. Si quedó entre los primeros

<sup>34</sup> Juan menciona que Jesús fue enviado a Caifás, no para dar ocasión a un proceso ante él, sino para mostrar que precisamente quien quería dar muerte a Jesús (11,47-53) era el que lo entregó a Pilato y, en consecuencia, a la crucifixión. Por no haber prestado atención a esto, Giblin (“Confrontations”, 221-25) sostiene la poco sólida posición de que Juan refiere que llevaron a Jesús primero a Anás (18,13) porque tenía noticia de una comparecencia adicional ante Caifás. (Esperaba Juan que sus lectores supieran de tal comparecencia?) Ahí, ese adverbio no significa sino que lo llevaron después a Caifás (18,24).

<sup>35</sup> La cuestión cristológica (Mesías, Hijo de Dios) y la acusación de blasfemia de que hablan Marcos y Mateo en esta sesión del sanedrín se encuentran también en Juan, aunque no en presencia del sanedrín. Lucas sitúa la cuestión cristológica en la comparecencia de Jesús ante el sanedrín, pero expresándola con palabras próximas a las de Juan; en cuanto a la acusación de blasfemia, la traslada al proceso de Esteban.

cristianos recuerdo de un sanedrín convocado para ocuparse del caso de Jesús, sólo Juan, que refiere múltiples visitas de Jesús a Jerusalén, tenía opción a situar la sesión del sanedrín en otro momento que en los últimos días de su vida. Marcos (seguido por Mateo y Lucas) podría haber mezclado ese recuerdo con otro: el de la noche anterior a la crucifixión. Jesús fue interrogado por el sumo sacerdote antes de ser entregado a los romanos<sup>36</sup>. Históricamente, una sesión celebrada semanas antes de Pascua tiene más sentido que un sanedrín reunido apresuradamente en mitad de la noche<sup>37</sup>. Además, como ya quedó señalado, un interrogatorio previo a la entrega de Jesús a los romanos para su enjuiciamiento tiene más sentido que todo un proceso en el sanedrín. Por otra parte, Juan no representa una guía segura, puesto que tenía una razón teológica para situar la sesión del sanedrín en el cap. 11, inmediatamente después de la resurrección de Lázaro: ese milagro hace que, acto seguido, haya una reunión del sanedrín y se determine dar muerte a Jesús.

### C. Evaluación de Mc 14,53-54

Un factor a la hora de juzgar el material que antes he enumerado es si se piensa que fue Marcos el primero en situar en la misma noche las negaciones de Pedro y una actuación legal judía contra Jesús. Según el enfoque de la llamada “escuela de Perrin”<sup>38</sup>, no había un RP premarcano consecutivo; Marcos estableció el orden de los acontecimientos, y Juan adaptó Marcos. Por mi parte, aunque dudo mucho que sea posible reconstruir una fuente premarcana consecutiva, he señalado que en las tradiciones premarcanas ya había cierta secuencia y que contamos con pocos indicios claros de que Juan conociera o utilizara Marcos<sup>39</sup>. En consecuencia, cuando Mar-

<sup>36</sup> En Mc 14,1 *antes de la última cena*, se narra que los jefes de los sacerdotes y los escribas estaban buscando el modo de prender sigilosamente a Jesús. El paralelo en Mt 26,3-4 dice que los jefes de los sacerdotes y los ancianos y el pueblo estaban reunidos (el mismo verbo que en 26,57) en la *aula* de Caifás, el sumo sacerdote. ¿Conservaban Marcos y Mateo recuerdo de una sesión del sanedrín celebrada antes?

<sup>37</sup> Ya he expuesto que la nocturnidad de los hechos concuerda con el sigilo de que hablan los evangelios: los adversarios de Jesús querían que él fuese arrestado de modo que tal acción no provocase tumultos entre el pueblo (Mc 14,1-2; Jn 11,53.57). Pero el escenario nocturno no exigía una sesión del sanedrín: un simple interrogatorio de Jesús por el sumo sacerdote en su propia casa habría pasado más inadvertido.

<sup>38</sup> El ya desaparecido profesor Norman Perrin, de la Universidad de Chicago y los que trabajaban o estudiaban con él; véanse los autores reunidos en *PMK*.

<sup>39</sup> Es posible, sin embargo, que el redactor final del cuarto evangelio conociera Marcos y tomara de él pequeños detalles con los que embelleció Juan (*BGJI*, XXXVI-XXXVIII); pero prefiero no utilizar esta simple posibilidad como base de un argumento.

cos y Juan presentan una secuencia común, tal secuencia podría corresponder a una tradición cristiana muy antigua. En esta escena, por tanto, me inclino a pensar en la unión premarcana de las negaciones de Pedro y una actuación legal judía, situadas ya entonces en la noche precedente a la conducción de Jesús ante Pilato. (La principal aportación de Marcos<sup>40</sup> habría sido identificar esa actuación con otra tradición de un proceso en el sanedrín –sin ubicación temporal fija– que determinó la muerte de Jesús.)

Permítaseme examinar aquí un determinado aspecto del enfoque de la “escuela de Perrin”, que, basado en un cuidadoso estudio sobre el relato del proceso en Marcos, se encuentra en el libro *Are You the Christ?*, escrito por un alumno de Perrin, J. R. Donahue. Trata de probar este autor que Marcos unió el procedimiento legal y las negaciones de Pedro, para lo cual subraya que el evangelista empleó en esta escena la técnica de la intercalación<sup>41</sup>. Un ejemplo de ella puede ser Mc 3,21-35. En 3,21, preocupados por las noticias que les llegan sobre la intensidad del ministerio de Jesús, “los suyos” marcharon a hacerse cargo de él, porque decían: “Está fuera de sí”. Luego, 3,22-30 refiere cómo se enfrenta Jesús a unos escribas hostiles llegados de Jerusalén con la acusación: “Está poseído por Belcebú”. Se cree que éste era material suelto que Marcos intercaló entre la marcha de la madre y los hermanos de Jesús (“los suyos”) en 3,21 y la llegada de ese grupo y la reacción de Jesús, descritas en 3,31-35. La intercalación sirve de intervalo para el viaje. Otro ejemplo se encuentra en 5,22-43. En 5,22-24, Jairo pide a Jesús que vaya a curar a su hija moribunda, y Jesús parte con él. En 5,25-34 hay una escena, sucedida en el camino, en que una mujer afectada de hemorragias toca a Jesús y se cura. Luego, en 5,35-43, se narra la llegada de Jesús a casa de Jairo y cómo resucita a la hija. Una vez más ha habido una inserción de material suelto para dar la idea de duración del viaje. Por último, podemos considerar Mc 14,1-11. En 14,1-2, los jefes de los sacerdotes y los escribas buscan la manera de echar mano a Jesús de modo subrepticio para darle muerte. A continuación, en 14,3-9, se encuentra el relato acerca de una mujer que unge la cabeza a Jesús, acción interpretada por él como una anticipación del embalsamamiento de su cuerpo para la sepultura. Finalmente, en 14,10-11, Judas se presenta ante los jefes de los sacerdotes con un plan para entregarles a Jesús. El relato de la unción ha proporcionado tiempo para que la búsqueda emprendida por los jefes de los sacerdotes dé como resultado la

<sup>40</sup> Marcos ha reescrito en su propio estilo parte del material de 14,53-15,1, pero trabajó con elementos preexistentes.

<sup>41</sup> A veces es llamada la técnica marcana del “emparedado”: la escena intercalada es el “relleno” introducido para espaciar dos partes de un mismo relato. J. R. Edwards, “Marcan Sandwiches”, *NovT* 31 (1989) 193-216, considera este pasaje un “emparedado” (211-13). Véase APÉNDICE II, B2, *infra*.

aparición de alguien que puede ayudarlos. Donahue tiene razón: si este sistema, empleado claramente por Marcos en otros lugares de su evangelio, también ha sido aplicado en 14,53-72, cabe pensar con toda razón que él unió las partes de la escena y que, puesto que Juan contiene algo de la misma secuencia, quizá el cuarto evangelista se sirvió de Marcos.

Donahue concibe esta intercalación del modo siguiente: a) Pedro sentado en la *aulē* en 14,54; b) escena intercalada de la actuación del sanedrín en 14,55-65, y c) reanudación de la escena de Pedro en 14,66-72. Pues bien, yo discrepo por varias razones. Marcos no ha rellenado entre el comienzo de las negaciones de Pedro y el final de ellas; ha descrito dos sucesos simultáneos, lo cual es diferente de una intercalación. Luego está la presencia de 14,53, que no encaja en el esquema de Donahue. Desde mi punto de vista, 14,53 y 14,54 tienen igual valor narrativo. Quiriendo describir como simultáneos el procedimiento legal judío y las negaciones de Pedro, el evangelista ofrece juntas dos frases tópicas (relativas a lugar): el v. 53 establece el marco para el proceso en el sanedrín, que será narrado primero; el v. 54 establece el marco para las negaciones de Pedro, que serán narradas en segundo lugar<sup>42</sup>. En el relato del proceso, que es referido en 14,55-65, el primer versículo (55) toma pie de los personajes y el escenario indicados en la primera frase tópica introductoria (v. 53); del mismo modo, en el relato de las negaciones, narrado en 14,66-72, el versículo inicial (66) toma pie de los personajes y el escenario de la segunda frase tópica introductoria (v. 54). Luego, al final de estas dos escenas paralelas de similar extensión y valor (ninguna está intercalada), Mc 15,1 vuelve a la escena del sanedrín para mostrar que terminó al mismo tiempo que las negaciones. Estoy perfectamente dispuesto a admitir (y no sólo sobre la dudosa base del “lenguaje marcano”) que el orden en que el material está dispuesto es obra de Marcos. Pero se trata de un orden mucho más elaborado que la intercalación marcana y representa un modo ingenioso de ser fiel a la tradición de que esas dos escenas acontecieron al mismo tiempo. Juan también lo ha sido; pero el mismo hecho de que su solución difiera de la de Marcos indica su independencia<sup>43</sup>. Aunque presenta una introducción

<sup>42</sup> También Schneider (“Gab”, 34) entiende que los vv. 53-54 introducen dos escenas, ninguna de las cuales sirve de marco a la otra. Del mismo modo, Gerhardsson (“Confession”, 50) en lo tocante a Mt 26,57-58.

<sup>43</sup> Fortna (“Jesus”) cree que puede reconstruir con una exactitud considerable el RP prejoánico, y acepta algunas ideas de Donahue sobre fuente y redacción marcanas. No obstante, después de minuciosas comparaciones entre Juan y Marcos, llega a una conclusión virtualmente coincidente con la mía: las negaciones y la actuación legal fueron unidas en una etapa premarcana, por lo que Juan, al presentarlas también unidas, no muestra necesariamente dependencia de Marcos.

similar, en que Jesús es conducido ante el sumo sacerdote y Pedro lo sigue, Juan sitúa casi al comienzo del relato la primera negación de Pedro, quien sólo después de ella entra en la *aulē* (18,15-18). Seguidamente narra el evangelista el interrogatorio de Jesús, y lo saca de escena (18,19-24) antes de proceder a referir la segunda y tercera negaciones de Pedro. No veo, pues, indicios de dependencia de Juan con respecto a Marcos<sup>44</sup>. Más bien diría que ambos son dependientes de tradiciones anteriores que tenían en común procedimientos legales judíos contra Jesús y negaciones de Pedro. Cada evangelista ha reelaborado su respectiva tradición, quizá más intencionalmente en los procedimientos judíos que en las negaciones.

*(La bibliografía para este episodio se encuentra en §17, parte 3ª.)*

<sup>44</sup> En §27 examinaré las semejanzas entre Marcos y Juan en las negaciones. Evans (“Peter”, 246-47) señala el paralelo más notable: las palabras “Pedro... calentándose” aparecen en Mc 14,54 y se encuentran de nuevo al comienzo de las negaciones, en 14,67. Asimismo, esas palabras aparecen al comienzo de la primera negación, en Jn 18,18, y se encuentran de nuevo al reanudarse las negaciones en 18,25. (En Marcos, Pedro está sentado; en Juan, de pie.) Pero, como reconoce Evans, de este paralelo hecho de palabras de engarce es muy difícil determinar dependencia de Juan con respecto a Marcos: quizá era una expresión fija procedente de una forma anterior del relato.

**Proceso en el sanedrín, parte 1ª:  
Reunión de las autoridades, testigos  
y declaración sobre la destrucción por Jesús  
del santuario del templo  
(Mc 14,55-59; Mt 26,59-61; Lc 22,66)**

TRADUCCIÓN

MARCOS 14,55-59: <sup>55</sup>Pero los jefes de los sacerdotes y todo el sanedrín estaban buscando testimonio contra Jesús para darle muerte, y no (lo) encontraban. <sup>56</sup>Porque muchos daban falso testimonio contra él, y los testimonios no eran acordes. <sup>57</sup>Y algunos, habiéndose levantado, daban falso testimonio contra él, diciendo <sup>58</sup>que “le hemos oído decir: ‘Yo destruiré este santuario hecho por manos y en tres días construiré otro no hecho por manos’”. <sup>59</sup>Y ni aun así su testimonio era acorde.

MATEO 26,59-61: <sup>59</sup>Pero los jefes de los sacerdotes y todo el sanedrín estaban buscando falso testimonio contra Jesús a fin de poder darle muerte. <sup>60</sup>Y no (lo) encontraban, aunque se presentaron muchos testigos falsos. Pero, al fin, dos, habiéndose presentado, <sup>61</sup>dijeron: “Esta persona declaró: ‘Yo puedo destruir el santuario de Dios, y en tres días (lo) construiré’”.

LUCAS 22,66: Y cuando se hizo de día se reunió la asamblea de los ancianos del pueblo, jefes de los sacerdotes y escribas, y lo llevaron a su sanedrín.

[HECHOS 6,12-14: <sup>12</sup>Y excitaron al pueblo y a los ancianos y a los escribas; y habiéndose llegado a él [Esteban], lo agarraron y lo llevaron al sanedrín. <sup>13</sup>Y presentaron testigos falsos, que dijeron: “Este hombre no cesa de proferir palabras contra este santo lugar y la Ley; <sup>14</sup>porque le hemos oído decir que ese Jesús el Nazareno destruirá este lugar y cambiará las costumbres que nos transmitió Moisés”.]

[JUAN 2,19: Jesús les respondió [a los judíos]: “Destruid este santuario, y en tres días lo levantaré”.

11,47-48: <sup>47</sup>Entonces los jefes de los sacerdotes y los fariseos reunieron un sanedrín, y decían: “¿Qué hacemos? Porque este hombre realiza muchas señales. <sup>48</sup>Si le dejamos (seguir) así, todos creerán en él. Y vendrán los romanos y nos destruirán el (santo) lugar y la nación”.]

#### COMENTARIO

Tal como lo he dividido, el proceso en el sanedrín consta de al menos cuatro partes (§20-23) y una conclusión (§28). Digo “al menos” porque en Marcos/Mateo habría que enumerar más partes: ambos evangelios sitúan en el marco del proceso en el sanedrín el maltrato y escarnio de Jesús por parte de los judíos (§26) y las negaciones de Pedro (§27). En Lucas, sin embargo, esos episodios son inmediatamente anteriores a la presencia de Jesús en el sanedrín. Véase la lista de contenido en las pp. 13-14, *supra*, con respecto a la estructuración del presente estudio. En el análisis de la sección precedente (§19), ya he tratado sobre cuestiones de secuencia y acerca de qué episodios son situados en la noche.

Juan tiene en su RP paralelos de las referencias sinópticas de la negación de Pedro y del maltrato infligido por los judíos a Jesús; pero los paralelos joánicos del material sinóptico relativo a las sesiones del sanedrín se encuentran fuera del RP. En particular, Juan narra en 11,47-53 una sesión del sanedrín que decide en contra de Jesús, pero esa sesión se desarrolla bastante antes de Pascua. Hay además diálogos joánicos dispersos que citaré como paralelos.

### Apertura de la asamblea del sanedrín, y los testigos

Marcos y Mateo sitúan la escena del sanedrín en una planta alta o dentro de la *aulē* del sumo sacerdote, mientras que Pedro está en la parte baja o patio de la *aulē* (Mc 16,66; Mt 26,69) negando a Jesús. La escena se desarrolla de noche y concluye a primera hora de la mañana. Sin embargo, cuando Lucas inicia su escena, ya ha descrito las negaciones nocturnas de Pedro en la *aulē*, junto con el escarnio y maltrato físico sufrido allí por Jesús (22,54-65), quien ahora, ya de día, es *llevado* al sanedrín. Para evitar esta discrepancia en cuando al tiempo, algunos traducen el aoristo de Lucas en 22,66 como pluscuamperfecto: “se había reunido”. La conjetura de que aquí Lucas no se refiere con “sanedrín” a este organismo como tal, sino a la asamblea o consejo de sus miembros (Bousset, Hauck, Holzmann, Schmid, J. Weiss), atenúa un tanto la discrepancia en cuanto al lugar, porque la asamblea o consejo pudo haberse celebrado en la misma *casa* de la

que la *aulē* sería el patio exterior<sup>1</sup>. Quizá Lucas sabía que el sanedrín se reunía en una sala destinada a ese fin y situada en el lado del valle del Tiropeón opuesto a aquel en que se alzaba el templo (cf. Hch 22,30; también §18 C1, *supra*), por lo cual incluye un traslado a ese lugar en su referencia de la escena, donde “sanedrín” alude al órgano de gobierno congregado en asamblea en su habitual lugar de reunión. Pero pasemos a examinar la procedencia de esta descripción lucana y si necesitamos postular una fuente especial para 22,66.

En lo que he catalogado como frase tópica (p. 520, *supra*) introductoria del procedimiento legal judío, Mc 14,53 y Mt 26,57 ya han descrito a Jesús conducido ante el sumo sacerdote y la reunión de los jefes de los sacerdotes (Mateo: Caifás) con los ancianos y los escribas. Mc 14,55 y Mt 26,59 emplean la expresión “los jefes de los sacerdotes y todo el sanedrín” para resumir ese grupo<sup>2</sup>. (La declaración de McLaren, *Power*, 92-93, de que Marcos [seguido por Mateo] establece una distinción entre “los jefes de los sacerdotes, y los ancianos, y los escribas” de 14,53 y “los jefes de los sacerdotes y todo el sanedrín” de 14,55 evidencia una falta de entendimiento de la función continuativa de 14,55 con respecto a 14,53.) Lucas ha abreviado Marcos a lo largo del RP. Por consiguiente, Lc 22,66, inicio de la actuación legal judía, puede ser explicado como una abreviación del comienzo marcano del proceso en 14,53.55, mezclada con elementos de la conclusión marcana de 15,1 (“Y enseguida, temprano, habiendo celebrado su consejo [*symbolion*], los jefes de los sacerdotes con los ancianos y los escribas y todo el sanedrín...”). La indicación temporal “cuando se hizo de día” de Lucas puede ser una reelaboración de la de Mc 15,1. Los tres grupos integrantes del sanedrín que aparecen en Mc 14,53 y 15,1<sup>3</sup> son también mencionados en Lc 22,66, aunque de modo distinto, con los jefes de los sacerdotes y los escribas casi en aposición a “la asamblea [*presbyterion*] de los ancianos del pueblo”<sup>4</sup>. Armonizadamente, el códice Bezae

<sup>1</sup> En Hch 4,15 y 6,12, “sanedrín” tiene una connotación de lugar, al aludir a la asamblea y al sitio en que es celebrada.

<sup>2</sup> Se encuentra una expresión similar en Josefo (*Guerra* 2.15.6; §331), donde el procurador Floro manda a buscar a los “jefes de los sacerdotes y la boule”.

<sup>3</sup> Conocidos por Lucas, como podemos ver en 20,1-2, donde “los jefes de los sacerdotes y los escribas con los ancianos” preguntan a Jesús.

<sup>4</sup> El *presbyterion* lucano (también en Hch 22,5) es virtualmente una combinación de los *presbyteroi* y *symbolion* marcanos. En Ignacio de Antioquía (*Magnesios* 13,1; *Tralles* 7,2, *pássim*), *presbyterion* es un término habitual para una asamblea o reunión eclesial con el obispo, y algunos estudiosos se han preguntado si Lucas no ha empleado un término cristiano antioqueno para referirse al consejo o asamblea de Jerusalén. Con la expresión “la asamblea de los ancianos del pueblo”, Lucas quiso probablemente subrayar el carácter oficial del organismo (cf. Jr 19,1). Curiosamente, sin embargo,

acerca Lc 22,26 un tanto a Marcos, eliminando la oposición con un *presbyterion* tripartito (“los ancianos del pueblo, y los jefes de los sacerdotes, y los escribas”); pero 20,19-20 muestra que, para Lucas, los jefes de los sacerdotes y los escribas son los principales elementos *dentro* del sanedrín hostil a Jesús. “Se reunieron” (*synagein*), de Lc 22,66<sup>5</sup>, tiene su equivalente en “se reúnen” (*synerchesthai*) de Mc 14,53, cuyo griego contiene la misma expresión empleada por Lucas para “y lo llevaron”, mientras que, para “sanedrín”, Lucas se sirve de un término utilizado por Marcos en 14,55 y 15,1<sup>6</sup>. En el ANÁLISIS de §19B expresé mi opinión de que el elaborado entrelazado del proceso judío con las negaciones de Pedro, mediante el que Marcos intenta dar idea de simultaneidad –un entrelazado que necesita tres pasajes distintos para describir la sesión del sanedrín–, fue simplificado por Lucas. A mi entender, este versículo de Lucas es el producto de esa simplificación: no es preciso postular ninguna fuente aparte. Légasse (“Jésus”, 192-94) estudia detenidamente el vocabulario lucano de 22,66 y llega a la misma conclusión. Al considerar la composición de Lucas no hay que olvidar, sin embargo, la comparación entre Lucas y Hechos. Este sanedrín que acabará entregando a Jesús a Pilato se parece al grupo de judíos que en Corinto se arrojará sobre Pablo y lo conducirá ante el tribunal de Galión (Hch 18,12-13).

En Lucas, de la referencia general sobre la actuación legal en el sanedrín está ausente uno de los principales temas de la versión de Marcos/Mateo: testigos<sup>7</sup> que declaran haber oído a Jesús hablar de destruir el santuario del templo “hecho por manos [Marcos]”. Lucas tiene testigos falsos en otra actuación del sanedrín, el proceso de Esteban, en que una cuestión principal es la acusación relativa a la destrucción del santo lugar por Jesús (Hch 6,13); además, la negación de que el Altísimo more en casas “hechas por manos” la ofrece en el discurso de Esteban de Hch 7,48<sup>8</sup>.

tiene el efecto secundario de alinear al “pueblo” contra Jesús, pese a que Lucas no suele presentar al pueblo como hostil (APÉNDICE V, A2).

<sup>5</sup> Véase también Mt 26,57 y, sobre todo, Hch 4,5.

<sup>6</sup> Sin embargo, Lucas evita el uso marciano del adjetivo “todo” con referencia al sanedrín. Desea dejar un margen para, en 23,50-51, poder describir a José de Arimatea como “un miembro del consejo [*bouleutēs*]... que no había estado de acuerdo con su decisión y proceder (de los demás miembros)”.

<sup>7</sup> En griego, *martyros*. De la raíz *martyr-* proceden las palabras griegas para “testificar”, “testimonio”, y “testigo”; también las que traducen “martirizar”, “martirio”, “mártir”.

<sup>8</sup> “El santo lugar” de Hch 6,13 y “este lugar” de 6,14 son el (segundo) templo, la forma existente de la casa construida por Salomón para Dios, como se refiere en 7,47-49. Véase Hasler, “Jesu”, sobre la estrecha relación entre el proceso de Jesús de Lc 22 y el proceso de Esteban de Hch 6-7.

¿Trasladó Lucas material del proceso judío marciano a la parte de Hechos relativa a Esteban? Y en caso afirmativo, ¿por qué? Volveremos sobre este asunto después de haber examinado lo que nos dicen Marcos y Mateo.

El aspecto testifical domina la primera sección del relato marciano de las actuaciones judías contra Jesús, con cinco palabras de la raíz *martyr-* en 14,55-59 (más una en la pregunta del sumo sacerdote del v. 60 y otra en su declaración conclusiva del v. 63). Es el único elemento judicial mencionado explícitamente por Marcos en estos versículos<sup>9</sup>. Como observa Wood (“Mythical”), muchos comentaristas crean un falso problema al traducir en Mc 14,55 “buscando testigos”, como si, en medio de la noche, los sanedritas anduvieran a la caza de personas dispuestas a hablar en contra de Jesús. Lo que realmente dice Marcos es que estaban “buscando testimonio”, en el sentido de pruebas, no de gente. En 11,18, los jefes de los sacerdotes *buscaban* cómo matar a Jesús; en 12,12 *buscaban* echarle mano; en 14,1 *buscaban* cómo capturar y dar muerte a Jesús de manera subrepticia; en 14,11, Judas *buscaba* cómo entregarlo; ahora que ha sido entregado y capturado, las autoridades *buscan* testimonio para llevar a cabo lo que han tenido por objeto desde el principio: poner fin a su vida.

Desde el comienzo (v. 56) hasta la conclusión marciana de ese testimonio (v. 59), es subrayada su falsedad (dos veces aparece la expresión “falso testimonio” y dos veces se menciona la discordancia de las declaraciones). Todos los cargos contra Jesús son falsos para Marcos, quien así se lo hace saber a sus lectores. (En la próxima escena del proceso no necesitará referirse a la veracidad del testimonio prestado por Jesús ante el sumo sacerdote: los lectores de Marcos saben que Jesús dice siempre la verdad.) Mt 26,59-61 simplifica esas redundancias (que tienen fuerza narrativa), con lo cual transforma la imagen. Conserva dos alusiones al falso testimonio, si bien las sitúa en los vv. 59-60a como una negación inicial de la validez del proceso. Tiene la dura declaración: “Los jefes de los sacerdotes y todo el sanedrín estaban buscando *falso* testimonio contra Jesús”; pero *SPNM* (p. 163) acierta al señalar que esto es en realidad un resumen de la versión marciana, porque, aunque Marcos no dijo que buscasen falso testimonio, tal es el sentido de su referencia.

Por frustrante que pueda ser para un deseo moderno de imparcialidad, Marcos y Mateo describen polémicamente un sanedrín que está en contra de Jesús desde el comienzo del proceso (una tendenciosidad nada sor-

<sup>9</sup> Blinzler (*Trial*, 98-99) baraja la idea de que los testigos desempeñaban la función de acusadores; otros especialistas, comentando las referencias evangélicas, tratan de completarlas con aspectos judiciales tomados de la Misná. Pero todo ello es dudoso y, en buena medida, irrelevante.



prendente, puesto las noticias antiguas de procesos famosos suelen estar escritas con parcialidad). Ya a poco de iniciar Jesús su ministerio (Mc 3,6), los fariseos y los herodianos se confabularon para darle muerte; y los jefes de los sacerdotes y sus aliados han estado “buscando” el modo de hacer lo mismo. En las relaciones del proceso escritas por los evangelistas aflora la convicción cristiana de la falsedad no sólo del testimonio presentado contra Jesús, sino también de la interpretación que de sus palabras y hechos hicieron sus adversarios en vida de él y en las sinagogas del siglo I. Si de las descripciones evangélicas pasamos a la historia, nos encontramos con que es imposible saber en qué medida los adversarios de Jesús se sirvieron conscientemente de distorsiones (en las polémicas de carácter religioso, las distorsiones son frecuentes; no lo es tanto el uso consciente de ellas). En cuanto a la hostilidad atribuida al sanedrín, véanse mis observaciones en §18 F2a, *supra*, donde insisto en que hombres sinceramente religiosos podrían haber creído que su deber era eliminar a una persona como Jesús. En un sanedrín donde los sumos sacerdotes (presentes y pasados) habían sido nombrados por los romanos y estaban acompañados de aristócratas y escribas, seguramente se daba entre ellos una mezcla de hipocresía, astucia, verdadera devoción religiosa, escrúpulo y fanatismo.

Debemos reconocer, sin embargo, que los evangelistas describen el proceso de Jesús envuelto en una atmósfera coloreada por los Salmos y otros pasajes del AT que aluden a conspiraciones contra los justos y donde los malos “se levantan” a dar falso testimonio, acusando al hombre justo de cosas que él no sabía, y buscan darle muerte<sup>10</sup>. En el contexto de “un corazón que urde planes perversos”, Prov 6,17 habla de “lengua falaz y manos que derraman sangre inocente”, más o menos del modo como Marcos, en el proceso “contra” Jesús, engrana los falsos testigos con la condena a muerte. Hay que señalar que, en Hch 6,13, Lucas emplea el mismo lenguaje estereotipado para describir las tácticas de los adversarios de Esteban. Un factor adicional es la prioridad concedida a la idea general en la narración. Por eso, subrayar la contradicción entre la falta de todo testimonio reconocida en Mc 15,55 y la declaración, en el versículo siguiente, de que muchos prestaban falso testimonio es no entender que el evangelista emplea deliberadamente un estilo reiterativo para contar de un modo vivo la frustración de no hallar un testimonio judicialmente válido. Por lo mismo, huelga preguntarse aquí cómo es que había testigos disponibles en medio de la noche<sup>11</sup>. Se-

<sup>10</sup> Sal 27,12; 35,11; 37,32; 38,13; 54,5; 71,10; 86,14; Sab 2,12-20.

<sup>11</sup> En el ANÁLISIS de 19B vimos que Marcos pudo haber situado aquí una sesión que en la tradición no tenía una fecha precisa, pero que en realidad aconteció anteriormente; vimos también que Juan parece más creíble desde el punto de vista histórico al describir un solo interrogatorio en la noche en que Jesús fue entregado a los romanos.

gún lo que ha venido narrando Marcos, hay un deseo de aprovechar la ayuda de Judas para eliminar a Jesús rápidamente y sin causar disturbios; consecuencia de ello es un proceso precipitado, con una parte testifical mal preparada y falta de congruencia. El desacuerdo de los falsos testigos en sus declaraciones es un toque novelístico, como en la historia de Susana (Dn 13,52-59). Pero, en el caso de Susana, los jueces son honrados, y la demostración de la falsedad del testimonio pone fin al juicio. Aquí, en cambio, el proceso continuará.

En Mc 14,56-59, como hemos visto, todo lo atestiguado es falso; en Mt 26,59-61, sólo es falsa la primera parte del testimonio. Y aquí llegamos al testimonio concerniente a la destrucción del santuario del templo, que Marcos y Mateo describen y valoran de modo distinto.

## Destrucción del santuario: Mateo, Hechos y Juan

Mc 14,58 ofrece un ejemplo concreto del testimonio contra Jesús: “Le hemos oído decir: ‘Yo destruiré este santuario hecho por manos y en tres días construiré otro no hecho por manos’”. Marcos precede la cita atribuida a Jesús con una indicación de que los testigos *daban falso testimonio* contra él<sup>12</sup>, y en 14,59 la sigue con la declaración de que “ni aun así su testimonio era acorde”. Irónicamente, el proceso de Jesús infringió la Ley al no respetar la prescripción de no dar falso testimonio (Ex 20,16; Dt 5,20; uno de los mandamientos del Decálogo mencionados por Jesús en Mc 10,19). La influencia de Marcos en Lucas es clara en Hch 6,13-14, donde unos *falsos* testigos declaran: “Le hemos oído [a Esteban] decir que ese Jesús el Nazareno destruirá este lugar”<sup>13</sup>. La forma marcana del testimonio relativo la destrucción es muy difícil de interpretar; por lo cual, antes de pasar a examinarla, quizá sea oportuno considerar las otras formas, menos arduas: Mateo, Hechos (dependiente de Marcos) y Juan (quizá independiente).

*Mateo.* Los cambios introducidos por Mateo son considerables. Los falsos testimonios parecen terminar en 26,60a. Luego, “al fin”, se presen-

<sup>12</sup> El griego del v. 58 contiene un verbo compuesto que hace muy difícil de sostener que Marcos se refería sólo al contenido, no a la intención.

<sup>13</sup> Coincidiendo con algunos comentaristas de Hechos (p. ej., Schneider), creo que Hch 6,14 representa una adaptación lucana de Mc 14,58. Véase S. Arai, “Zum ‘Tempelwort’ Jesu in Apostelgeschichte 6.14”, *NTS* 34 (1988) 397-410, esp. 398-99; A. Weiser, “Zur Gesetzes- und Tempelkritik der ‘Hellenisten’”, en K. Kertelge (ed.), *Das Gesetz im Neuen Testament* (QD 108; Friburgo: Herder, 1986) 146-48, esp. 159, 162.

tan *dos* testigos (26,60b). Tal número no constituye un simple recurso literario para hacer más específico el “muchos” de Marcos; con él se indica que el testimonio era legal en cuanto al número de testigos requerido (cf. Dt 17,6; 19,15; Nm 35,30; *Rollo del Templo* [Qumrán] 61,6-12). Aunque esos testigos son ciertamente hostiles, no hay indicio de que declaren en falso. Mateo prescinde de “le hemos oído decir”, con lo que no existe la cuestión de si este testimonio depende de la audición personal. Los principales cambios, sin embargo, están en la forma mateana de la declaración misma: “Yo puedo destruir el santuario de Dios, y en tres días (lo) construiré”. El “destruiré” de Marcos se convierte en “puedo destruir”. Algunos intérpretes consideran que esta otra declaración ha sido cuidadosamente atenuada, trocando un hecho futuro en simple potencialidad (cf. Jn 21,22-23). Pero Senior, Gnilk y otros tienen probablemente razón al decir que “puedo” (*dynasthai*) es ante todo una declaración de poder. Algunos pasajes de Marcos (1,45; 3,20; 6,5; 7,24; 9,22-23) parecen poner limitaciones a lo que Jesús era capaz de hacer; Mateo modifica o elimina todos ellos, posibilitando que sus lectores tengan la impresión de que el poder de Jesús era ilimitado. Lo impresionante de ese poder es subrayado aquí al sustituir el “este santuario hecho por manos” de Marcos por “el santuario de Dios”. Esta segunda declaración podría ser una irreverencia digna de esa figura del gran impío o anticristo, “que se sitúa por encima de... todo lo que es objeto de culto, hasta llegar a sentarse en el santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios” (2 Tes 2,4). Quizá esa declaración atribuida a Jesús sonaba así a los judíos que no creían en él, tanto en su vida como en posteriormente en el siglo I. Pero la versión mateana de ella tiene una segunda parte que, para el creyente, la aleja de la impiedad: “y en tres días (lo) construiré” (nótese que no es “otro no hecho por manos” como en Marcos, sino el santuario de Dios nuevamente. Con esta declaración, el Jesús mateano se adhiere a los planes finales de Dios para Israel y el mundo, puesto que, según el pensamiento apocalíptico (cf. p. 536, *infra*), Dios iba a intervenir para reemplazar el templo terreno por uno de concepción o construcción divina. El Jesús que hace esta declaración es el mismo que dijo ser “más grande que el templo” (Mt 12,6). En la narración mateana, que Jesús no niegue haberse declarado dotado de tan extraordinario poder dará lugar a que el sumo sacerdote le pregunte si es el Mesías, el Hijo de Dios. En resumen, pues, mientras que para Marcos la frase sobre el santuario constituye un falso testimonio, para Mateo parece ser una verdadera declaración de Jesús, en consonancia con el poder de que ha sido dotado por Dios para inaugurar el reino.

Pero el lector cristiano sabe que Jesús se ha atado mediante la voluntad del Padre sobre la copa y que no va a hacer en este momento todas las cosas de que es capaz. Si puede destruir el santuario, también dijo en

26,53 que podía recurrir al Padre para que le enviase más de doce legiones de ángeles. Pero no pidió esa asistencia, y, por lo que respecta al santuario, no empezará a destruirlo hasta más tarde.

*Lucas.* Un tercer modo sinóptico de encarar la declaración es el de Lucas, que la desplaza de esta escena. ¿Por qué? ¿Pensó que no era importante para el resultado del proceso de Jesús (Blinzler, *Trial*, 101)? ¿Conocía otra fuente, en la que no figuraba, y, cautamente, prefirió atenerse a ella en este punto, trasladando la declaración, que había encontrado en Marcos, a su relato del proceso de Esteban en Hechos? ¿Consideró, desde una perspectiva histórica, que el debate sobre la destrucción del santuario era más adecuado al contexto de los primeros cristianos? La cuestión es complicada porque, como en Marcos, el testimonio contra Esteban procede de falsos testigos. Uno tiene la impresión, sin embargo, de que la idea de la destrucción del templo relacionada con Jesús estuvo realmente presente en el proceso de Esteban, quien había sido oído repitiendo o interpretando las palabras de Jesús. (Véase P. Doble, *NTS* 31 [1985] 73.) El esfuerzo por hacer de Esteban el portavoz de Jesús ¿dimana de la perspectiva teológica de Lucas, combinada con su sentido del orden, que lo llevan a dejar claro que Jesús no fue en vida contrario al templo? Jesús había advertido acerca de la sentencia divina contra el templo de Jerusalén (Lc 13,35; 19,44; 23,28-31), pero no era algo en lo que él hubiera intervenido personalmente. Situando esta particular amenaza en Hechos, quizá intentaba Lucas subrayar que la destrucción del santuario (ya una realidad física en el momento de tomar él la pluma) era un castigo por lo que los jefes de los sacerdotes y los capitanes del templo habían hecho no sólo a Jesús, sino también a Pedro, Esteban y Pablo. Brawley (*Luke-Acts*, 117) tiene mucha razón en que, para Lucas, los principales oponentes del cristianismo primitivo eran el grupo de los sumos sacerdotes más los fariseos.

La forma de la declaración que los falsos testigos de Hch 6,14 atribuyen a Esteban es sólo la parte negativa de la declaración del proceso marcano: “Ese Jesús el Nazareno destruirá este lugar”. Cualquiera que hubiera podido ser la postura de Esteban con respecto al rechazo del templo por los cristianos<sup>14</sup>, el Jesús de Lucas dijo que el templo pertenecía a su Padre

<sup>14</sup> Lucas pone en labios de Esteban el antiguo argumento profético contra el templo: “El Altísimo no habita en casas hechas por manos” (Hch 7,8). Weinert (“Luke”, 90) lo interpreta como no más rotundo que una denuncia profética, es decir, una crítica de todo concepto automático de la presencia de Dios allí, pero no un rechazo del templo. Aun así, me parece que, a causa de la hostilidad y persecución sufridas por Esteban, el pensamiento cristiano estaba derivando hacia un rechazo del templo más cla-

(2,49; 19,46), y sus primeros discípulos tampoco eran hostiles al templo (24,53: Hch 2,46; 3,1). Todavía a finales de la década de los cincuenta, el Pablo de Hechos (25,8) afirma no haber cometido falta alguna contra el templo. Ciertamente, Lucas atribuía a Jesús igual actitud sobre este punto, pese a que Jesús y Pablo habían sido llevados ante las autoridades judías acusados de lo contrario.

*Juan.* A estas referencias dispares aportadas por los sinópticos, hay que añadir la de Juan. Primero, en una sesión del sanedrín presidida por Caifás (11,47-48) semanas antes de la muerte de Jesús, surge la cuestión de la destrucción cuando los jefes de los sacerdotes y los fariseos expresan su temor de que, si no se impide de algún modo que Jesús continúe con su actividad, habrá una reacción de los romanos, que destruirán el santo lugar. Es importante advertir que quienes hablan de lo que pasará con el templo son enemigos de Jesús en el sanedrín, como sucede en Marcos/Mateo y Hechos. Segundo, Juan (2,19) es el único evangelio canónico en que Jesús realiza una declaración directa sobre el santuario (claramente relacionada con lo que, en el proceso de Marcos/Mateo, los testigos afirman que dijo): “Destruid este santuario, y en tres días lo levantaré”. Oportunamente, el evangelista explica que, aunque los judíos creían que se refería al templo de Jerusalén y habían interpretado literalmente la indicación temporal, Jesús estaba hablando realmente de su cuerpo. Su declaración era, pues, un aviso a “los judíos” de que si lo mataban, como tratarían de hacer, él resucitaría de entre los muertos en tres días<sup>15</sup>.

ro que en el pasado profético, y de hecho no hay en Lucas promesa de que vaya a ser reemplazado o reconstruido. Coincidió en general, no obstante, con la serie de escritos de Weinert sobre la postura lucana con respecto al templo, en los que se muestra que a lo largo de Lucas-Hechos no se percibe casi nunca polémica contra el templo, sino sólo contra los abusos. J. M. Dawsey, *Perspectives in Religious Studies* 18 (1991) 5-22, opina que la positiva actitud lucana hacia el templo existente y su posible papel en la edad escatológica del reino era muy antigua en el cristianismo y quizá reflejaba la de la iglesia primitiva de Jerusalén. Las diferencias en las actitudes cristianas hacia el templo serán examinadas más adelante en esta sección.

<sup>15</sup> Cf. Jn 10,17-18. Sobre esta interpretación condicional de “destruid”, véase BSSNTI, 252. Cf. notas 40 y 45, *infra*, para el debate sobre el diferente marco del dicho en Juan. Es muy difícil saber si esta forma que encontramos en Jn 2,19 es independiente de Mc 14,58. Juan emplea el verbo “levantar”, que refleja su interpretación teológica y es probablemente secundario con respecto a “construir”, utilizado por Marcos. La expresión “en [en] tres días” de Juan parece carecer de significado especial como variante de la marcana “en [día] tres días”, aunque Schlosser (“Parole”, 401-2) cree encontrar ella una leve indicación de dependencia joánica de Marcos. Para saberlo sería muy importante conocer si hubo una forma premarcana de 14,58 y cómo estaba formulada (n. 37, *infra*).

## Forma marcana de la declaración acerca del santuario

Antes de explorar cualquiera de las diferentes presentaciones evangélicas de la declaración sobre el santuario conviene examinar más detenidamente la referencia marcana, porque no está claro qué pensaba Marcos que era falso y por qué. Empezaremos comentando la *formulación marcana* y posteriormente, en la próxima sección, trataremos de determinar con precisión lo falso. Prevengo al lector de que lo que sigue, relativo al santuario (y luego, en la sección siguiente, sobre los títulos cristológicos) constituye un estudio extenso. En el siglo I d. C., las cuestiones implicadas devinieron los puntos más importantes en debates entre judíos que creían en Jesús y judíos que no creían en él; también entre creyentes, no todos los cuales tenían el mismo punto de vista. Esta escena procesal nos brinda, por tanto, una gran oportunidad para entender el desarrollo del evangelio (que refleja los varios niveles del debate) y el progreso del pensamiento cristiano.

Mc 14,58 emplea *naos*, “santuario”, término que designa la parte más interior y sagrada del complejo del templo. Esta palabra se encuentra 21 veces en los evangelios y Hechos (3 en Marcos, 9 en Mateo, 4 en Lucas, 2 en Hechos, 3 en Juan), frente a las 67 veces que aparece en esos escritos *hieron*, “templo”. Biguzzi<sup>16</sup> establece una marcada distinción entre la destrucción del templo anunciada en Mc 13,2.7-8,19-20 y el dicho “yo destruiré este santuario” de 14,58. Ciertamente, el templo material podía ser dejado en pie, mientras que el santuario podía ser destruido espiritualmente en el sentido de no contar ya con la presencia de Dios y haber dejado de ser un lugar sagrado (15,38). Por otro lado, difícilmente podía ser destruido el templo sin la destrucción del santuario terrestre. Marcos, Mateo y Juan coinciden en utilizar *naos* en la declaración que venimos examinando y en sus referencias posteriores al santuario; de hecho, tal utilización representa casi la mitad de las veinte apariciones de esa palabra. Los tres casos de *naos* en Marcos están conectados: el testimonio contra Jesús en 14,58; la burla que, por su declaración sobre el santuario, le dirigen los que pasan junto a él en 15,29, y en la referencia a la rasgadura del velo, que simboliza la destrucción del santuario, en 15,38. Que no sea empleada la palabra *templo* puede tener importancia, sobre todo en lo que atañe a la reconstrucción.

En 14,58 se atribuye a Jesús haber dicho “yo destruiré”. El texto griego tiene el pronombre *egō*, de modo que el sujeto no es aquí irrelevante. El verbo está en futuro, como en Hch 6,14. Pero el futuro en que se pien-

<sup>16</sup> “Mc. 14”, 236; *Io distruggerò*, 112-13. Schlosser (“Parole”, 405-14) también habla de dos dichos básicos (*templo* y *santuario*) representados por 13,2 y 14,58.

sa no parece lejano, porque en la burla de Mc 15,29 se emplean (en griego) dos participios presentes: “¡Eh! El *que destruye* el santuario y (lo) *construye* en tres días”<sup>17</sup>. En 15,38, al rasgar Dios el velo del santuario, queda de manifiesto que esa destrucción ha comenzado o incluso ya se ha producido.

Mc 14,58 distingue entre dos santuarios: uno, el que va a ser destruido, es *cheiropoētos* (“hecho por manos”, i. e., de factura humana); el “otro”, el que se construirá, es *acheiropoētos*. Ni Mateo ni Juan hacen esta distinción, como tampoco Lucas en la declaración atribuida a Jesús en Hch 6,14 (aunque en Hch 7,48 muestra que es consciente de ella). El mismo Marcos no la repite en la burla de 15,29. Este emparejamiento de un adjetivo positivo y otro negativo es una buena construcción griega, pero difícilísima de retraducir al hebreo o al arameo. En consecuencia, podemos tener una relativa certeza de que cualquier declaración que históricamente pudiera haber hecho Jesús sobre la destrucción y reconstrucción del santuario no contenía estas dos palabras distintivas: son interpretaciones surgidas entre personas de lengua griega. Tal diferenciación no existe en los LXX, porque en la Biblia hebrea no hay un contraste equivalente que verter. La palabra *acheiropoētos* nunca es utilizada, y *cheiropoētos* traduce en los LXX el desprecio hebreo hacia los ídolos como dioses inútiles hechos por los hombres (véase Biguzzi, “Mc. 14”, 226-29). Incluso es posible que fueran cristianos los primeros en formular el adjetivo negativo. Aunque Filón suele coincidir con los LXX en el sentido de los vocablos, en *De vita Moysis* 2.18; §88 emplea *cheiropoētos* describiendo sin ningún tono peyorativo el tabernáculo construido por Moisés. El griego secular usa *cheiropoētos* para distinguir lo que está hecho por hombres de lo producido por la naturaleza.

“Hecho por manos” fue empleado en parte para establecer un contraste entre lo que es de origen humano y lo que es de origen divino. Pero Juel<sup>18</sup> insiste en que “no hecho por manos” se refiere no simplemente a una recreación divina de lo humano, sino a una sustitución de orden distinto; por ejemplo, otro tipo de circuncisión en Ef 2,11 y Col 2,11. Pablo declara en 2 Cor 5,1 que, aunque sea destruida nuestra casa o tienda terrenal, tenemos una casa eterna hecha por Dios, no por manos de hombre, en los cielos: un contraste, al parecer, entre el cuerpo terreno y el cuerpo celestial, pero expresado con la imagen de las dos casas. Los otros usos

<sup>17</sup> Quizá el empleo del participio presente en Mc 15,29 explica por qué en el código Alexandrinus y Orígenes se encuentra el presente, “destruyo”; pero Hoffmann (“Wort”, 130) cree que esa lectura es más original por ser más difícil.

<sup>18</sup> *Messiah*, 146-51, ofrece un buen estudio de los dos adjetivos.

neotestamentarios de *cheiropoētos* están relacionados con “santuario”, “templo” o “tabernáculo”. En Hch 7,48 y 17,24 se afirma que Dios no habita en casas ni en santuarios hechos por manos de hombre (respectivamente, el templo de Jerusalén y santuarios paganos). Frente a la escena litúrgica del Día de la Expiación, con el sumo sacerdote hebreo entrando en el santuario (santo de los santos) del tabernáculo o tienda, Heb 9,11 presenta al sumo sacerdote Cristo entrando en el santuario celestial del más grande y perfecto tabernáculo no hecho por manos humanas (*ou cheiropoētos*). Heb 9,24 dice que Cristo no entró en un santuario hecho por manos de hombre, sino en el cielo mismo<sup>19</sup>.

Si el contraste marcano entre los dos santuarios procede de adjetivos insertados para interpretar las palabras de Jesús, el uso cristiano de esos adjetivos y de la imagen del templo/santuario puede ser una pista importante para saber qué desea Marcos que entiendan sus lectores (incluso si considera falsa la declaración correspondiente). Poca duda cabe de que el “santuario hecho por manos” del que se dice que Jesús va a destruir es la parte más interior y sagrada del Templo de Jerusalén. Podría ser que, al emplear el primer adjetivo (lenguaje de los LXX para los ídolos), Marcos esté expresando desprecio por ese santuario. Pero ¿qué es el “otro (santuario) no hecho por manos” que Jesús construirá en tres días? A este respecto hay tres suposiciones principales:

1) Este santuario es identificado con *la comunidad cristiana o Iglesia* por autores (Cullman, Donahue, Gaston, Juel, Sweet, Vielhauer) muy diversos en sus enfoques de la narración marcana. Wenschkewitz y Vielhauer opinaban que tal interpretación de “templo” o “santuario” no entró en el cristianismo desde orígenes hebreos, sino desde el pensamiento griego (específicamente el estoico). Esta posición ha quedado menoscabada por los manuscritos del mar Muerto, los cuales demuestran que la idea de comunidad como templo o santuario no era de ningún modo ajena al judaísmo palestino<sup>20</sup>. En 1QS 9,6 se describe al grupo de Qumrán como un santuario, una casa para Israel, un santo de los santos para Aarón (también en CD 3,19). En 4QFlor se interpreta 2 Sm 7,10 como referente a la comu-

<sup>19</sup> El segundo pasaje de Hebreos indica que el tabernáculo/tienda no hecho por manos es el reino de los cielos, mientras que el primer pasaje ha llevado a algunos intérpretes a identificarlo con el *cuerpo glorificado* en que Cristo fue al reino celestial. Véase A. Vanhoye, *Biblica* 46 (1965) 1-28. La ambigüedad del lenguaje puede estar relacionada con la perspectiva de Pablo en 2 Cor, donde se entremezclan los conceptos de cuerpo celestial y casa celestial.

<sup>20</sup> Gärtner, *Temple*; G. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrange-meinde und im Neuen Testament* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971). Aquí estoy especialmente en deuda con Flusser, “Two Notes”, que trata sobre 4QFlor.

nidad de Qumrán: ésta, en contraste implícito con el templo existente, es la “casa” que Dios construirá en los días últimos, un “santuario consistente en hombres”, dando cumplimiento a Ex 15,17-18: “En el santuario, Señor, que han construido tus manos reinará el Señor por siempre jamás”. La interpretación (pésér) procede a comentar 2 Sm 7,12 (la promesa de una dinastía davídica): la rama de David surgirá con el Intérprete de la Ley en Sión al final de los tiempos. Luego, la interpretación gira hacia Sal 2,1; pero, por desdicha, se interrumpe de repente, y nos quedamos sin saber si llegaba a Sal 2,7, donde Dios dice al rey: “Tú eres mi hijo”. De todos modos, ya ha asociado un santuario construido en los días últimos por las manos de Dios (la comunidad) y el Mesías davídico. Si dirigimos la atención al NT vemos que Pablo considera a la persona como santuario de Dios (1 Cor 3,16-17; 6,19) y puede decir: “Somos el santuario de Dios vivo” (2 Cor 6,16). Ef 2,21 habla de “un santuario sagrado en el Señor”, y 1 Pe 2,5 imagina “piedras vivas” que constituyen “una casa espiritual”. En Hch 15,16, Santiago asocia la reconstrucción de la morada de David con la llegada de los gentiles a la fe en Jesús. Ahora bien, aunque “no hecho por manos” se emplea con referencia a la circuncisión no física que entraña ser de Cristo, nunca se aplica en el NT a la comunidad cristiana como santuario, aun cuando tal descripción no estaría lejos de lo que se predica de la comunidad.

2) Una proposición diferente (Jeremias, Pesch, E. P. Sanders, etc.) es que “otro (santuario) no hecho por manos” de Mc 14,58 alude al *santuario de origen divino* que, según la apocalíptica judía, iba a sustituir al templo terreno en los tiempos últimos. Ya el Canto de Moisés de Ex 15,17 anticipó un santuario de creación divina: “Los has plantado en el monte de tu heredad... el santuario, Señor, que prepararon tus manos” (ya esté ese santuario en Jerusalén, o en la cima de un monte sagrado como el Sinaí, o en el cielo). La idea de la destrucción y reconstrucción del templo se convirtió en parte de la imaginaria religiosa de Israel, como una secuela de la amarga experiencia de la destrucción del templo por los babilonios en el siglo VI a. C. y de su reconstrucción unos setenta años después. En las descripciones idealistas del templo recogidas en Ez 40-44; 46,19-47,2, y en Is 60,7.13, la sustitución esperada casi sobrepasa lo que es capaz de construir el ser humano. El códice Sinaiticus contiene una forma del libro de Tobías en la que (a la luz de la VL) se lee en 14,4: “La casa de Dios será incendiada y estará en ruinas durante cierto tiempo”. Tob 13,14[12] lanza una maldición contra todos los que destruyan Jerusalén y sus edificios, mientras bendice a todos los que la reconstruyan. Tob 13,11[10] habla de la tienda de Dios construida con júbilo, y 13,17[16] se refiere a Jerusalén construida como la casa en que el gran Rey estará para siempre. Inevitablemente, cuando incluso el santuario reconstruido se volvió impuro a

ojos de algunos israelitas, la idea de un santuario celestial cobró aún mayor fuerza. *Jubileos*, contemplando el porvenir desde el tiempo del éxodo, predice la pérdida por Israel de la tierra prometida (1,13) y luego su recuperación cuando se haga realidad la promesa de Dios: “Construiré entre ellos mi santuario y moraré con ellos” (1,17); un santuario que será para toda la eternidad (1,27) y se alzará en Jerusalén, sobre el monte Sión (1,29). *1 Hen* 90,28-29 describe con imágenes del futuro el derribo de la antigua casa de Dios y al Señor del rebaño construyendo una nueva casa mayor y más alta que la anterior. *IV Esd* 10,54, imaginando la ciudad del Altísimo que será revelada, declara que ninguna construcción puede alzarse en ella. En Ap 21,10 se habla de la ciudad santa de Jerusalén que baja del cielo, de junto a Dios; pero 21,22 aclara que no hay ningún santuario en la ciudad, porque el Todopoderoso y el Señor constituyen el santuario<sup>21</sup>. En un escrito de tiempos posteriores al NT –el midrás *Mekilta* (Shirata 10) sobre Ex 15,17– se espera que Dios construya [tiempo verbal discutido] el santuario con sus manos. De fecha aún más tardía es el midrás sobre Sal 90,16 (19), en el que, cuando ya el templo que construyeron los hombres ha sido destruido, Dios promete: “Yo mismo lo construiré” y durará eternamente. Del lado cristiano, la *Carta de Bernabé* (16) ataca a los judíos por poner su esperanza en un templo como edificio, en vez de en la verdadera casa de Dios. El edificio, lo mismo que Jerusalén y el pueblo de Israel, ha sido “entregado” a la destrucción; pero el santuario de Dios existe y es construido espléndidamente: un santuario espiritual creado por el Señor. (Tal imagen combina el lenguaje sobre el santuario escatológico con el relativo a la comunidad constituida como morada de Dios.)

Estos últimos pasajes ilustran sobre la dificultad de emplear la idea del santuario escatológico para interpretar Mc 14,58: Dios es el constructor normal de ese santuario, no el Mesías<sup>22</sup>. La observación de Bornhäuser (*Death*, 45) de que reyes como Ezequías y Josías se ocuparon de restaurar el templo no puede ser extendida al Mesías sin más argumentación. De hecho, los escritos apocalípticos se suelen concentrar en la intervención divina, sin pensar en ningún importante agente humano. Pesch (*Markus* II, 435) intenta citar textos judíos referentes al Mesías como constructor del santuario; pero lo cierto es que no hay ninguno de época anterior al NT. Ello a pesar de que parece lógico que, si David y su hijo Salomón constru-

<sup>21</sup> Adviértase una vez más (n. 19) la combinación ambivalente de santuario celestial con el Cristo resucitado.

<sup>22</sup> Schlosser (“Parole”, 411-12) nota otra dificultad. Pese a los datos existentes en la escatología apocalíptica judía y cristiana de la expectativa de un santuario del tiempo final, esta idea no se encuentra en ninguna parte de la predicación por Jesús del reino de Dios.

ieron el templo, el Mesías davídico lo reconstruyese. En realidad es precisamente lo que resulta de 4QFlor 1,1-13, el testimonio más antiguo de la aplicación del oráculo sobre la dinastía davídica (2 Sm 7,8-16) al Mesías. Ese texto habla de una casa que no será destruida como el santuario anterior: un santuario que será construido entre los seres humanos para los hombres puros de Israel, pero que no es atribuido al Mesías. De hecho, 2 Sm 7,13a, referente a la construcción por el hijo de David de una casa para el nombre de Dios, se omite de la interpretación! *SalSI* 17,32(30) anuncia que el rey ungido, el Hijo de David, purgará Jerusalén, volviéndola santa como antaño; pero no dice nada de que vaya a construir el templo. Los *Oráculos Sibílicos* (¿ca. 100-120 d. C.?), tras reflexionar sobre el segundo templo, ya destruido, hablan de un hombre bienaventurado que viene del cielo y levanta una casa santa con un hermoso santuario; pero considera a Dios el fundador del gran templo. Por otro lado, el anuncio de Zac 6,12-13 sobre un miembro de la estirpe davídica (Zorobabel) constructor del templo (el segundo, en 515 a. C.) fue reinterpretado para aplicarlo al Mesías, como vemos en el targum de este pasaje. De modo similar, una vez que el targum de Is 52,13 había identificado al siervo del Señor como el Mesías de Dios, el targum de Is 53,5 pudo afirmar: "Construirá el santuario [ya destruido] que se volvió impuro por nuestras transgresiones". Pero la forma escrita de este targum data del siglo V d. C. Aún de fecha más tardía es el *Midrás Rabá* 9,6 sobre Lv 7,12, que también se refiere al rey Mesías como reconstructor del santuario. Tales escritos posteriores difícilmente pueden servir de ayuda para interpretar a Marcos, aparte de que ninguno habla de destrucción del templo por obra del Mesías.

3) Una última posibilidad es que el santuario "no hecho por manos" del que habla Marcos sea el *cuerpo de Cristo glorificado* resucitado al tercer día (Cole, Gärtner, Gaston [más la comunidad], Lamarche, Nineham, Simon). De hecho, Prete ("Formazione", 16) tiende a pensar que "en tres días" no figuraba en la declaración original, sino que se añadió para hacerla aplicable a la resurrección. Jn 2,19 interpreta de ese modo la sustitución del santuario, pero tiene sólo *un* santuario destruido y levantado (no construido). Un Jesús que se levanta (resucita) encaja bien en la cristología joánica, donde Jesús deja su vida y la toma de nuevo; menos fácil de justificar es en el caso de Marcos. En apoyo de la visión marcana del santuario como el cuerpo de Cristo, algunos intérpretes citan Mc 12,10-11, donde, en el contexto del hijo y heredero muerto por los arrendatarios de la viña, Jesús parece referirse a sí mismo como la piedra angular que rechazaron los constructores. En Mc 13,2 (relativo al derribo del templo de Jerusalén hasta la última piedra), algunos manuscritos añaden "en tres días otro *se levantará* sin [intervención de] manos": claramente, una interpretación temprana de la resurrección. Quizá las dos interpretaciones del san-

tuario marciano (templo celestial y cuerpo glorificado) son combinables, como vemos en 2 Cor 5,1 y Heb 9,11.24 (cf. nn. 19 y 21, *supra*).

Hay variantes de las tres interpretaciones recién examinadas, así como otras interpretaciones. Por ejemplo, Biguzzi<sup>23</sup> entiende el santuario como una nueva economía salvífica introducida por la muerte de Jesús; y, en un ensayo con argumentación intrincada, Vögtle ("Markinische", 372), expresa su idea de que Mc 14,58 se refiere al fin del culto y la comunidad del NT y al nacimiento de una comunidad para judíos y gentiles en la presencia de Dios<sup>24</sup>. En cierto modo, la verosimilitud de todas las interpretaciones depende de lo estrictamente que "construiré" exija una acción atribuible a Jesús; cuestión que no hay divorciar de la literalidad de "yo destruiré".

Conectada con el tema de "otro santuario no hecho por manos" está la cuestión del preciso significado en Mc 14,58 de *dia triōn hēmerōn*, que puede hacer referencia a "un espacio de tres días *dentro* de los cuales" (el tiempo que llevará construir el santuario) o "al momento *después* del espacio de tres días" (el tiempo para iniciar la construcción del santuario). Uno de los significados de *dia* es "durante", el tiempo a lo largo del cual sucede algo. El hecho de que más adelante, en 15,29, escriba Marcos "en tres días" empleando la preposición griega *en*, como Jn 2,19, parece apuntar en la dirección durativa. Pero Jeremías ("Drei", 222-23) argumenta que *dia* y *en* son traducciones variantes del hebreo *le*, y favorece la traducción *dia* en el sentido de "al cabo de". Quizá intentamos hilar demasiado fino. La expresión "tres días", formulada en la Biblia de varios modos, a veces significa un plazo corto, sin más precisión<sup>25</sup>. En particular, puede aludir a duración limitada de un tiempo de calamidad, de la que Dios salva<sup>26</sup>. Aquí acentúa el tono de profecía (y, al final del proceso, Jesús será escarnecido como falso profeta). Así pues, la declaración marcana podría encerrar la idea de la construcción de otro santuario *poco* después de la destrucción del santuario físico. Si se vuelve la mirada a las predicciones de la pasión (APÉNDICE VIII), el lenguaje habitual en Marcos (8,31; 9,31; 10,34) es "después de [*meta*] tres días", mientras que en Mateo (16,21; 17,23; 20,19) es "en el tercer día". ¿Sugería "en [*dia, en*] tres días"

<sup>23</sup> "Mc. 14", 292; *Io distruggerò*, 114-64.

<sup>24</sup> Schlosser ("Parole", 414) se aproxima mucho a Vögtle en su interpretación: no un templo escatológico, porque Dios estará todo presente. Pero cuesta entender cómo se compagina esa idea con "otro santuario" si tales palabras pertenecían a la formulación original del dicho.

<sup>25</sup> 2 Re 20,5; Os 6,2; Lc 13,33; véase G. M. Landes, *JBL* 86 (1987) 446-50.

<sup>26</sup> Cf. K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach dem Schrift* (QD 38; Friburgo: Herder, 1968) 181.

la resurrección a los lectores de Marcos, a pesar de la diferencia de vocabulario, favoreciendo así la interpretación de “otro santuario” como el cuerpo glorificado de Jesús?

Mucho de la discusión sobre lo que Marcos quiere dar a entender mediante la declaración sobre el santuario de 14,58 se basa inevitablemente en el pensamiento marcano de otros pasajes. Pero todas esas diagnósis de significado tropiezan con un obstáculo primordial: según Marcos, la declaración de 14,58 atribuida a Jesús constituye un *falso* testimonio. ¿Cómo condiciona esto nuestra interpretación?

### La falsedad del testimonio relativo al santuario

Se han ofrecido diversas explicaciones sobre lo que quiere decir Marcos cuando, antes de las palabras atribuidas a Jesús por los testigos, habla de “falso testimonio” y, después de esas mismas palabras, de que ni aun así el testimonio de ellos era *isos*. Un enfoque es que Marcos realmente no está pensando en un testimonio objetivamente falso. Un nombre relacionado con el *pseudomartyrein* marcano se encuentra en 1 Cor 15,15, donde Pablo se plantea la posibilidad de ser hallado *falso* testigo por haber testificado que Dios resucitó a Cristo (cf. Wenschkewitz, *Spiritualisierung*, 99). Algunos comentaristas han argüido que “falso” no significa más que “injusto”, en el sentido de que los testigos estaban predispuestos contra Jesús, aun cuando no mintiesen al declarar. Burkill (“Trial”, 7) y Prete (“Formazione”, 11) ven la falsedad en la oposición a Jesús y la incapacidad de entender sus misteriosas palabras. Aquí, una raíz principal podría conducirnos a varios pasajes de los Salmos. El texto masorético de Sal 27,12 dice: “Falsos testigos se han alzado contra mí, y tales que exhalan violencia”; pero el texto de los LXX ofrece esta lectura: “Testigos injustos se han alzado contra mí, y su injusticia es falsa”. También interesante es Sal 35,11: “Testigos violentos [LXX: injustos] se han alzado contra mí; me preguntan de lo que nada sé”. Hay que señalar, sin embargo, que sólo a veces en los LXX dan como equivalentes “injusto” y el hebreo de “falso”; además, cuando eso ocurre, suele haber en el contexto una alusión a falsedad. Ciertamente, Marcos quiere decir que los testigos son injustos con respecto a Jesús, pero también indica que parte de la injusticia es su declaración falaz.

En cuando a *isos*, palabra utilizada dos veces por Marcos al juzgar lo que dicen los testigos y que he traducido como “acorde”, significa “igual” en número, tamaño o calidad. El sentido aquí, en parte, es que el testimonio de ellos no es igual a lo que se necesita para demostrar la culpabilidad de Jesús, por lo cual “adecuado” no sería una traducción disparata-

da. Plooiij (“Jesus”) lleva esta interpretación demasiado lejos por otro camino al señalar que la dificultad básica consiste en que decir “yo destruiré el santuario” no era una falta punible (puesto que había otros que hablaban contra el templo). Pero el carácter inadecuado del testimonio tiene que ver fundamentalmente con su falsedad (aunque no sea éste el único problema que presenta). Uno tiene la impresión de que la discrepancia en las declaraciones ha puesto en evidencia la falsedad de los testigos, por lo cual su testimonio se ha vuelto inútil para el sanedrín. Ésta es la razón por la que ahora intervendrá el sumo sacerdote. Ya he puesto de relieve que, en la historia de Susana (Dn 13), los testimonios son a la vez falsos y discordes. Por tanto, si la fidelidad a Marcos no nos permite resolver fácilmente el problema de la falsedad explicándola como injusticia o prejuicio, ¿en qué punto preciso de 14,58 es falso el testimonio?

1) ¿Lo es en la afirmación de los testigos, “le hemos oído decir”, frase que sólo se encuentra en Marcos? Un tribunal moderno, si los testigos no han oído personalmente al acusado, sino que se basan en lo referido por terceras personas, probablemente considerará no válida su declaración. Sin embargo, en un relato como el de Marcos, esto habría parecido de una tecnicidad excesiva si Jesús hizo realmente la declaración. Marcos quiere señalar a sus lectores más la injusticia en sí que su concreta base jurídica. Kleist (“Two”) va más allá a este respecto: lo que en su breve relato quiere dar a entender Marcos es que un testigo dijo: “Le he oído decir: ‘Yo destruiré este santuario...’”, mientras que el otro dijo: “Le he oído decir: ‘Construiré otro santuario...’”. Según Kleist, por estas dos diferentes versiones de las palabras de Jesús era discordante el testimonio. Otra teoría sostiene que, porque sus testimonios no concordaban, el tribunal no pudo dar validez a la presencia de dos testigos (coincidentes) como exigía Dt 17,6. A mi entender, todos estos enfoques que encuentran el problema en los testigos (y no en el testimonio en sí) son refutados por Mc 15,29, donde los que pasan junto a la cruz aluden burlescamente a la anunciada destrucción y construcción del santuario. Esto es indicio de una declaración ampliamente atribuida a Jesús y no dependiente de unos testigos falsos.

2) ¿Es esa declaración falsa en el sentido de que Marcos piensa —o quiere que sus lectores piensen— que Jesús nunca dijo nada por el estilo? Dejemos para el apartado 3 la posibilidad de que el evangelista considere falso uno u otro aspecto de la declaración. Primero vamos a examinarla desde un punto de vista más general<sup>27</sup>. Lührmann (“Markus 14”, 459) es

<sup>27</sup> La cuestión de si, históricamente, hizo Jesús alguna declaración de este tipo será tratada en el ANÁLISIS; aquí vamos a ocuparnos de qué quiere Marcos que el lector suponga.





uno de los estudiosos que decididamente entienden que Marcos quería transmitir la idea de que la declaración de 14,58 fue una pura invención de los testigos. El argumento básico es simple: aunque los capítulos 11-12 de Marcos tocan varias veces la cuestión del templo, Jesús nunca efectuó *esta* declaración. A la objeción de que 14,58 es un resumen de las actitudes de Jesús, su respuesta es: ¿Por qué Marcos habría recurrido a un resumen? ¿Por qué no hace Jesús la declaración durante la purificación del templo (como en Jn 2,19) y luego es citada (correcta o incorrectamente) por los testigos? (Véase cómo Mc 16,7 cita 14,28, y Mc 14,72 cita 14,30). Lührmann entiende que la evidencia de esa falsedad induce a Marcos a dar un giro en 14,60, haciendo que el sumo sacerdote pregunte a Jesús: “¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?” Los lectores se darían cuenta de que la cuestión aquí abordada sí que era verdadera: Pedro había dicho que Jesús era el Mesías en 8,29, y Dios había proclamado que Jesús era su Hijo en 1,11; 9,7; cf. 1,1.

En conjunto, sin embargo, este enfoque de la falsedad no me parece acertado. Las dos cuestiones del proceso tienen un paralelo en las burlas de que es objeto Jesús estando en la cruz: los que pasan cerca se burlan de él recordándole que iba a destruir el santuario y a reconstruirlo en tres días, y a los jefes de los sacerdotes les sirve de mofa que haya dicho ser el Mesías. No hay en esta doble burla la menor indicación de que uno de los cargos contra Jesús sea completamente falso y el otro verdadero. ¿Cómo conocían la declaración sobre el santuario los que pasaban junto a la cruz? Los lectores de Marcos difícilmente podían pensar en los falsos testigos como la fuente de información. ¿No creerían más bien que los transeúntes tenían conocimiento de tal declaración porque, en efecto, Jesús había dicho algo por el estilo? Además, ambos cargos del proceso encuentran una ulterior correspondencia en el momento de morir Jesús en la cruz. Entonces, él queda triunfantemente justificado en las dos cuestiones: el velo del santuario se rasga de arriba abajo, y el centurión confiesa que Jesús era verdaderamente el Hijo de Dios (15,38-39). ¿Habría visto Marcos alguna victoria en el cumplimiento de una declaración que Jesús nunca había hecho y que existía tan sólo como patraña de unos falsos testigos? Ciertamente, Mateo no interpretó a Marcos en el sentido de que nunca salió de labios de Jesús semejante declaración; un sentido que tampoco apoya Juan, en cuyo evangelio hace Jesús realmente la declaración sobre el santuario, lo cual constituye una prueba añadida de lo extendido que estaba entre los cristianos el conocimiento de esta cuestión. Y luego, ¿qué es lo que ve Marcos en la acusación: una cita o un resumen? ¿Acaso iban a pensar sus lectores que Jesús nunca había amenazado de ningún modo con destruir el santuario, cuando en 13,2 predijo que las construcciones del templo iban a ser derruidas, empleando el mismo verbo (*katalyein*) que en

14,58?<sup>28</sup> Además, Marcos flanquea la purificación del templo por Jesús con su maldición de la higuera y el hallazgo de ese árbol ya seco (11,12-14 y 20-21, entre 11,15-19) como una interpretación simbólica de cómo él tratará al templo<sup>29</sup>. A mi entender, pues, cuando Marcos tachó la declaración de falso testimonio, no esperaba que los lectores dijese esto: “Claro que es falso, puesto que esas palabras no tienen nada que ver con el Jesús que se nos ha venido presentando”, sino esto otro: “Sí, Jesús dijo algo sobre destruir el templo, pero no del modo en que afirman los testigos”.

3) Para Marcos, por tanto, la falsedad se halla en un aspecto concreto de la declaración atribuida a Jesús en 14,58. Pero cabe preguntarse si los testigos tuercen las palabras de Jesús o sólo ofrecen una interpretación inadecuada (y algunos autores entienden en este sentido *isos* en 14,29: sus interpretaciones de esas palabras no eran acordes). Tal opinión —declaración correcta, interpretación inadecuada— ya la sostenía Jerónimo y es probablemente la más común entre los especialistas (véase, p. ej. Gnllka, *Markus* II, 280). Ahora bien, Marcos no nos indica en absoluto cómo entenderían la declaración los testigos ni ofrece la menor pista para distinguir entre la interpretación de ellos y una interpretación correcta. A mi juicio es preciso seguir el más dificultoso procedimiento de ver si la declaración está expresada torcidamente, que es lo que Marcos parece decir. Puesto que ni Mateo ni Juan califican de falsa su correspondiente declaración, la atención se centra en aquello en que la formulación marcana difiere de las de ellos.

a) Sólo en Marcos se atribuye a Jesús haber dicho: “Yo [*egō*] destruiré”. En Jn 2,19, la destrucción del santuario es atribuida a “los judíos”, mientras que Jn 11,48 menciona la posibilidad de que los romanos destruyan a los judíos el santo lugar. Por su parte, Mc 13,2 trata el cercano arrasamiento de los edificios del templo como una acción divina. Es posible, por tanto, que los testigos mintiesen con respecto a la intención de Jesús, convirtiéndolo en agente de la destrucción. Pero es dudoso que pueda consistir simplemente en esto la falsedad. En el *Evangelio de Tomás*, 71 (Nag Hammadi II.2.45,34-35) dice Jesús: “Yo destruiré esta casa, y nadie podrá reconstruirla”. Si la frase hace referencia al templo, algunos cristianos de los primeros tiempos no veían inadecuado atribuir a Jesús tal auto-

<sup>28</sup> Los antiguos escribas veían la estrecha conexión existente entre 13,2 y 14,58; los códices Bezae y Washingtonensis, la VL y la chipriota tienen al final de Mc 13,2 “... derruido, y en tres días otro *se levantará* sin [intervención de] manos”.

<sup>29</sup> Véase W. L. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree* (JSNTSup 1; Sheffield: JSOT, 1980). En la p. 238 considera la acción de Jesús contra la higuera como “un signo proléptico que prefigura la destrucción del culto del templo”.



ría<sup>30</sup>. Marcos describe en 11,15-17 una acción personal y violenta de Jesús en el templo para corregir ciertos abusos, por lo cual no lo imagina manteniendo una actitud inhibida. Como he explicado, dentro del marco interpretativo de la purificación del templo, el Jesús marciano maldice la higuera y ésta se seca, en una acción probablemente anunciadora de condena y subsiguiente destrucción. Luego está la rasgadura del velo del santuario en Mc 15,38 como reacción de Dios por lo que han hecho a su Hijo (15,39). Jesús no rasga el velo; pero quien es él y lo que ha hecho forman hasta tal punto parte de la escena que interpretarla como una consecuencia de ese “yo destruiré” sería más inexacto que falso. Además, volviendo a la parte testifical del proceso, Mateo, que cambia la formulación marciana y elimina la indicación de falsedad, deja a Jesús como agente: “Yo puedo destruir”. Por otra parte, Mateo (27,39-40) conserva la burla de los que pasan junto a Jesús en la cruz, comentario que lo señala como el agente, el destructor del santuario.

b) Otro aspecto único de la forma marciana de la declaración, que ha servido de asidero a muchos intérpretes, es la distinción entre dos diferentes santuarios: uno *cheiropoētos* (hecho por manos) y el otro *acheiropoētos* (no hecho por manos). Ya he expresado mi opinión de que esto es claramente una interpretación que debió de ser añadida durante la evolución del dicho en un ámbito de lengua griega y que no figura en la burla de Mc 15,29. Algunos han encontrado la solución al problema de la falsedad en esta adición, pero por un camino que va casi en dirección opuesta al que nosotros hemos seguido. Juel, Vielhauer y otros barajan la idea de que la declaración sobre la destrucción y construcción del santuario era falsa *sin* esos adjetivos (i. e., tal como aparece formulada en la burla de 15,29) y que Marcos los incluyó para que sus lectores pudieran interpretar adecuadamente la declaración. Los dos adjetivos tendrían, por tanto, la función de neutralizar la falsedad. Esta idea tropieza con objeciones nada baladíes. Convierte a Marcos en un malísimo pedagogo. Éste ha reelaborado una declaración falsa, volviéndola verdadera; y, pese a ello, la

<sup>30</sup> Pero Gaston (*No Stone*, 153) cree que el autor gnóstico de este evangelio se está refiriendo al cuerpo como la prisión del alma. Quispel (“Gospel”, 197-99), juzgando imposible que la forma en que *Tomás* presenta el dicho derive de Marcos/Mateo, donde la declaración es atribuida a falsos testigos, le asigna un origen judeocristiano. Reflejos de él cree percibir en el empleo de “esta casa” para aludir al templo y en la aseveración de que nadie la reconstruirá. Quispel cree que, originalmente, el dicho en la forma de *Tomás* significaba que Dios sería el agente de destrucción, por haber utilizado la primera persona, como Jr 7,14: “Yo haré con esta casa... como hice con Siló”. De este modo, parte de la inculpación habría sido el atrevimiento de Jesús de hablar por Dios.

califica de falsa y encima habla de discordancia en los testimonios. En segundo lugar, Mateo y Juan, que consideran verdadera la declaración, ¡prescinden de los adjetivos! Estos argumentos casi sugieren lo opuesto: la declaración es falsa por la presencia de los adjetivos. Pero ¿acaso no hemos visto que son probablemente interpretación cristiana? Entonces, ¿cómo pueden ser falsos?

### La declaración sobre el santuario, verdadera y falsa de varios modos

Obviamente, es hora de intentar dar respuesta al problema representado por Mc 14,57-59; una respuesta que acaso no lo resuelva todo, pero que al menos ponga de manifiesto los factores que necesariamente entran en una solución. Voy a enumerar las razones por las que, *a priori*, hay que dar por supuesto que la *tradición cristiana* contenía una declaración de Jesús sobre el tema de la destrucción y reconstrucción del santuario<sup>31</sup>. Si Marcos tacha la declaración de falsa, es claro que antes había sido expresada esa opinión al menos en lo básico. Jn 2,19 podría ser un testimonio independiente de la declaración. (El dicho Q de Lc 13,35/Mt 23,38-39 contrasta la casa de Dios desierta con un regreso real de Jesús; lo cual muestra que la idea se encontraba en la tradición.) Considerando declaraciones similares procedentes de la tradición en las que hay un elemento de futuro (relativo al reino, al Hijo del hombre o al fin de los tiempos) encontramos que la imprecisión de Jesús con respecto al futuro solía dejar desconcertados tanto a sus seguidores como a sus adversarios. (Un desconcierto que alcanza incluso a los especialistas modernos cuando se enfrentan con pasajes como Mc 9,1; 13,30.32; 14,62; Mt 10,23, y Jn 21,22.) Por consiguiente, la cuestión de qué significado tenía para el culto y el santuario judío ese anuncio de destrucción pudo ser objeto de debate durante décadas entre judíos que no creían en Jesús y judíos que creían en él y también entre sus seguidores. El libro de los Hechos de los Apóstoles describe la hostilidad de los dirigentes judíos contra Esteban y Pablo centrada en asuntos del templo. También en Hechos (2,46; 3,1) vemos que entre los cristianos hay algunos que van al templo para las horas de oración y sacrificio, aun cuando se oye a Esteban decir que el Altísimo no habita en una casa como ésa hecha por manos de hombre (7,48). Luego están las impugnaciones radicales en Hebreos y Juan de la validez actual del culto practicado por sacerdotes levíticos o en Jerusalén.

<sup>31</sup> Una vez más reservo para el ANÁLISIS la cuestión de si, verosíblemente, hizo Jesús tal declaración.

Dado ese estado de cosas, no es sorprendente encontrar una declaración de Jesús sobre destrucción y reconstrucción del santuario tratada como oficial en algunos documentos (Mateo, Juan) y como falsa en otros (Marcos, Hechos). Mucho dependía de cómo era entendida y expresada; además, las actitudes pudieron cambiar al sumarse un creciente número de gentiles a los seguidores de Jesús, al ser destruido el templo de Jerusalén, etc. Weeden ("Cross", 123-29) y Lührmann ("Markus 14", 466-69) opinan que Marcos consideraba falsa la declaración sobre el santuario, tal como la recoge en 14,58, por el modo en que la empleaban otros cristianos; por ejemplo, los que esperaban que Jesús construyese un templo no hecho por manos humanas sino mediante un poder milagroso (Weeden: Jesús visto como hombre divino), o quienes conectaban la parusía con la caída de Jerusalén (Lührmann: ya desvinculadas en Mc 13). Aunque el enfoque es bastante convincente en líneas generales, el intento de interpretar la declaración sobre el santuario tan sólo desde dentro del cristianismo convierte el contexto marcado de oposición judía a Jesús en una simple transparencia, a través de la cual contemplar el debate eclesial. Pero, en el RP, la pugna entre Jesús y las autoridades judías es, a mi juicio, un tema demasiado esencial como para que desaparezca por completo, sobre todo cuando tenemos pruebas de que los judíos que no creían en Jesús continuaron enfrentados a los cristianos por cuestiones del templo a lo largo del siglo I, e incluso después. Tan importante como Mc 14,58 para conocer la perspectiva del evangelista es 15,29, donde los transeúntes incrédulos se mofan de Jesús como pretendido destructor y constructor del templo, sin especificaciones relativas a la intervención de "manos". Si es verosímil que los cristianos (y los judíos) desarrollasen falsas interpretaciones de la declaración sobre el santuario, no lo es menos que los judíos zahiriesen a los cristianos presentando como disparatadas las afirmaciones de su maestro. Marcos, por tanto, no nos estaría ofreciendo una transparencia, sino una descripción de la falta de fe en Jesús por parte de los judíos, descripción que tiene también sentido en una situación en que la fe de algunos cristianos dejaba que desear (puesto que distorsionaban sus palabras).

Podría ser útil ilustrar el sentido de continuidad —a través de situaciones diversas— que propongo para interpretar esta declaración no sólo en Marcos, sino también en los otros evangelios. 1) Empezamos por suponer que Jesús hizo *en vida* un anuncio-advertencia sobre la destrucción y sustitución del santuario. Tal anuncio podría haber correspondido a una actitud similar a la de Jeremías (atestiguada en otros lugares, en la tradición), agudizada por un sentimiento de perentoriedad ante la inminente llegada del reino. Los jerosolimitanos que desconfiaban de las figuras religiosas rurales bien pudieron ver en tal proclamación un peligroso fanatismo apocalíptico. Si Jesús había incluido en su anuncio una indicación de breve-

dad ("en tres días", en sentido figurado), pudo haber sido objeto de burla así como fuente de alarma. La declaración de Jesús es ridiculizada en Mc 15,29, tomando los tres días en sentido literal, y lo mismo sucede en Jn 2,20, donde además se le recuerda que Herodes tardó cuarenta y seis años en la reconstrucción. El panorama que estoy presentando aquí no habría resultado extraño a los palestinos del siglo I. Josefo (*Ant.* 20.8.6; §169-70) describe a un profeta que en los años cincuenta llegó a Jerusalén procedente de Egipto, y que desde el monte de los Olivos creía poder derribar con una orden los muros de la ciudad: el procurador envió tropas contra él. Nuevamente Josefo (*Guerra* 6.5.3; §300-9) refiere que, en el decenio siguiente, el profeta apocalíptico Jesús hijo de Ananías anunció la inminente destrucción del santuario de Jerusalén: las autoridades judías trataron de que lo ejecutaran los romanos.

2) Ampliemos ahora el foco y consideremos el período comprendido entre los años 30/33 y 70, es decir, entre la muerte de Jesús y la destrucción del templo de Jerusalén. Los cristianos debieron de esforzarse por hallar el significado de la declaración sobre el santuario, puesto que, tras la muerte y resurrección de Jesús, el santuario del templo seguía en pie. (Durante el mismo período debieron de luchar también con otros dichos escatológicos atribuidos a Jesús como el que anuncia que "no pasará esta generación sin que todas esas cosas sucedan".) ¿Cómo podían responder ellos a los judíos incrédulos que, si habían oído la declaración, apuntarían con el dedo hacia los edificios del templo aún en su magnificencia? Para darles respuesta, un medio habría sido buscar incidentes que sirvieran como augurios de que pronto sería destruido el templo<sup>32</sup>. Mt 27,51-52 une a la rasgadura del velo un terremoto, resquebrajamiento de rocas y apertura de sepulcros; supuestamente, todo esto anunciaba la llegada del tiempo final. Por último, Jesús el Mesías mostraría su poder destruyendo el santuario de Dios y construyéndolo de nuevo. De modo más radical, Marcos 15,29 ve probablemente la rasgadura del velo como señal de que, *desde ese momento*, el santuario ha dejado de tener significado en la historia de la salvación. Aunque el templo siguió en pie, el santuario fue destruido: ya no era el lugar sagrado, puesto que había sido abandonado por Dios<sup>33</sup>. Incluso los que

<sup>32</sup> Al tratar sobre la rasgadura del velo del santuario en Mc 15,38 (§43), mencionaré los sucesos extraños que Josefo veía como presagios y anticipos de la destrucción del templo en 70 d. C.

<sup>33</sup> Otro enfoque habría sido reinterpretar la declaración de Jesús dando otro sentido a la palabra *santuario*: no el edificio jerosolimitano sino el cuerpo mismo de Jesús. Este santuario corporal fue destruido por "los judíos" y levantado (resucitado) en tres días, tal como había dicho Jesús. Tal es la interpretación ofrecida en Jn 2,21-22, donde la declaración deviene una predicción simbólica de la pasión.

esperaban la destrucción literal del santuario debieron de empezar por entonces a entender de otro modo lo que iba a sustituirlo; por ejemplo, un tabernáculo celestial o la comunidad cristiana, interpretaciones que han dejado huella en el pensamiento neotestamentario. Al mismo tiempo, a causa del desarrollo de la cristología, donde la proximidad del Señor resucitado al Padre se hizo cada vez más manifiesta, empezó a desaparecer la vaguedad sobre la autoría existente en la primera forma de la declaración de Jesús, pasando quizá de “destruido” y “construido” a “yo destruiré” y “yo construiré”<sup>34</sup>. No obstante, el NT presenta también a otros (judíos, romanos, Dios) como agentes en la declaración sobre la destrucción del templo o santuario. Otro tipo de cambio debió de ocurrir cuando algunos creyentes en Jesús se volvieron más hostiles hacia el culto y los sacerdotes judíos. La osadía mostrada al afirmar que el Altísimo no habita en un lugar como el templo, una casa hecha por manos (reflejando una expresión del AT para designar los inútiles ídolos hechos por los hombres) podría haber llevado, en la mente de Lucas, a acusar falsamente a Esteban de que esperaba ver cumplida la amenaza de Jesús de destruir el santo lugar; una declaración a la que se da un carácter todavía más polémico (y, por tanto, se falsea) suprimiendo el aspecto positivo de la reconstrucción.

3) Por último, pasemos a considerar el período subsiguiente a la destrucción del templo en 70 d. C., época en la que, muy probablemente, fueron escritos los tres evangelios canónicos. Los cristianos que entendían el dicho como una referencia literal a la destrucción del santuario de Jerusalén podían sentir que tenían razón, porque en su fe quizá veían la cruz de Jesús detrás de las águilas romanas del ejército de Tito. Esto era para ellos la aplicación, al fin, del castigo de Dios por lo que se había hecho a su Hijo<sup>35</sup>. Algunos cristianos esperaban todavía la construcción de un nuevo templo material en condiciones de albergar a Dios. Por eso el autor de Hebreos cree necesario desacreditar la idea de un tabernáculo terreno; también Ireneo (*Ad. Haer.* 1.26.2) y Jerónimo (*In Isa.* 13, sobre 49,14; CC 73A.543) atestiguan la existencia de un anhelo permanente por el templo de Jerusalén entre los cristianos judíos. Pero, seguramente, la mayor parte de los cristianos concebían el santuario por reconstruir como diferente del anterior, interpretándolo en un sentido no literal sino simbólico. Variaba, eso sí, la idea de este nuevo santuario, que podía ser ya una realidad (la comunidad cristiana o el cuerpo resucitado de Cristo) o estar próximo a ser-

<sup>34</sup> Una evolución similar se percibe a menudo en declaraciones sobre la resurrección: de “Jesús fue resucitado” se pasó a “Jesús resucitó”. Éste es un cambio registrado no en un simple sentido cronológico, sino en la frecuencia de uso.

<sup>35</sup> Sobre la continuación de este castigo en el cristianismo primitivo, cf. Justino, *Diálogo* 108; Orígenes, *Contra Celso* 1.47; 4.22.

lo (un tabernáculo bajado del cielo como parte del fin del mundo). Muchos judíos argüirían que la destrucción de Jerusalén era producto de la brutalidad romana y del fanatismo judío. Josefo (*Ant.* 20.8.5; §166), tras describir las profanaciones y crímenes ocurridos en Jerusalén en los años sesenta, declara: “Creo que, por esta razón, harto de la impiedad de sus habitantes, Dios mismo volvió la espalda a nuestra ciudad y, no encontrando ya en el templo la pureza de una casa digna de Él, envió a los romanos contra nosotros y un fuego purificador contra la ciudad”. Al igual que tras la destrucción debida a Babilonia, los judíos oraban ahora por la reconstrucción física del templo en el lugar donde se alzaba. Simon (“Retour”, 247-48) apunta hacia *Shemoneh Esreh* 14, con su plegaria para que Dios regrese y habite en la ciudad que será construida como una edificación perdurable, y la compara con la invocación cristiana *Maranatha* o “Ven, Señor Jesús” (Ap 22,30). Luego expresa su opinión de que, cuando a los judíos se les recordase la “profecía” de Jesús, ridiculizarían la idea de que él había sido la causa de la destrucción y se mostrarían confiados en que, una vez reconstruido el templo, quedaría en nada su arrogancia. Es interesante señalar que uno de los medios con que el emperador Julián el Apóstata intentaba desacreditar el cristianismo era reconstruir el templo judío.

A la vista de todo ese muestrario de interpretaciones y argumentos en oposición al dicho sobre el santuario, ¿cómo debemos interpretar a Marcos? Seguramente escribió contra la ironía de los incrédulos, tipificada por los transeúntes de 15,29, que trataban a Jesús como un pobre charlatán. Pero hay también indicios de que rechazaba toda suerte de interpretación cristiana que viese la destrucción del templo de Jerusalén como señal de que Jesús iba a actuar inmediatamente, construyendo otro no hecho por manos de hombre. En 13,2, Jesús predice que los edificios del templo serán derruidos, no dejando piedra sobre piedra. Pero cuando en 13,4 se le pregunta cuándo sucederá eso y cuál será la señal de que todo lo anunciado va a cumplirse, Jesús hace una distinción. En 13,5-23 describe apocalípticamente las cosas que precederán y rodearán el establecimiento de la abominación de la desolación donde no debe (13,14: referencia a la profanación del templo, expresada en un lenguaje característico de Daniel); pero esto no es el fin, porque todavía ha de pasar más tiempo hasta que el Hijo del hombre venga entre nubes (13,26), un período que Marcos describe de manera simbólica en 13,24-37. Dice específicamente que el Hijo no sabe nada de tal día y hora (13,32). Esto funciona como advertencia contra una serie de falsos mesías y profetas que se presentarán en su nombre y tratarán de extraviar al pueblo (13,5-6.21-22). Lührmann (“Markus 14”, 466-68) invoca esta contingencia para proponer la idea de que una declaración como “yo destruiré este santuario hecho por manos y en tres días construiré otro no hecho por manos” podría haber servido de texto de apoyo para los falsos profetas.

También algunas sugerencias de Vögtle ("Markinische", 373-75) merecen ser tenidas en cuenta cuando pasamos a considerar Mc 15,37-39 como indicio de lo que piensa Marcos sobre la destrucción y sustitución del santuario. Al morir Jesús en la cruz, Dios rasga el velo del santuario e induce a un centurión romano a confesar que Jesús es el hijo de Dios. Tal es el modo en que Marcos interpreta "construiré": el poder de Jesús para hacerlo reside en su muerte. El suyo no es el poder de un falso mesías que realiza señales y prodigios (13,22), sino el poder de la cruz. Habiendo bebido la copa y superado la hora, Cristo crucificado comparte el poder de Dios para disipar la incredulidad y generar fe. Lo que sustituye al santuario vacío de Jerusalén como lugar santo de Dios es una comunidad formada por creyentes como el centurión, cuya sincera confesión de que Jesús es el Hijo de Dios surge de haber comprendido su muerte en la cruz; una comunidad dispuesta a tomar la cruz y seguir a Jesús. Quienes piensan que la venida del reino y la erección del santuario se producirán simplemente como consecuencia de la destrucción del templo de Jerusalén no han entendido que también ellos han de sufrir antes de que todas estas cosas sucedan, que también ellos han de pasar por tribulaciones (13,24). La acción de Dios no es automática de ningún modo que evite tener que beber la copa que Jesús bebió, una copa bebida hasta las heces en la cruz.

La interpretación recién expuesta concuerda con lo que indican el texto y el pensamiento marcano tenido por genuino<sup>36</sup>. Sin embargo, llegados a este punto del evangelio de Marcos, no debemos adelantar en exceso lo que él mostrará ser la verdad sobre la destrucción y construcción del santuario. En 14,58 se pretende hacer ver a los lectores la profunda hostilidad hacia Jesús reflejada en ese falso testimonio que lo hace parecer un fanático apocalíptico.

Mateo es el único evangelista restante que ofrece el dicho sobre el santuario en su RP; pero ha simplificado la declaración y el contexto que tomó de Marcos, quizá porque le pareció 14,57-58 tan difícil como lo encuentran los intérpretes modernos. La declaración, que en Mateo se convierte en una clara afirmación de poder ("Yo puedo destruir el santuario de Dios, y en tres días (lo) construiré"), es atribuida a Jesús sin la menor indicación de que sea falsa. Que Jesús haya hecho tal declaración induce a intervenir al sumo sacerdote, Caifás, intervención de la que nos ocuparemos en el COMENTARIO de la sección siguiente (§21).

<sup>36</sup> Otras interpretaciones, p. ej., que Marcos rechazaba totalmente cualquier santuario escatológico, aun siendo posibles, van más allá de los datos de que se dispone.

## ANÁLISIS

Dos cuestiones principales deben ser examinadas en relación con el proceso/interrogatorio de Jesús por las autoridades judías anterior a su entrega a los romanos. Ante todo está el problema de la *composición* de los relatos evangélicos. Sin embargo, prefiero reservar la discusión de las numerosas tesis sobre la composición hasta haber comentado todo el proceso/interrogatorio, por lo cual aparecerá más adelante, en un ANÁLISIS que constituirá una sección aparte (§24). Vamos a tratar primero, por tanto, sobre la cuestión de la *historicidad*. En el ANÁLISIS de cada una de las cuatro partes en que he dividido las actuaciones legales en el sanedrín (§20-23) abordaré cuestiones históricas pertinentes al material examinado en ellas. Así pues, en este ANÁLISIS de la parte 1ª, el asunto de que vamos a ocuparnos es la historicidad de lo atribuido a Jesús en relación con el templo/santuario.

Antes, al estudiar Mc 14,58 y par., vimos que, con formulaciones distintas, los diferentes evangelistas conservan el dicho atribuido a Jesús sobre la destrucción y reconstrucción del santuario, y que esa declaración es juzgada un falso testimonio en Marcos y Hechos. Tratando de considerar tal situación desde el punto de vista de lo que los evangelistas pudieron dar a entender a sus lectores, he utilizado en el COMENTARIO datos neotestamentarios correspondientes a tres períodos (pre-30, 30-70 y post-70 d. C.), para saber cómo *podrían haber* entendido los seguidores y los adversarios de Jesús la declaración sobre la destrucción y reconstrucción del santuario. Ese esfuerzo ha mostrado que los diferentes modos de entenderla no excluyen la posibilidad de que, en algún momento de su vida, Jesús hubiese pronunciado una advertencia profética de que el santuario iba a ser destruido y reemplazado. Es importante insistir aquí en la palabra "santuario", porque no hay conocimiento de que Jesús se refiriese a la sustitución de todo el templo. Además voy a hablar de "el" santuario, porque, aunque Marcos indica que el santuario nuevo será de género distinto, coincido con Hooker ("Tradition", 17) en que tal distinción no se remonta al tiempo de Jesús. Al final, quizá resulte imposible determinar con certeza si Jesús hizo esa declaración y en qué precisa forma<sup>37</sup>. Pero es útil

<sup>37</sup> Muchos especialistas opinan que, en lo sustancial, el dicho procede de Jesús; pero, para otros, Mc 57-59 es totalmente una creación marcana. Bultmann cree que el dicho es secundario, aun cuando pueda ser premarcano. A juicio de Lührmann ("Markus 14", 466), difícilmente se puede reconstruir el original subyacente a Mc 14,58 y Jn 2,19 o decir que se remonta a Jesús. Lohmeyer y Donahue señalan que la primera parte del dicho sobre el santuario (destrucción) está mejor atestiguada que la segunda (reconstrucción: ausente de Hechos), y Gaston cree que la parte relativa a la

probar brevemente si una advertencia de Jesús de que, si no se escuchaba su proclamación del reino, el santuario sería destruido y sustituido por algo más grato a Dios<sup>38</sup> es concordante con otras actitudes suyas atestiguadas en la tradición.

Podemos empezar con la acción, atribuida a Jesús en los cuatro evangelios, de purificar el templo en el sentido de impedir el comercio en su recinto<sup>39</sup>. Si la consideramos como una acción histórica<sup>40</sup>, lo que tiene de esperanza subyacente de reforma ¿no entra en conflicto con la idea de que el templo o su santuario ha de ser destruido? ¿Quería Jesús un culto purificado, o una sustitución total del templo? (De hecho, según especifica Mc 11,17, más que una purificación: no simplemente una “casa de oración”, sino una casa “para todas las naciones” [Is 56,7].) Según todos los indicios, la actitud de Jesús hacia el templo no tenía nada que ver con la de los esenios, que contaban con todo un programa relativo a cuestiones de estirpe sacerdotal, sacrificios, criterios de admisión, etc. Jesús no era de Jerusalén ni pertenecía a la clase sacerdotal, por lo cual no tenía un interés personal en la perduración material del templo como medio de vida. Los evangelistas entendieron la hostilidad de Jesús hacia el templo, cuando la manifestaba, como similar a la de los profetas antiguos, puesto que citan Jr 7,11

destrucción surgió con Esteban. Pero, desde el punto de vista de la crítica de las formas, el esquema bipartito y antitético sobre el que se asienta el dicho en Marcos y Juan reúne características que permiten considerarlo antiguo. Véase la n. 48, *infra*, sobre quienes consideran la oposición de Jesús al templo como el factor fundamental del antagonismo del sanedrín con respecto a él.

<sup>38</sup> No intentaré especificar el agente destructor (Dios, Jesús, las autoridades sacerdotales) ni lo que sustituirá al santuario destruido (un nuevo santuario, un lugar de culto celestial, una comunidad de creyentes, etc.). Dado el pensamiento israelita sobre la presencia de Dios entre el pueblo de la alianza, seguramente habría alguna idea de sustitución, cualquiera que fuera su género. Esto se revela cierto incluso en la perspectiva radical de Jn 4,21-24, donde se anuncia que ya no se rendirá culto al Padre en el monte Garizín ni en Jerusalén, sino en espíritu y en verdad.

<sup>39</sup> Empleo el término “purificar”, aun respetando la idea de W. W. Watty, “Jesus and the Temple – Cleansing or Cursing?”, *Exp Tim* 93 (1981-82) 235-39, quien opina que, hasta históricamente, ésta fue una acción simbólica que apuntaba a la destrucción del templo.

<sup>40</sup> Theissen (“Tempelweissagung”) ofrece un contexto para aceptar como históricas las acciones (y palabras) de Jesús contra el templo. Pero dentro el NT hay discordancias que presentan problemas a este respecto. Jn 2,13-17 sitúa la purificación en los comienzos del ministerio público; los sinópticos (Mc 11,15-17; Mt 21,12-13; Lc 19,45-46), en los últimos días. Véase *BGJI*, 117-19 con respecto a las distintas ubicaciones temporales preferidas por distintos especialistas y por qué, así como sobre qué versión es más original. ¿Se permitía la entrada de bueyes y ovejas en el recinto del templo? ¿No eran necesarias las monedas para un mantenimiento continuo de las ofrendas sacrificiales?

y Zac 14,21 sobre la pureza que debe reinar allí. Pero no olvidan que los profetas que trataban de purificar el templo podían llegar a predecir su destrucción si no se corregían los abusos denunciados (Jr 7,14; 26,6.9; véase también Miq 3,12).

La lectura de Marcos deja la impresión de que el desencanto de Jesús con el templo era acumulativo<sup>41</sup>. En 11,11, lo primero que hace Jesús al llegar a Jerusalén es visitar e inspeccionar el recinto del templo. Vuelve al día siguiente e, indignado por la actividad mercantil que allí se desarrolla, intenta ponerle fin (11,15-17). Pero habla del templo como de la casa de Dios. Theissen (“Tempelweissagung”, 146-47) señala que, en general, la actitud de Jesús es perfectamente verosímil, situada en su contexto histórico. La población rural sentía una gran veneración por el templo, del que tenía una visión idealizada. Cuando el emperador Calígula quiso que se erigiese una estatua suya en el templo, los aldeanos dejaron sus campos, aunque era época de sementera, y se fueron a protestar (Josefo *Ant.* 18.8.3; §272). En cuanto a Jesús, la reacción inmediata de los jefes de los sacerdotes y los escribas es buscar el modo de acabar con él (Mc 11,18; cf. Jr 26,8): obviamente, en la actuación de Jesús ven una crítica de cómo administran la casa de Dios<sup>42</sup>. Marcos interpreta todo esto con la alegoría de la higuera, relato con el que flanquea la purificación del templo. Antes de llegar a Jerusalén y entrar en el templo, Jesús había buscado fruto en la higuera, pero ésta no tenía ninguno (11,12-14); después de la reacción de las autoridades, la higuera aparece seca (11,20-21). Sólo cuando se encuentra ante una obstinada incapacidad para la reforma dice Jesús (13,1-2) que no quedará piedra sobre piedra de las grandiosas construcciones del templo<sup>43</sup>.

En esta evolución entran, naturalmente, considerables elementos de teología marcana; pero conviene señalar que, en material exclusivo de Lucas, hay una gradación ascendente similar en lo relativo a la destrucción de

<sup>41</sup> Así McElvey, *New*, 70. Hooker (“Traditions”, 17-18) también se mueve en esta dirección cuando arguye, contra la opinión de E. P. Sanders, que Jesús no quería en principio la destrucción del templo, sino que sirviera a los fines de Dios. C. A. Evans, “Jesus”, rechaza con sólidos argumentos la posición de Sanders.

<sup>42</sup> En el ANÁLISIS de §23 veremos que las autoridades de Jerusalén reaccionaron violentamente ante lo que consideraban ataques al templo.

<sup>43</sup> Hay un considerable debate sobre la relación entre Mc 13,2 y 14,58. Muchos estudiosos opinan que la sustancia de ambos textos es premarcana. Para Dupont (“Il n'en sera”, 304-6), la ubicación de 13,2 procede del mismo Marcos. Pesch pensaba anteriormente que 13,2 era una composición marcana basada en 14,58. Bultmann, Grundmann y Nineham se cuentan entre los muchos que creen lo contrario, dando prioridad a 13,2. Lambrecht considera 13,2 secundario con respecto a Jn 2,19, y Hartmann que es secundario con respecto a Lc 19,44.

Jerusalén<sup>44</sup>, que incluía la destrucción del templo. De recién nacido, Jesús es presentado en el templo, y lo visita a la edad de doce años: todo en obediencia a la Ley. El templo es para él un lugar peculiarmente relacionado con su Padre (Lc 2,49). Ciertamente, pues, no hay nada en la vida anterior de Jesús que lo lleve a emprender su ministerio con una actitud hostil hacia el templo. Tanto es así que el tema del castigo no empieza a aparecer hasta que vuelve el rostro hacia Jerusalén durante el gran viaje (9,51-19,27). En 13,31-35 apostrofa a esa ciudad en el lenguaje de los oráculos proféticos contra las naciones; pero el destino de ella todavía no está sellado. Ya cerca de Jerusalén, pronuncia una parábola en la que se amenaza con quitar a un siervo improductivo lo que ha recibido y se advierte de que los enemigos del rey serán aniquilados (19,11-27). Más cerca aún de la ciudad (19,41-44: material de la fuente especial de Lucas), Jesús todavía ansía que Jerusalén sea capaz de escuchar; pero acompaña esas palabras anhelantes con un oráculo de destrucción inminente. A este pasaje lucano sigue la purificación del templo y la reacción hostil de los jefes de los sacerdotes, los escribas y los hombres principales del pueblo (19,45-48). Luego, en una redacción lucana de (21,20-24) de Marcos, encontramos un claro anuncio de catástrofe: días de castigo en los que se cumplirá lo que está escrito. El mismo tema se encuentra después en el camino de la cruz (23,27-31). Así pues, los evangelistas no veían contradicción entre una acción orientada a purificar el templo y una amenaza apocalíptica de destrucción del santuario<sup>45</sup>. Este cambio hacia una visión más sombría es comparable a la actitud que encontramos en las parábolas sobre una oportunidad ofrecida y rechazada (banquete, viñadores, etc.).

No existen serios obstáculos para aceptar como verosímil que Jesús hiciera una declaración sobre la destrucción del santuario, y podemos señalar factores positivos que apoyan esa verosimilitud. Los varios testimonios neotestamentarios con diversas formulaciones indican que el dicho existía seguramente antes de 70 d. C. (también opina así Sanders, *Jesus*, 74): es difícil concebir que los cristianos inventasen una predicción concerniente a la destrucción y reconstrucción por Jesús del santuario cuando él ya ha-

<sup>44</sup> Giblin (*Destruction*) lo ha demostrado cuidadosamente; véase también Neyrey, "Jesus".

<sup>45</sup> La visión de Juan es diferente, puesto que la purificación del templo, situada en un momento anterior de la narración, es más violenta y va acompañada de la declaración sobre la destrucción del santuario. Tal circunstancia da la impresión de que, desde el mismo comienzo de su ministerio, Jesús amenazó con la destrucción, lo cual invalida las objeciones a la autenticidad de la declaración sobre el santuario basadas en su inconformidad con actitudes anteriores. Pero, probablemente, la narración de Juan refleja la ruptura radical de la comunidad joánica con la sinagoga, y por eso Jesús expresa desde el principio un mensaje de incompatibilidad.

bía muerto y el templo seguía aún intacto<sup>46</sup>. Probablemente, las diferentes formulaciones que se han conservado ("yo destruiré...", "yo puedo destruir...", "destruid..."), más que creaciones libres, son intentos cristianos de expresar de otro modo una embarazosa declaración de Jesús. El hecho de que Marcos, Mateo y Hechos pongan el dicho sobre la destrucción del santuario (santo lugar) en labios de enemigos de Jesús parece rechazar un origen cristiano. Además es claro que, que si Jesús pasó algún tiempo en Jerusalén, difícilmente pudo haberse desentendido del templo. En cierto sentido, el segundo templo (515 a. C.-70 d. C.) era más importante que el primero, puesto que no había una monarquía davídica ni un palacio que compitiera con él como centro visible de Jerusalén e incluso del judaísmo. En Esdras y Nehemías, en los libros primero y segundo de los Macabeos o en Josefo, el templo, los sacerdotes y el culto constituyen uno de los focos principales de la narración. Jesús, que hizo comentarios tan incisivos acerca de las actitudes religiosas de sus contemporáneos, por fuerza hubo de reflexionar sobre si lo que veía en el templo tenía validez para su concepción del reino de Dios<sup>47</sup>. Me sumo, pues, a quienes consideran muy probable que Jesús hablase sobre la próxima destrucción y reconstrucción del santuario.

Aunque es probable que Jesús realizase una acción profética espectacular contra usos indebidos del templo y que pronunciase la amenaza profética de que el reino implicaría la destrucción y reconstrucción del santuario, cabe hacerse dos preguntas. Primera: ¿es históricamente verosímil que tal actitud de Jesús, percibida como contraria al templo, contribuyera al deseo de las autoridades de que él muriese? Segunda: ¿fue citado realmente el dicho sobre el santuario durante la actuación contra Jesús en el sanedrín? La verosimilitud de lo primero resulta fácil de valorar. Es casi seguro que los sacerdotes fueron el motor, por parte judía, de los procedimientos finales contra Jesús; y si hubiera que señalar qué molestaba de Jesús a la clase sacerdotal, el elemento más probable sería algo que pudiera ser interpretado como un peligro para el templo/santuario<sup>48</sup>. Numerosos

<sup>46</sup> Theissen ("Tempelweissagung", 144-45) tiene razón al afirmar que esto no es lo que los eruditos llaman un *vaticinium ex eventu*, una predicción después del hecho. Y pone el ejemplo de la reforma del templo de Zorobabel por Herodes el Grande: ¿acaso fue considerada esa obra una destrucción/reconstrucción en vez de una renovación?

<sup>47</sup> S. J. D. Cohen (*From*, 106-7) apunta que el debate sobre el templo fue un factor importante en el judaísmo de la época.

<sup>48</sup> Goguel, Hooker, Simon, Theissen y E. P. Sanders figuran entre los especialistas que ven en la cuestión del templo/santuario la causa principal de que las autoridades desearan la muerte de Jesús. Algunos van más allá de lo que permiten los limitados datos disponibles. Por ejemplo, Watson ("Why Was", 107-9), después de descartar de-

factores teológicos pudieron provocar antipatía en los sacerdotes saduceos hacia Jesús (K. Müller, “Jesus... Sadduzäer”, 9-12): sus ideas sobre la vida futura (Mc 12,18-27) y los ángeles; su rechazo de algunas normas de pureza y su descalificación de la tradición del corbán (Mc 7,1-15); su crítica de los juramentos, especialmente de los basados en el templo y el altar, etc. Algunas de estas posturas no eran privativas de Jesús y estaban también presentes en los debates entre fariseos y saduceos; como mucho podían ser causa de irritación, pero no revestían la suficiente gravedad para que la antipatía o desconfianza hacia Jesús llegasen al punto de generar el deseo de eliminarlo. Otra cuestión era el templo, la institución clave en la vida civil y religiosa de Judea y el tesoro de la nación. Las acciones o amenazas contra él rebasaban el campo teológico para afectar a los ámbitos socioeconómico y político. Unos cambios radicales podían afectar al empleo de las masas en Jerusalén, al medio de vida y poder de los sacerdotes y al orden público, que concernía a los romanos. La inquietud derivada de las amenazas de destrucción bien pudo haberse exacerbado por la inseguridad religiosa y económica sobre aquello con lo que un profeta apocalíptico como Jesús podría sustituir el funcionamiento actual del templo, dado su recelo hacia la riqueza y su énfasis en la total dependencia de Dios. Por tanto, la coincidencia sustancial de Juan, Marcos/Mateo y Hechos en que la cuestión del templo o santo lugar provocó una hostilidad mortal de la jerarquía sacerdotal hacia Jesús hace verdaderamente probable la historicidad de ese dato. Sin embargo, al describir las actuaciones del sanedrín, los evangelios no coinciden en el otro asunto: si el dicho de Jesús fue citado realmente en la sesión del sanedrín, induciendo a los dirigentes jerosolimitanos a promover su muerte. Marcos y Mateo incluyen tal declaración en este punto de sus evangelios; no así Lucas y Juan, por lo cual no hay modo de decidir la cuestión: la aparición del dicho en labios de (falsos) testigos podría ser un recurso para dar fuerza dramática a una declaración expresada en realidad pero no tal como es citada.

Permítaseme concluir este ANÁLISIS con una advertencia. Aun cuando es probable que la cuestión del templo/santuario contribuyera a la decisión de suprimir a Jesús, ese factor es visto en los evangelios a través del filtro de lo que sucedió más tarde en Judea. Debemos tener cuidado, por ejemplo, al juzgar la historicidad del modo en que Juan describe los temores de las autoridades del sanedrín con respecto a Jesús (11,48): “Si le dejamos

---

masiado a la ligera la historicidad de la mayor parte de lo que constituye las referencias evangélicas del proceso judío, propone como histórico lo que no está atestiguado en los evangelios: con sus acciones en el templo y su anuncio de una inminente destrucción y reconstrucción, Jesús provocó un tumulto.

[seguir] así, todos creerán en él. Y vendrán los romanos y nos destruirán el (santo) lugar y la nación”. Desde el establecimiento de la prefectura romana en Judea (6 d. C.) hasta el tiempo de la muerte de Jesús (30/33), Josefo no refiere ningún caso en que el entusiasmo religioso hacia un individuo provoque la intervención de los romanos. (No resulta muy convincente el argumento de que seguramente ocurrían episodios de ese tipo y que el silencio es accidental.) En 31 A y B examinaré la situación política en la época de los romanos y mostraré cómo los líderes carismáticos y falsos profetas de Judea que atrajeron grandes grupos de seguidores y provocaron así la intervención militar romana fueron característicos de *la segunda mitad de la prefectura*, especialmente de los años 44-46<sup>49</sup>. Josefo (*Guerra* 2.15.2; §315-17) refiere cómo en 66 d. C. los más poderosos nobles y jefes de los sacerdotes rogaron al pueblo que no provocara al procurador romano Floro, y cómo más tarde, en el mismo año (2.17.2; §408-10), la negativa del templo de Jerusalén a continuar ofreciendo sacrificios por Roma y el emperador dio origen a la guerra que acabó conduciendo a la destrucción del templo. Así pues, el recuerdo de una amenaza de Jesús contra el santo lugar como posible componente de una ocasión de intervención romana pudo haber sido reformulada en Juan con lenguaje e imágenes de los años cincuenta y sesenta<sup>50</sup>.

Todo esto me sugiere el modesto corolario de lo que realmente tiene un alto grado de probabilidad de ser histórico: algo que Jesús hizo o dijo augurando la destrucción del templo/santuario provocó, al menos en parte, la decisión del sanedrín que condujo a su muerte.

*(La bibliografía para este episodio se encuentra en §17, parte 4ª.)*

---

<sup>49</sup> Se sabe de un caso anterior, acontecido en Samaría en 36 d. C. (por tanto, algunos años después de la muerte de Jesús). Un falso profeta hizo que un grupo numeroso se pusiera en marcha hacia al monte Garizín, sólo para quedar detenido en su camino por las tropas de Pilato. Pero, como consecuencia de esta reacción desmedida, Vitelio, el legado en Siria, destituyó a Pilato y lo mandó de vuelta a Roma (Josefo, *Ant.* 4.1-2; §85-89). La severidad de la medida del legado refuerza la sospecha de que aquel movimiento popular era un fenómeno nuevo, inusitado. Después del año 44 hubo muchos casos similares.

<sup>50</sup> Así Bammel, “Ex illa”, esp. 25. Este minucioso artículo sobre la historicidad de la referencia joánica de la sesión del sanedrín se complica por el frecuente recurso de su autor al documento *Toledoth Yeshu* como verificación.

**Proceso en el sanedrín, parte 2ª:  
Pregunta(s) a Jesús sobre si se considera  
el Mesías, el Hijo de Dios  
(Mc 14,60-61; Mt 26,62-63; Lc 22,67-70a)**

TRADUCCIÓN

MARCOS 14,60-61: <sup>60</sup>Y habiéndose levantado, el sumo sacerdote en medio (de ellos) interrogó a Jesús, diciendo: “¿No tienes nada que responder a lo que éstos atestiguan contra ti?” <sup>61</sup>Pero él siguió callado y no respondió nada. De nuevo el sumo sacerdote lo interrogaba y le dice: “¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?”

MATEO 26,62-63: <sup>62</sup>Y habiéndose levantado, el sumo sacerdote le dijo: “¿No tienes nada que responder a lo que éstos atestiguan contra ti?” <sup>63</sup>Pero Jesús siguió callado. Y el sumo sacerdote le dijo: “Te conjuro por el Dios vivo a que nos digas si eres el Mesías, el Hijo de Dios”.

LUCAS 22,67-70A: [<sup>66</sup>...se reunió la asamblea de los ancianos del pueblo, jefes de los sacerdotes y escribas, y lo llevaron a su sanedrín], <sup>67</sup>diciendo: “Si eres el Mesías, dínoslo”. [Pero él les dijo...] <sup>70a</sup>Pero dijeron todos: “¿Eres, entonces, el Hijo de Dios?”

[JUAN 10,24.36: <sup>24</sup>Entonces los judíos lo rodearon y le decían: “...Si eres el Mesías, dínoslo abiertamente”. (<sup>25</sup>Jesús les respondió...) <sup>36</sup>...“¿Decís vosotros: ‘Blasfemas’, porque dije: ‘Yo soy Hijo de Dios?’”]

[19,7: Los judíos le respondieron (a Pilato): “Nosotros tenemos una ley, y según la ley debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios”.]

COMENTARIO

Continuando nuestro comentario sobre el proceso en el sanedrín, nos encontramos aquí con preguntas “cristológicas” planteadas a Jesús por el



sumo sacerdote en Marcos/Mateo<sup>1</sup> y por los miembros del sanedrín en Lucas. (Juan contiene preguntas cristológicas similares, formuladas a Jesús por “los judíos” durante el ministerio.) En Marcos/Mateo hay una sola pregunta, en la que “Mesías” va acompañado de “Hijo del Bendito/de Dios”. En Lucas (como en Juan) esos títulos, aunque próximos en el texto, se hallan en preguntas separadas por la respuesta (ambivalente) de Jesús sobre su mesianidad. Respecto a las subdivisiones de esta sección, véase las pp. 13 y 14, *supra*. Comenzaremos con una parte de la escena que es privativa de Marcos/Mateo: cuando el sumo sacerdote se levanta y advierte a Jesús que no está respondiendo a los testimonios contra él.

### Intervención del sumo sacerdote; silencio de Jesús (Marcos/Mateo)

En Marcos y Mateo, la acción de ponerse en pie del sumo sacerdote marca un cambio decisivo en las actuaciones legales. Se tiene la impresión de que el proceso queda orientado hacia lo que verdaderamente reviste importancia<sup>2</sup>. Con anterioridad (p. 528) me he referido al tema veterotestamentario de los malos que urden planes y se levantan contra el justo. En la escena marcana del sanedrín, ya vimos a los testigos levantarse contra Jesús (14,57), pero no resultaron eficaces: el sumo sacerdote será más persistente. Jesús fue llevado a su presencia al comienzo (Mc 14,53; Mt 26,57), y ahora él tiene que resolver el asunto. Según Marcos, se sitúa de pie *en medio* de ellos o *ante* ellos, como disponiéndose a hablar a Jesús en nombre de todo el sanedrín<sup>3</sup>. También en Juan desempeña un papel fun-

<sup>1</sup> En Mateo, ese sumo sacerdote ha sido identificado como Caifás, quien también toma la iniciativa en el relato joánico de las actuaciones del sanedrín contra Jesús, de 11,47-53. (Para la traducción del pasaje de Juan, cf. §20 y 23.)

<sup>2</sup> Desde un punto de vista histórico, algunos autores (p. ej., Schumann, “Bemerkungen”, 319) afirman que, si los testimonios sobre la destrucción del santuario no se hubieran revelado falsos y discordes, Jesús habría sido condenado a muerte sin más a causa de ese cargo. Sin embargo, desde la perspectiva literaria, en Marcos/Mateo se tiene la impresión de que, al hacer la pregunta cristológica, el sumo sacerdote abordó el asunto más grave y el que más preocupaba a las autoridades. Es claro que Lucas leyó Marcos en este sentido, porque al referir el proceso en el sanedrín sólo saca a colación la cuestión cristológica. En el proceso romano, donde no hay ninguna referencia al templo/santuario, la pregunta sobre si Jesús es “el rey de los judíos”, que en cierto modo refleja la relativa al Mesías, constituye el punto focal.

<sup>3</sup> Strobel cree que esa posición del sumo sacerdote implica que los miembros del sanedrín están sentados en una sala semicircular, pero Broer (“Prozess”, 87-88) discrepa con razón. Varias veces se encuentran en Josefo personajes que están de pie “en medio” o avanzan hacia tal posición para hablar u orar sin que ello tenga nada que ver con la forma del sitio donde eso sucede: *Vida* 27, §134; *Ant.* 3.1.4; §13; 19.4.4: §261, etc.

damental el sumo sacerdote, tanto en la sesión del sanedrín de 11,47-53 (Caifás) como en el interrogatorio de 18,19-23 (Anás). Aunque la tradición cristiana menciona la participación de otros como los que toman las decisiones, o bien como testigos o guardias, el sumo sacerdote era recordado como el principal adversario de Jesús. (Esto podría ser incluso histórico; pero conviene recordar que es característico de las presentaciones dramáticas enfrentar al protagonista con un antagonista principal; véase, p. ej., Amós y Amasías en Am 7,10-17.) Resulta sorprendente, por tanto, que el “sumo sacerdote” no tenga ningún papel en la versión de las actuaciones judías contra Jesús de Lucas. Al parecer, una vez más, el evangelista ha transferido material al proceso de Esteban de Hch 6,9-7,1ss. Allí, falsos testigos declaran contra Esteban, acusándolo de haber dicho que Jesús de Nazaret destruiría “este santo lugar”. Después de haber visto los sentados en el sanedrín que la cara de Esteban era como la de un ángel, el *sumo sacerdote* dijo: “¿Es esto así?”<sup>4</sup>

En Marcos/Mateo, el sumo sacerdote habla primero de los precedentes testimonios contra Jesús<sup>5</sup>. Marcos se sirve de “contra” (*kata*) para estructurar el proceso. Los jefes de los sacerdotes y todo el sanedrín empiezan en 14,55 buscando testimonio *contra* Jesús a fin de darle muerte; ahora, en un momento intermedio, en 14,60, el sumo sacerdote señala lo que los testigos han declarado *contra* Jesús; la conclusión llegará en 14,64, cuando todos sentencien *contra* él declarándolo culpable, reo de muerte. Al prescindir de “sentenciaron contra”, Mateo (en 26,66) echará a perder la inclusión.

Por lo que respecta a la declaración inicial del sumo sacerdote, los textos de Mc 14,60-61 y Mt 26,62-63a se asemejan bastante, aunque Mateo evita las redundancias de Marcos, con lo que el silencio de Jesús pierde esa intensidad. Pese a la similitud de las formulaciones, la lógica de la secuencia difiere de un evangelio al otro. En Marcos, los testimonios han sido falsos y discordantes desde el principio, por lo cual la pregunta del sumo sacerdote sobre si Jesús tiene algo que responder es un recurso cínico para

<sup>4</sup> El texto occidental de Hch 6,15 acentúa el paralelismo mediante la inserción de “Y habiéndose levantado en medio de ellos” antes del “el sumo sacerdote dijo”. Tanto impresionó este paralelismo a J. R. Harris (*Exp Tim* 39 [1927-28] 456-58) que lo llevó a conjeturar que había desaparecido de Marcos un versículo en el que los miembros del sanedrín miraban la cara de Jesús y la veían como la de un ángel (!).

<sup>5</sup> Lo que dice se puede expresar como una sola pregunta: “¿No tienes nada que responder a lo que éstos atestiguan contra ti?” (mi traducción y las de autores como Lagrange, Lohmeyer y Senior), o como dos preguntas: “¿No tienes nada que responder? ¿Qué es lo que éstos atestiguan contra ti?” Hay una diferencia de sentido, pero no reviste gran importancia; véase BDF 298<sup>a</sup>; 299<sup>a</sup>.

paliar esa situación embarazosa. El enfático silencio del Jesús marcano representa un rechazo despectivo por la baja calidad de la parodia. En Mateo, aunque el primer testimonio era falso, el segundo (26,60b-61) fue prestado por un número legal de testigos y consistía en la revelación de una afirmación de poder por parte de Jesús: “Yo puedo destruir el santuario de Dios, y en tres días (lo) construiré”. Cuando en 26,63a el sumo sacerdote trata de saber si Jesús niega tan extraordinaria declaración, evidentemente interpreta el silencio de Jesús como un asentimiento tácito.

En Mc 14,61 se nos dice que Jesús “siguió callado y no respondió nada”. El griego de este versículo utiliza la voz media clásica, muy rara en el NT pero corriente en contextos legales para la acción de responder (MM, 64). El lenguaje de “no responder nada” o “no responder”, empleado aquí para la falta de cooperación de Jesús con el sumo sacerdote, que le ha preguntado por qué no responde a los testigos, reaparecerá en Mc 15,5 y Mt 27,14, cuando Jesús no coopere con Pilato (quien le preguntará por qué no responde a los muchos cargos presentados contra él); pero el verbo “callar” no se utilizará de nuevo. Lc 23,9 referirá que Jesús no respondió nada a Herodes, que le preguntaba. En Juan, Jesús habla a Anás y a Pilato; pero en un pasaje (19,19) dice: “Jesús no le dio [a Pilato] una respuesta”.

Schreiber (“Schweigen”, 81-83) llama la atención sobre la majestad que muestra Jesús a lo largo del RP marcano. No dirigió la palabra a Judas ni al que con la espada cortó la oreja al sirviente. Su silencio ante el sumo sacerdote y Pilato es, en palabras de Schreiber, “el silencio del juez escatológico antes de pronunciar por fin la sentencia”. Sin ir tan lejos, podemos verlo más bien como desprecio hacia lo que hacen contra él sus enemigos. El Jesús mateano fue mucho más expresivo antes del arresto. En ambos evangelios se tiene la impresión de que Jesús está ya resignado a su destino, sabiendo que cuanto pueda decir a los que le son tan hostiles no cambiará el resultado<sup>6</sup>. Muchos intérpretes ven aquí la influencia en la tradición cristiana de pasajes de los Salmos sobre el justo doliente, que no abría la boca o en cuya boca no había reproches (38,13-15; 39,10; también Lam 3,28-30, donde al silencio se añade el poner la mejilla). En Hch 8,32-35 es aplicado a Jesús parte del pasaje del siervo doliente de Is 53,7 que, en su integridad, dice: “Y a pesar de ser maltratado no abre la boca, como cordero llevado al matadero; como oveja ante sus esquiladores, enmudece y no abre la boca”. Pero hay que tener en cuenta –y así lo subra-

<sup>6</sup> En el plano narrativo se encuentra poco con que apoyar la afirmación de Blinzler (*Trial*, 101-2) de que, legalmente, el silencio de Jesús impidió al tribunal hacer uso del (falso) testimonio que había sido presentado.

ya Kosmala, “Process”, 28– que el vocabulario de guardar silencio y no responder de los RP no es el mismo que el de esos pasajes veterotestamentarios<sup>7</sup>. Cabe preguntarse si no existía primero una tradición del silencio de Jesús que luego hubiera sido comparada con pasajes del Segundo Isaías y de los Salmos. Algunos autores, como Rengstorff y K. L. Schmidt, creen que el silencio refleja el hecho histórico; y hay que señalar que Jesús hijo de Ananías, que había hablado en contra del santuario, no respondió nada en su propia defensa ante los magistrados judíos ni ante el gobernador romano (Josefo, *Guerra* 6.5.3; §302, 305; sobre todo esto, cf. Schreiber, “Schweigen”). Lo cierto es que el silencio de Jesús se convirtió en un modelo. La primera carta de Pedro (2,21.23) habla del sufrimiento de Cristo, “quien, aunque ultrajado, no ultrajó; maltratado, no respondía con amenazas, sino que ponía su causa en manos del que juzga con justicia”<sup>8</sup>.

## La pregunta cristológica: el Mesías, el Hijo de Dios

Secuencias distintas en Marcos y Mateo dieron un tono también distinto a sus respectivas versiones de la primera pregunta del sumo sacerdote y del silencio de Jesús, y lo mismo sucede con la segunda pregunta. Por lo que respecta a Marcos, Juel (*Messiah*, 170) y otros interpretan *palin* (“de nuevo”) de 14,61b como un posible nexo de la segunda pregunta, de carácter cristológico, con el tema del santuario, al que aludió indirectamente el sumo sacerdote en su primera pregunta al inquirir a Jesús sobre los testimonios (14,60). Pero también *palin* introduce la segunda pregunta de Pilato a Jesús en Mc 15,4, claramente desconectada de la primera que le ha formulado. Así pues, *palin* parece tener el sentido de “otra vez” y subrayar la insistencia del sumo sacerdote que “interrogaba” a Jesús. Viendo que no adelanta nada con el falso testimonio, emprende ahora otra táctica para ver si puede conseguir que Jesús hable. El uso del presente histórico (“dice”) para la pregunta fundamental de Jesús y la respuesta en los vv. 61 y 62 dejan percibir la mucha calidad narrativa desplegada aquí por Marcos.

En Mt 26,63 se omite el *palin* de Marcos y aparece *exorkizein*, “conjurar”. Pero aquí este verbo hace referencia no sólo a un mandato solemne, sino que tiene más bien el sentido radical de la palabra –ya en desuso– “adjudurar” (lat. *adjurare*): poner bajo juramento. El sumo sacerdote pone a Jesús bajo juramento: “Te conjuro [*exorkizō*] por el Dios vivo”. Algunos es-

<sup>7</sup> En particular, Lc 22,71, “Nosotros mismos (lo) hemos oído de su propia boca”, es casi lo contrario de “no abre la boca”.

<sup>8</sup> Véanse también los textos, más problemáticos, de *IgnEf*15.2 y *TestBen* 5,5.

pecialistas han barajado la idea de que esto puede ser una fórmula habitual de juramento utilizada en los tribunales; otros apuntan a la Misná (*Sebu.* 4,13), donde se afirma que si alguien es puesto bajo juramento por el nombre divino o un atributo divino reconocido, queda atado<sup>9</sup>. “El Dios vivo” o “el Dios que vive (eternamente)” es una expresión del AT (Dt 5,26; Jos 3,10; Dn 4,31[34]) apropiada para los juramentos (1 Sm 14,39), puesto que invoca a Aquel que será activo en el castigo del perjurio. Aquí, “el Dios vivo” constituye un eco de la confesión de Pedro en Mt 16,16, donde declara que Jesús es “el Mesías, el Hijo del Dios vivo”, y Mateo trata de llamar la atención sobre el paralelismo entre esa escena y la presente. Tal conminación del sumo sacerdote aumenta el sabor procesal, pero también es aplicable en contextos no judiciales. *Exorkizein* y *orkizain* se usan en exorcismos; por ejemplo, “Os conjuro por Jesús, el que Pablo predica” (Hch 19,13; cf. Mc 5,7). Según Josefo (*Ant.* 2.8.2; §200), José había puesto a sus hermanos bajo juramento para que llevaran sus huesos a Canaán (véase también Gn 24,3). En 1 Re 22,16, aunque Ajab, el rey de Israel, tiene desagradable experiencia de las profecías negativas de Miqueas hijo de Yimlá, insiste: “¿Cuántas veces te tengo que conjurar a que me digas nada más que la verdad?” El Jesús mateano se ha mostrado contrario a los juramentos, instruyendo a sus discípulos para que los eviten (5,33-37). Pero, irónicamente, cuando al final de su vida es conminado por la más alta autoridad de su pueblo a declarar bajo juramento, Pedro, su discípulo más prominente, está jurando de forma voluntaria. Jesús es obligado a jurar si es el Mesías, el Hijo de Dios, mientras Pedro, que hizo esa precisa confesión en 16,16, está jurando *motu proprio* que ni siquiera conoce a Jesús (26,74).

Son infinidad los artículos que han tratado sobre la pregunta o conminación del sumo sacerdote en Marcos/Mateo y sobre la respuesta de Jesús. La versión lucana y su paralelo joánico no andan muy a la zaga en cuanto a literatura originada. Numerosos estudios mezclan lo que pudo ocurrir en 30/33 d. C. y lo que describen los evangelistas. Me parece que esto es confundir las cosas, por lo cual trataré de no incurrir en el mismo error. Un poco más adelante, en el ANÁLISIS del presente episodio, veremos si títulos como “Mesías” o “Hijo de Dios” pudieron ser aplicados a Jesús en vida y con qué significado; si, aunque no hubiera títulos de por medio, constituía la identidad de Jesús un problema, causado por su importancia

<sup>9</sup> Van Tilborg (*Jewish*, 80) opina que la fórmula empleada por el sumo sacerdote para poner a Jesús bajo juramento suponía una violación de la Ley; pero Broer (“Bemerkungen”, 35), basándose en Qumrán (1QapGn 2,4.14; 22,20-21), demuestra que se utilizaban los juramentos en nombre del “Dios Supremo de cielo y tierra, el Grande y Santo”.

ante la proximidad o irrupción del reino, y si algo de esto pudo haber provocado en el sumo sacerdote una animosidad tal hacia Jesús que lo indujera a entregarlo a los romanos para la crucifixión. Mi intención aquí es examinar lo que cada evangelista trata de comunicar a su público entre treinta y setenta años más tarde. Supongo que cuando aquellos cristianos leyeran “el Mesías” o “el Hijo de Dios”, estas expresiones tendrían para ellos igual significado que en las fórmulas credales y alabanzas litúrgicas que les eran familiares: un significado seguramente distinto del que se les daba en tiempos de Jesús. Supongo también que, para esos mismos lectores, el sumo sacerdote encarnaba con su pregunta todo el escepticismo y hostilidad que habían encontrado ellos mismos o de los que se les había hablado en años de rechazo de la proclamación cristiana por parte de los judíos. En otras palabras, la evaluación que el sumo sacerdote hace de Jesús era asimilada por aquellos lectores a la que sus contemporáneos judíos no creyentes en Jesús hacían de los evangelios. Los lectores son *christianoi* (Hch 11,26), es decir, los que creen que Jesús es el Mesías (*christos*), y esto es lo que los separa de los judíos que no creen en él (cf. de Jonge; “Use of *Christos*”, 182-87).

Así, por ejemplo, en la cuestión de si Jesús es el Mesías, resulta irrelevante para lo que nos ocupa hablar *simplemente* de un rey ungido de la casa de David. En la idea que esos lectores tenían del Mesías (*ho christos*) debía de haber influido el hecho de que *christos* se había convertido en el segundo nombre de Jesús: lo que era Jesús, era el Mesías<sup>10</sup>. Tampoco resulta aquí significativo, con respecto al título “Hijo de Dios”, entrar a analizar la promesa de Natán a David de que todo rey de su casa sería tratado por Dios como un hijo. Los lectores de Mateo y Lucas entienden por “el Hijo de Dios” no alguien engendrado por un padre humano, sino por el Espíritu Santo, de modo que Dios es su único Padre. Para los lectores de Juan, “el Hijo de Dios” es alguien que está siempre en presencia del Padre (1,18), aun desde antes de la creación del mundo. Quizá aquellos lectores eran conscientes de que el vocabulario en que expresaban su fe difería en contenido de un modo anterior de formularla; pero difícilmente dissociaban lo que se esperaba de Jesús de lo que ellos confesaban que Jesús era. Algunos textos (Mc 12,35-37; Rom 1,3-4) muestran que los cristianos sabían que el Mesías no podía ser descrito adecuadamente como Hijo de David.

Partiendo de tal premisa, pasemos a considerar ciertos aspectos del tratamiento de la pregunta cristológica en cada evangelio sinóptico. (Los pa-

<sup>10</sup> W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn* (ATANT, 44; Zürich: Zwingli, 1963) 203-14, muestra lo estrechamente relacionado que estaba este título, incluso en los días prepaulinos, con fórmulas utilizadas en la predicación y el bautismo.

ralelos joánicos no corresponden en su mayor parte al RP, por lo cual serán citados para comparaciones pero no comentados directamente.) La respuesta de Jesús, alusiva al Hijo del hombre, será reservada para la sección siguiente (§22).

*Marcos.* La pregunta del sumo sacerdote en 14,61 comienza por “¿Eres tú el Mesías?”, que en griego es *sy ei ho Christos*. La fórmula *sy ei* con un título aparece repetidamente en Marcos (1,11; 3,11; 8,29; 15,2), pero no debemos suponer que es una creación marcana. Pese a los muy distintos tratamientos de la decisiva pregunta cristológica en Marcos/Mateo y Lucas/Juan, la fórmula en los cuatro evangelios es *sy ei ho Christos*, lo cual sugiere que tales fórmulas relativas a títulos son expresiones estereotipadas de confesiones primitivas que identificaban y ensalzaban a Jesús. Cuando el sumo sacerdote continúa, nada indica en la forma marcana de su interrogación (ni tampoco en su conminación mateana) que esté dirigiendo a Jesús dos preguntas separadas: “¿Eres tú el Mesías?” y “¿Eres tú el Hijo del Bendito?” Lo natural, pues, es interpretar en aposición los dos términos. En una importante contribución, Marcus (“Mark”) señala que ésta es una aposición restrictiva, en la que el segundo término aporta una información esencial para entender el primero. Los Mesías esperados por los judíos en tiempos de Jesús eran de varios tipos; por ejemplo, los Mesías de Aarón y de Israel en Qumrán<sup>11</sup>. Sobre ese telón de fondo, el sumo sacerdote es presentado inquiriendo a Jesús si es el Mesías-Hijo-de-Dios. Por una desafortunada tendencia a mezclar el plano de la historia con el de la descripción evangélica, y porque en el plano histórico el sumo sacerdote no habría entendido “Hijo del Bendito/de Dios” literalmente, muchos autores opinan que la pregunta mesiánica en Marcos/Mateo se refiere tan sólo a si Jesús es el (o un) rey ungido de la casa de David, a cuyos monarcas Dios prometió tratar como hijos (2 Sm 7,14). Pero, si la interpretación se mantiene en el plano de la narración evangélica, esa lectura atenuada de Mesías-Hijo-de-Dios encuentra una clara refutación en Mc 12,35-37 y Mt 22,41-46. Allí se abordó específicamente la cuestión de la filiación del Mesías (“¿De quién es hijo?”), y Jesús consideró inadecuada la descripción “Hijo de David”. Aquí, él responderá afirmativamente al sumo sacerdote, por lo cual “el Mesías, el Hijo del Bendito/de Dios” tiene que significar más. Significa lo que los lectores cristianos de Marcos y Mateo entendían por esa ter-

<sup>11</sup> En este comentario dejo aparte la espera del Mesías el hijo de José, puesto que su existencia no está claramente atestiguada en el siglo I d. C.; véase M. Barker, *TJCSM*, 40-46. Esa figura es un Mesías que sufre y/o muere. Un fragmento de Qumrán, 4Q285, menciona una muerte violenta en relación con un Mesías de la rama de David; pero no está claro si mata (a un mal enemigo) o si muere.

minología cuando fueron escritos los evangelios. Significa lo que está expresado ya en el versículo inicial del evangelio de Marcos: “Comienzo de la buena noticia de Jesús, Mesías, Hijo de Dios” (texto mejor atestiguado). Por eso no resultará ninguna sorpresa que Jesús responda: “Yo soy”; estará afirmando aquello para cuya proclamación fue escrito el evangelio.

Puesto que estamos trabajando en el plano del relato evangélico, debemos tener en cuenta pasajes anteriores, por ejemplo, Mc 8-9. (Hay un deliberado paralelismo entre la parte central y el final del evangelio.) En 8,29, el más relevante de los Doce confesó que Jesús es el Mesías. (Esa confesión, pese a responder a la verdad —como los lectores saben desde el primer versículo—, fue incompleta, porque Pedro no dio margen al sufrimiento, y Jesús tuvo que corregirle hablando del Hijo del hombre, al igual que hace aquí.) Dios mismo completó esa confesión diecisiete versículos después (9,7) refiriéndose a Jesús como “mi Hijo amado” (la misma información ofrecida al lector al comienzo el evangelio, en 1,11).

Hay también una conexión entre la presente escena y Mc 13, cuya gran importancia para entender el dicho sobre la destrucción del santuario ya tuvimos ocasión de ver<sup>12</sup>. Allí, como aquí, el asunto de la destrucción del santuario lleva a la cristología. En 13,21-22, Jesús previno contra los falsos mesías que anunciarían la consumación de los tiempos. (Una vez más, tras aludir al fin, habló del Hijo del hombre, en 13,26.) Diez versículos más adelante (13,32) dijo que, de ese día y hora, nadie sabe, ni siquiera *el Hijo*, sino sólo el Padre. Vemos, pues, que a la noción del Mesías es preciso añadir la noción de Jesús como Hijo de Dios para obtener la imagen cristiana completa. Con razón insiste de Jonge (“Use of *Christos*”, 180) en que “Mesías” formaba parte de la confesión cristiana fundamental cuando su complemento era la extraordinaria relación del Hijo con el Padre. El aspecto regio del Mesías sigue presente, por cuanto en 15,32 se utilizarán los títulos de Mesías y de rey de Israel para hacer burla de Jesús. Pero el elemento divino es muy intenso en “el Hijo de Dios”, y de ahí que el sumo sacerdote quiera hacer un cargo contra Jesús de todo el conjunto.

Sin embargo, por mor de la exactitud debemos apuntar que, en el relato del proceso, Marcos no emplea realmente “Hijo de Dios” sino “el Hijo del Bendito [*ho eulogētos*]”. ¿Por qué? *Eulogētos* aparece ocho veces en el NT. No es seguro si en Rom 9,5 el término es aplicado a Dios o a Cristo; pero en el resto de los casos hace siempre referencia a Dios. Con la excepción del presente pasaje, *eulogētos* se emplea en bendiciones como “Bendi-

<sup>12</sup> Dewar (“Chapter”) acierta al subrayar el fuerte vínculo existente en Marcos entre el cap. 13 y el RP, pero se excede en la aplicación de los detalles.

to es el Señor, el Dios de Israel” (Lc 1,68; 2 Cor 1,3; Ef 1,3; 1 Pe 1,3) o en expresiones de alabanza como “el Creador que es bendito por los siglos” (Rom, 1,25; 9,5; 2 Cor 11,31). Ahora bien, el caso que nos ocupa tiene la particularidad de ser el único en el NT en que se emplea “el Bendito” como un *título* para Dios<sup>13</sup>. Pese a que algunos estudiosos opinan que *habarûk*, el equivalente hebreo de *ho eulogētos*, era reconocido como un sustitutivo del nombre de Dios (a menudo citando referencias rabínicas muy posteriores ofrecidas por Dalman o *St-B*), no hay verdaderas pruebas de ello. “El Hijo del Bendito” no se encuentra en ningún otro lugar del NT ni en la literatura judía; *tampoco “el Bendito” como un título para Dios*. Como predicado adjetival (“El que es bendito por siempre”) aparece en *1 Hen 77,1*; también se encuentra en oraciones judías antiguas (“El Santo, bendito sea”). La Misná (*Ber. 7,3*) y los comentarios talmúdicos al respecto (*b. Ber. 50a*; *y. Ber. 7,11*) contienen otro uso como predicado adjetival. Estos casos presentan cierta semejanza con el uso general de *eulogētos* en el NT, pero no ofrecen indicio de empleo como sustitutivo del nombre de Dios<sup>14</sup>.

Un juicio sobre la razón del empleo de “el Bendito” en Marcos debe tener en cuenta también el nombre que, con referencia a Dios, pronuncia

<sup>13</sup> Es demasiado especulativa la tesis de F. C. Burkitt (*JTS* 5 [1903-4] 451-55) de que *ho òn... eulogētos* en Rom 9,5 refleja la forma del tetragrámaton de los LXX (*ho òn* en Ex 3,14), por lo cual tanto allí como aquí habría sido reconocido como un sustituto de YHWH.

<sup>14</sup> No obstante, como sugiere E.E. Urbach, *The Sages*, 2 vols. (Jerusalén: Magnes, 1979), en sus capítulos 3 y 5 sobre los epítetos, hay una línea muy sutil entre éstos y los títulos. Urbach presenta un ejemplo (I, 41) de época posterior, en el que compara *bārûk* (“Bendito sea”) y *ha-mēbōrāk* (“el Bendito”). En DJD II, 160, documento 43 (procedente de Murabbaat) hay una carta de Simón ben Kosiba (= Bar Kokba, líder de la segunda rebelión judía) a Yoshua ben Galgula y “a los hombres de *hbrk*”. No están claras dos primeras letras de la última palabra, y algunos han leído ésta como *hkrk*, “la fuerza”. El editor literario, J. T. Milik, prefiere ver aquí una referencia a Ha-Baruk, forma abreviada de Kafar ha-Baruk (“Pueblo del Bendito”) del nombre de un lugar situado al este de Hebrón. Aunque *kefar* (“lugar de, finca de”) es un componente común en topónimos talmúdicos, sólo raramente se encuentra un artículo determinado delante del componente regido, v. gr., Kafar ha-Babli (“Pueblo del Babilonio”). El modelo más normal sería Kafar Hahum (= Cafarnaún). En el presente caso, basándose en F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2 vols. (París: Gabalda, 1967) II, 288, Milik identifica el lugar con la Cafar Barucha, mencionada por Jerónimo, quien tradujo el nombre como *villa Benedictionis*, donde Abraham estuvo en presencia de Dios (Gn 18,22). Milik le da el significado de “pueblo del bendito [Abrahán]”. Pero se ha planteado la cuestión de si, como Bethel (“casa de Dios”), no será aquí “el Bendito” un título de Dios. Los datos no son seguros, y por eso, en mi comentario, trabajo con la tesis de que aún no tenemos ninguna prueba sólida del uso de “el Bendito” como título divino.

Jesús en su respuesta: “sentado a la derecha del Poder [*dynamis*]” (14,62). Dejo el estudio de “el Poder” para la próxima sección, que trata de la respuesta de Jesús relativa al Hijo del hombre (p. 598, *infra*). Aquí me limito a anticipar que tampoco “el Poder” se emplea nunca como título para Dios como entidad (a diferencia de Dios como fuerza activa o reveladora en el mundo). Así pues, en este breve diálogo, Marcos ha utilizado, en lugar de “Dios”, las expresiones “el Bendito” y “el Poder”, ambas poco ajustadas a la terminología judía, según los datos ahora disponibles. ¿Por qué? Correctos o no, lo cierto es que esos títulos, en su traducción griega, proporcionaban al diálogo una “atmósfera judía”. La costumbre de emplear expresiones sustitutivas en vez del nombre de Dios podía ser conocida para cualquier persona familiarizada con el judaísmo de lengua griega<sup>15</sup>. Juel (*Messiah*, 77-79) cree que Marcos intentó crear un ambiente seudojudío y que el uso de tales palabras podría estar encaminado a ello. A la misma razón respondería haber puesto en labios de Jesús palabras de arameo, su lengua nativa, inmediatamente antes de morir (15,34). En lo que llevamos visto del RP marcano hemos podido apreciar que es una hábil y viva narración con pinceladas populares. Aun cuando al parecer las expresiones sustitutivas del nombre divino no eran muy exactas, esto no tenía una importancia excesiva si estaban en consonancia con el modo en que se pensaba que hablaban los judíos.

A la pregunta de por qué esas pinceladas se encuentran aquí y no abundan en el resto de Marcos, la respuesta podría ser que sólo en momentos de especial dramatismo se esforzaba el evangelista por lograr verosimilitud lingüística, precisamente como un modo de acentuar la importancia de esos momentos. Tal recurso fue empleado, sin lugar a dudas, para las últimas palabras de Jesús en la cruz; también, probablemente, para el único diálogo directo entre Jesús y la más alta autoridad de su pueblo, sobre todo porque en ese diálogo se tocaba la esencial cuestión evangélica de la cristología, que separaba a los cristianos (judíos y gentiles) de los judíos que no creían en Jesús<sup>16</sup>. Creo que Pesch (*Markus* II, 437) anda muy erra-

<sup>15</sup> No voy a entrar aquí en la cuestión de si la versión de los LXX conservada por los cristianos refleja siempre la práctica judía de tiempos de Jesús y si, en ciertos aspectos (como el empleo de *Kyrios* para YHWH), los grandes códices de los siglos IV y V contienen las palabras utilizadas quinientos años antes por quienes efectuaron esa traducción griega.

<sup>16</sup> Como factores en la elección por Marcos de “el Bendito” y “el Poder” se han propuesto también otras causas; p. ej., el deseo de evitar la blasfemia de pronunciar el nombre divino (razón muy dudosa; cf. n. 9, *supra*, y p. 628, *infra*), y el intento de preservar la credibilidad del relato, no poniendo en labios del sumo sacerdote judío la fórmula confesional cristiana tal cual: “Jesús el Mesías [Cristo], el Hijo de Dios” (una dudosa sensibilidad histórica).

do al afirmar que el empleo de “el Hijo del Bendito” en vez de “el Hijo de Dios” muestra que Marcos quería que sus lectores entendiesen los títulos no en su habitual sentido confesional, sino en el más atenuado de el Mesías davídico. Pero esto es un modo terrible de complicar las cosas. Seguramente, los lectores de Marcos de alrededor del año 70 pensarían que David, al referirse al Mesías (Sal 22,2), tenía en la mente lo mismo que ellos habían llegado a entender por “Mesías” aplicado a Jesús. Como he indicado antes, ellos entenderían los títulos de la pregunta como equivalentes a los de Mc 1,1. De otro modo, Jesús no podría responder: “Yo soy”.

*Mateo.* Dando preferencia a la claridad pedagógica sobre la fuerza dramática, Mateo prefiere escribir en 26,63 “el Mesías, el Hijo de Dios”, en lugar de la expresión marcana “el Mesías, el Hijo del Bendito”, a fin de evocar a sus lectores confesiones de fe apostólicas como “verdaderamente, eres Hijo de Dios”, de 14,33, y sobre todo la confesión de Pedro en 16,16, virtualmente idéntica: “Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo”. (En el presente episodio, “por el Dios vivo” el sumo sacerdote conjura a Jesús.) Ayudaría a los lectores saber que, aun expresando Pedro y el sumo sacerdote los mismos títulos, uno hablaba desde la fe y el otro desde la incredulidad, por lo cual las reacciones de Jesús eran diferentes. También “el Hijo de Dios” proporciona a Mateo un nexo con el tema anterior, en el sentido de que a quien habló de destruir el templo de Dios se le pregunta ahora si cree ser el Hijo de Dios. Mateo conservará la imagen marcana del Hijo del hombre sentado a la derecha del “Poder” (*dynamis*), porque el Jesús mateano ha dicho: “Yo puedo [*dynamai*] destruir el santuario de Dios”, y el evangelista quiere establecer la conexión. Más difícil es decidir si, al prescindir de “el Bendito” y conservar “el Poder”, Mateo, que al parecer conocía el pensamiento de la sinagoga del siglo 1, hizo esa elección porque la segunda de ambas expresiones le parecía más próxima al uso judío.

Naturalmente, no por cambiar “el Hijo del Bendito” en “el Hijo de Dios” entendía Mateo el término de otro modo que Marcos. En la escena de la consumación, cuando Jesús muera en la cruz, ambos evangelistas presentarán al centurión confesando que Jesús era “verdaderamente *Hijo de Dios*” (Mc 15,39; Mt 27,54). Los dos evangelistas presentan la figura del rey mesiánico en el sentido cristiano del Hijo de Dios glorificado, incluso en labios de un sumo sacerdote que no cree en él. Como veremos, a Mateo no le pasa inadvertida la incongruencia, porque atenuará la respuesta de Jesús.

*Lucas.* A diferencia de Marcos/Mateo, donde el sumo sacerdote pregunta acerca de un único título compuesto (“el Mesías, el Hijo del Bendito/de Dios”), en Lc 22,67<sup>17</sup> y 70a los miembros del sanedrín que interro-

gaban a Jesús separan los dos títulos de modo similar a como se hace en Jn 10,24 y 36. Ya vimos que el título compuesto de Marcos/Mateo debe ser leído a la luz de lo que los cristianos del último tercio del siglo 1 entendían por “Mesías”: el divino Hijo de Dios. Lucas también lo entiende de este modo (Hch 9,20.22), pero con una mayor sensibilidad para la visión que se tenía en época anterior. Su separación aporta cierta perspectiva histórica, al sugerir una distinción entre “Mesías” como era entendido por los judíos y el concepto cristiano de “el Hijo de Dios”. Jesús dará una respuesta evasiva con respecto al primer título, pero será categórico en cuanto al segundo. (Un detalle interesante es que, para los demonios de Lc 4,41, “el Hijo de Dios” y “el Mesías” son términos equivalentes, de modo que, aunque malignos, tienen una percepción sobrenatural de la que carecen las autoridades judías.) El primer pasaje cristológico de Lucas (1,32.35) presentó como distintos pero complementarios al Mesías davídico (“el Señor Dios le dará el trono de David, su padre”) y al Hijo de Dios (concebido por medio del Espíritu Santo: “el poder del Altísimo”). La designación de Jesús como Mesías viene de forma indirecta de las palabras de Juan Bautista en Lc 3,15-16, pero la de Hijo de Dios procede directamente de la voz divina de 3,22. El Mesías es confesado por Pedro en 9,30, mientras que el Hijo de Dios es proclamado por una voz del cielo en 9,35. Así pues, a juicio de Lucas, parece necesitarse un conocimiento revelado por Dios para interpretar “el Mesías” correctamente como un título que identifica plenamente a Jesús como el Hijo de Dios. (En el paralelo joánico de Lucas, la pregunta y la respuesta de 10,24-25 sobre el Mesías va seguida en 10,26-28 de la explicación ofrecida por Jesús [el pastor-Mesías davídico] de que sólo las ovejas que su Padre le ha dado pueden escuchar su voz y creer.)

Este historial de la distinción lucana entre los títulos puede ayudar a entender por qué Lucas, aun conociendo la forma marcana de la pregunta del sumo sacerdote, optó por seguirla sólo en parte (principalmente en la respuesta de Jesús en 22,69) y, sobre todo en 22,67-68, se sirvió de otra tradición. Pero, como el estudio de esta cuestión implica la respuesta de Jesús a la pregunta cristológica, lo dejaremos para la sección siguiente.

<sup>17</sup> Para evitar confusiones conviene señalar que el texto de Lc 22,67 ha sido distribuido según tres distintas numeraciones de los versículos. La numeración que he seguido (“...<sup>67</sup> diciendo: ‘Si eres el Mesías, dínoslo’. Pero él les dijo: ‘Si os lo digo, nunca me creeréis’”) es aceptada por la mayoría de los intérpretes. Sin embargo, el NT griego de Tischendorf presenta la primera mitad de mi v. 67 como final del v. 66, mientras que en el NT griego de la NEB se encuentra la segunda mitad de mi v. 67 como primera parte del v. 68.

## ANÁLISIS

Al referir el proceso de Jesús en el sanedrín, los sinópticos presentan de diversos modos la pregunta dirigida a Jesús sobre si es el Mesías, el hijo de Dios (y, en la próxima sección [§22], una respuesta afirmativa en la que él habla del Hijo del hombre). Si en el COMENTARIO he insistido en examinar estos títulos del modo en que los lectores cristianos de los evangelios en el período 70-100 d. C. debieron de interpretarlos —a la luz de su fe en Jesús y como un reflejo de su propio rechazo por los oponentes del evangelio cristiano—, aquí vuelvo el reloj hacia atrás hasta el año de la muerte de Jesús (30 ó 33 d. C.) y, en referencia a cada título, considero la cuestión en su conjunto: ¿pudo una autoridad judía preguntar a Jesús si aceptaba tal título? Y si la respuesta de Jesús fue afirmativa, ¿qué entendieron él y esa autoridad por el título en cuestión? No hay modo de determinar que se formulase la pregunta ni que se diese la respuesta, pero cabe sopesar la posibilidad y verosimilitud de ello<sup>18</sup>.

## A. Jesús, el Mesías

La palabra *Mesías* trae su origen del arameo *mēšīhā*, reflejo del hebreo *māšīah*; la traducción griega es *christos*, de la que procede *Cristo*. Tanto los términos semíticos como el griego significan “ungido”. Son varios, como veremos, los personajes que fueron considerados ungidos física o espiritualmente; pero, para la cuestión que nos ocupa, lo útil será centrarnos más bien en la historia de la figura del ungido en conexión con la realeza. La imagen de la unción con aceite parece haber sido aplicada primero al rey y sólo más tarde al sumo sacerdote. Cuando la monarquía davídica gobernaba Judá (1000-587 a. C.), cada rey de la dinastía era un ungido del Señor y considerado como el representante especial de Dios ante el pueblo. En Sal 2,2 vemos a “YHWH y su ungido [= mesías]” trabajando juntos contra reyes y gobernantes hostiles. El trazado literario de la dignidad mesiánica de la dinastía davídica se encuentra en 2 Sm 7; Sal 89, y 1 Cr 17. Consta de las siguientes ideas fundamentales, expresadas de varios modos: la elección de David por Yahvé; promesas de victoria y de extensos

<sup>18</sup> La bibliografía sobre la cristología relacionada con “Mesías”, “Hijo de Dios” e “Hijo del hombre” es inmensa. Aquí resumo mi estudio de “Mesías” en *NJBC* §77, párrafos 152-63. Aparte de la bibliografía allí ofrecida, conciernen especialmente a la presente cuestión J. Neusner et al. (eds.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge Univ., 1987), y S. Talmon, “Types of Messianic Expectation at the End of the Era”, en *King, Cult and Calendar* (Jerusalén: Magnes, 1986) 202-24.

dominios; adopción de David y sus sucesores como hijos, y promesa de una dinastía eterna, no condicionada por la fidelidad a Yahvé de los sucesores de David. El rey debía ser el instrumento político de la seguridad y bienestar del pueblo.

En el siglo VIII se produjo un cambio en el mesianismo real, después de que reyes malvados e ineptos hubieron empañado durante mucho tiempo la gloria de la estirpe davídica y echado a perder la visión optimista de que cada rey sería un salvador de su pueblo. Isaías, en particular, prestó voz a una esperanza más matizada: habría una irrupción del poder de Yahvé que daría nueva vida a la dinastía y aseguraría su permanencia, porque en un futuro próximo Dios iba a suscitar un digno sucesor de David. Is 7,14-16 y 9,11 se vuelven declamatorios en su descripción del heredero próximo a nacer como un signo de que Dios seguía estando con el pueblo elegido (Emmanuel). El heredero iba a implantar la justicia, construir un vasto imperio, llevar a él la paz y hacerse merecedor de los títulos tradicionales del monarca (9,5: Consejero Prudente, Dios Fuerte, Padre Eterno, Príncipe de la Paz). En Is 11,1ss (quizá de composición más tardía), el rey ideal esperado restablecería las condiciones propias del Paraíso y sería artífice de una paz cósmica. Véase también Miq 5,1, donde hay otra descripción del rey ideal. Pese al lenguaje enfático, que parece referirse a acontecimientos situados más allá de la historia, el esperado era en este caso un rey de la dinastía, que iba a nacer en un futuro próximo.

En el período posexílico esta esperanza mesiánica sufrió un cambio radical, que no puede ser plenamente descrito dada la escasez de los documentos. La dinastía davídica ya no reinaba en Jerusalén, por lo cual el siguiente rey en la línea de sucesión difícilmente podía ser el ungido que se esperaba. Ahora, el rey ideal habría de venir en un futuro indefinido, cuando fuera restaurada la monarquía davídica. Es aquí cuando surge el Mesías-rey según una imagen muy compartida. Naturalmente, todavía era una figura humana con vínculos históricos; pero su obra iba a constituir una manifestación especial del poder de Yahvé, y estaba destinado a liberar definitivamente al pueblo y a proporcionarle bienes tanto espirituales como materiales. Pero como no había una dinastía visible que produjese ese personaje, otras esperanzas judías aparecieron aparte de la davídica; por ejemplo, la salvación que iba a llegar a través de un sacerdote ideal o de un profeta similar a Moisés, o traída por Dios sin asistencia humana.

Así las cosas, en tiempos más cercanos a Jesús e incluso en los de su vida encontramos una variedad de expectativas: no todos los judíos pensaban que iba a venir el Mesías, y los que lo esperaban tenían ideas muy distintas sobre su identidad. De Jonge (“Use of Word”) hace notar lo poco frecuente que es el término “ungido”, aplicado a una figura del futuro,



dentro en la literatura judía del período 200 a. C.-100 d. C. Los escritos del mar Muerto, compuestos a lo largo de 150 años, contienen apenas más de una quincena de casos de *mšyh*, con una amplia gama de significados. 4QPatr 3-4 alude al descendiente de David como el Mesías de la justicia, la rama de David; y 1QSa 2,12.14.20 menciona la posibilidad de que Dios suscite en el Consejo de la Comunidad al Mesías de Israel, que vendrá con los jefes de los clanes; 11QMelq 18 habla del Mesías anunciado por Dn 9,25. Hay además menciones de un sacerdote ungido en 1QS 9,11; CD 12,23-13,1; 19,10-11; y 20,1 alude a los Mesías de Aarón y de Israel. CD 2,12; 6,1 se refiere a los profetas como los ungidos. Más difíciles de datar son las referencias presentes en la sección de las Parábolas de *1 Henoc*: en 48,10 aparece “el Señor de los Espíritus y su Mesías”, que probablemente es el mismo que el Hijo del hombre de 48,2; véase también “su Mesías” en 52,4. Esta figura mesiánica habría existido con Dios en el cielo desde antes de la creación. Un apócrifo veterotestamentario del siglo I a. C., los *Salmos de Salomón* (nótese: Salomón, el hijo de David y constructor del templo), habla de “el ungido del Señor (17,32 [36])”, el hijo de David (17,21-26) que hará pedazos las naciones impías y reunirá un pueblo santo al que hará dichoso con sabiduría y del que cuidará fielmente. Poco después, *SalSl* 18 (título 6[5], 8[7]) vuelve a hablar del ungido del Señor, que empuñará una vara de castigo con espíritu de sabiduría, justicia y fortaleza. En la decimocuarta bendición de la Shemoneh Esreh (¿siglo I d. C.?) se encuentra una referencia al reino de la Casa de David y a “el Mesías de Tu justicia”. Al final del siglo I d. C., en *4 Esdras*, Dios habla de “mi Hijo, el Mesías”, que reinará durante cuatrocientos años y luego morirá (7,28-29), y, más adelante (12,32), hay una mención del Mesías que brotará de la simiente de David, y a quien el Altísimo conservará hasta el final de los días; él corregirá a los inicuos. *2 Bar* 29,3 y 30,1 hablan de la revelación del Mesías (¿desde del cielo?) y de un advenimiento del Mesías, al parecer después de un reinado temporal.

A esta infrecuencia, representada por las menos de treinta referencias en trescientos años a esperanzas o expectativas de la venida de un Mesías, hay que añadir el hecho de que, aunque Josefo describe toda suerte de personajes históricos (profetas, pretendidos reyes, sacerdotes, agitadores...) en el siglo I d. C., nunca relaciona la palabra *Mesías* con ninguno de ellos. Frente a tal silencio, es digno de ser subrayado que, en sus dos menciones de Jesús, Josefo lo llama *christos* (*Ant.* 18.3.3; §63; 20.9.1; §200). Si hemos de dar crédito a noticias rabínicas posteriores (cf. §23, n. 21, *infra*), Rabí Aqiba se refirió a Simón ben Kosiba (Bar Cokba) como “el Mesías” (130 d. C.); pero antes de él, en esos tres siglos, no parece haber existido ningún judío identificable al que se aplicase el título de Mesías (real), salvo Jesús de Nazaret. Hago hincapié en este punto para que, al abordar el tema siguiente, hayan

quedado descartadas algunas ideas frecuentes pero erróneas. El Mesías *no* era la única figura esperada por la nación judía; no se puede afirmar que, si los seguidores de Jesús pensaban que él había sido enviado por Dios, tuvieran que concluir que era el Mesías. Jesús *no* era uno entre muchos que decían ser el Mesías en este período (de hecho, no hay prueba de que hubiera ningún otro). En el siguiente examen de Jesús como “el Mesías”, aunque hemos visto que tal denominación podía hacer referencia lo mismo a un sacerdote o profeta que a una figura de la realeza, vamos a hablar del Mesías-rey. Jesús no era de estirpe sacerdotal, por lo cual no es posible que se viera en él al sacerdote ungido de Aarón. Por otro lado, en las confesiones que se hacen de Jesús como el Mesías se distingue deliberadamente esa designación de su reconocimiento como profeta (Mc 8,28-29 y par.)<sup>19</sup>.

La cuestión histórica fundamental es: ¿llamaban Mesías a Jesús antes de su resurrección? Y, en caso afirmativo, ¿quiénes lo reconocían como tal y con qué aquiescencia por parte de él? Luego mencionaré varias teorías al respecto; pero, antes de analizarlas, es preciso señalar tres puntos. Dos de ellos son hechos; el tercero, una probabilidad muy considerable.

*Hecho núm. 1:* Con asombrosa frecuencia, después de la resurrección Jesús fue llamado por sus seguidores *el Mesías* (Jesucristo, Jesús el Cristo, el Cristo de Dios), como está atestiguado en los diversos géneros de la literatura cristiana primitiva. Esto, que ya sucede en las confesiones de fe prepaullinas, llega a ser tan frecuente en los escritos paulinos que *Cristo* se convierte en el segundo nombre de Jesús e incluso empieza a reemplazar al primero.

*Hecho núm. 2:* Son muy pocas las escenas de los evangelios en que Jesús es tratado de *Mesías* o reconocido como tal, y la aceptación de ese título por parte de él está cargada de complicaciones. En Jn 4,25-26, la Samaritana menciona la venida del Mesías, y Jesús le dice: “Yo soy”. Pero los samaritanos no reconocían la monarquía davídica; por eso, de ser juzgada literalmente histórica esta escena, la mujer habría tenido que aludir al Mesías en otro sentido que en el del rey ungido de la casa de David: quizá una figura similar a la de Moisés como la que encontramos en la creencia samaritana en el Taheb, atestiguada posteriormente (véase *BGJI*, 172). En Mt 16,16-17, Jesús aprueba complacido la confesión que de él ha hecho Pedro al declarar que es “el Mesías, el Hijo del Dios vivo”; pero, en el pa-

<sup>19</sup> O'Neill (“Silence”, 156) exagera la ambigüedad del término *Mesías* argumentando que, puesto que no había una interpretación fija que aceptar o rechazar, si Jesús decía ser el Mesías, tendría que indicar el modo en que él entendía el título. Pero debemos tener en cuenta que, entre su uso del lenguaje del reino y su linaje davídico, Jesús habría dejado pocas opciones a la hora de interpretar su condición de Mesías.



ralelo marcano (8,29-30), donde Pedro se limita a declarar que es “el Mesías”, la reacción de Jesús es pedir que no se hable a nadie de ello. ¿Cuál de ambas respuestas tiene más probabilidades de ser histórica? La misma cuestión hay que plantearse al considerar la presente escena desde el ángulo de la historia, ya que el Jesús marcano responde “Yo soy” a la pregunta del sumo sacerdote sobre si es “el Mesías, el Hijo del Bendito”, en tanto que la respuesta del Jesús mateano es “Tú lo has dicho”. A esa elección sobre historicidad hay que añadir las poco claras respuestas de Jesús en Lc 22,67-68 y Jn 10,24-25 a la pregunta de si es el Mesías. (Es cierto que en Lc 4,41 Jesús actúa como si estuviera de acuerdo con la idea de los demonios de que él es el Mesías; pero en esa interpretación leemos las palabras de Lucas, no las de Jesús.) Obviamente, va a ser difícil conciliar los hechos núm. 1 y núm. 2: numerosas referencias posteriores a la resurrección con muy pocos testimonios recordados anteriores a ella.

*Probabilidad núm. 3:* Que Jesús fuera crucificado por un cargo relativo a ser o decir ser el rey de los judíos. Aunque la inscripción de la cruz varía ligeramente de un evangelio a otro (Mc 25,26 y par.), en todos los casos contiene las cuatro palabras griegas de la designación “El rey de los judíos”. Este título no es aplicado nunca a Jesús durante el ministerio por sus seguidores ni está frecuentemente atestiguado en la literatura judía (cf. p. 864, *infra*), por lo cual parece muy dudoso que los cristianos se inventasen sin más las palabras del cargo. Sin embargo, en los datos extraevangélicos examinados en §18E, *supra*, la condición de rey es atestiguada en relación con la muerte de Jesús sólo por Mara bar Serapión. Lo más que podemos decir, por tanto, en este caso es que muy probablemente puede tratarse de un recuerdo histórico. La designación “El rey de los judíos” no necesariamente tiene que referirse al rey ungido de la casa de David; de hecho, en los primeros testimonios del título, éste aparece aplicado a Alejandro Janeo y a Herodes el Grande, ambos de estirpe no davídica. Los romanos que realizaron la inscripción podrían haberse referido simplemente a un rey judío. No obstante, estaría justificada si la conexión de Jesús con el título de Mesías se produjo en vida.

Sobre esta última cuestión se han elaborado las teorías a que voy a referirme ahora. Inmediatamente después de enumerar cada una de ellas, indicaré en letra cursiva el juicio que me merece<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Para llegar a esos juicios tendré en cuenta que, si bien los cristianos interpretaron, teologizaron y suavizaron las tradiciones acerca de su maestro, no proclamaron ni conservaron lo que ellos *sabían* que era falso o totalmente contrario a lo que en realidad había dicho Jesús. Sin tener presente lo anterior, no es posible medir racionalmente los distintos grados de probabilidad.

a) En público o en privado, Jesús dijo abiertamente ser el Mesías. *Improbable*. Mientras que esto puede explicar el hecho núm. 1 y la probabilidad núm. 3, hace virtualmente ininteligible el hecho núm. 2. Habría que suponer algún tipo de maniobra durante la vida de Jesús para ocultar lo que él pensaba que era. O'Neill (“Silence”) argumenta sin verdadera base textual que Jesús se consideraba el Mesías pero guardaba silencio sobre ello porque se suponía era *Dios* quien tenía que identificar y entronizar al Mesías, no el Mesías identificarse a sí mismo. Los puntos de vista con respecto al Mesías no eran tan uniformes como para hacer necesario ese silencio<sup>21</sup>. Al mundo de la ficción pertenece totalmente, a mi juicio, la teoría sensacionalista de S. G. F. Brandon (*Jesus*) de que Jesús era un Mesías político (de hecho, revolucionario) y que sus seguidores lo sabían (cf. §31 A2, *infra*). Es difícil encontrar un solo texto que (sin una interpretación desmesuradamente imaginativa) apoye esta posición. No hay dato histórico sobre implicación de ningún seguidor de Jesús en un movimiento revolucionario de su época, sino más bien de lo contrario<sup>22</sup>; y, según las referencias de Josefo, el movimiento zelota fue unos treinta y cinco años posterior al tiempo (p. 815, *infra*). Una ulterior tesis, según la cual Jesús se veía a sí mismo como el Mesías no en su ministerio actual sino en la futura parusía al final de los tiempos, carece de base en los textos evangélicos. Una idea próxima a ésta se encuentra en Hch 3,20 expresada por Pedro, pero responde precisamente a la clase de ajustes que, en el período subsiguiente a la resurrección, tuvieron que introducir los cristianos al aplicar a Jesús el título de Mesías.

b) Jesús negó claramente que él fuera el Mesías. *Muy improbable*. Esto hace virtualmente imposible el hecho núm. 1 y muy difícil la probabilidad núm. 3. No se conserva ningún pasaje donde Jesús niegue ser el Mesías; ni siquiera 8,29-33 tiene tal sentido. Puesto que la espera de un Mesías no era general, no había razón para que sus seguidores proclamasen masivamente la condición mesiánica de Jesús si él la había negado. Su crucifixión como un pretendido rey de los judíos tendría que explicarse como una calumnia

<sup>21</sup> Teniendo en cuenta la idea de O'Neill mencionada en la n. 19, *supra*, me sorprende que él considere indispensable este aspecto del silencio. Porque la descripción “Mesías de la casa de David nacido en Belén” podía funcionar como *identificación divina*, como vemos en los relatos de la infancia de Mateo y Lucas (así como en Jn 7,41-42).

<sup>22</sup> Jesús fue el único arrestado de su grupo; no es el caso de los bandidos, reyes autoproclamados y profetas del siglo I descritos por Josefo, i. e., los que son propuestos como paralelos del Jesús revolucionario. Contra esos personajes se enviaron cientos de soldados, y, en los combates librados como consecuencia de ello, sus seguidores murieron y/o fueron apresados. La única figura solitaria (y también la única que recibió un trato similar al de Jesús) fue Jesus bar Ananías, quien claramente no era político ni revolucionario.

de sus enemigos en vez ser interpretada como parcialmente verdadera (Jn 18,36-37). Quizá alguien pueda sentir desconcierto tras los dos puntos que he examinado: que Jesús no dijera ser el Mesías ¿no equivalía a negar que lo fuera? La clave, una vez más, consiste en que el concepto de *Mesías* no era unívoco. Decir que no era el Mesías habría significado para algunos oyentes que estaba negando algo que él no deseaba negar: que era el único y final agente en el establecimiento del reino de Dios, un papel que Jesús tenía la absoluta convicción de desempeñar. A la inversa, decir que era el Mesías habría significado para otros oyentes que estaba afirmando algo que él no deseaba afirmar: que podía vencer a los enemigos de Israel y establecer en la tierra un reino davídico.

c) Los adversarios de Jesús (romanos o judíos) interpretaron (honrada o torticeramente) que él había dicho ser el Mesías o lo habían presentado como tal sus seguidores, y eso contribuyó al cargo por el que lo crucificaron los romanos. *Muy probable*. (Nótese que no entro a considerar, por el momento, si tal interpretación estaba justificada.) Esto haría inteligible la probabilidad núm. 3 y concuerda con los hechos núms. 1 y 2. Que los judíos querían saber si Jesús pensaba que era el Mesías y los romanos si pensaba que era el rey de los judíos está atestiguado en los cuatro evangelios.

d) En vida de Jesús, algunos de sus seguidores creían que él era el Mesías y lo dijeron/confesaron a él o a otros. *Muy probable*. Esto haría perfectamente inteligible el hecho núm. 1., y es precisamente lo que atestiguan los textos citados en la exposición del hecho núm. 2 (el recuerdo evangélico sería conforme a la historia). También aclararía la probabilidad núm. 3 y corroboraría la teoría precedente (c): que la idea de que él era un Mesías-rey estaba en circulación y llegó a oídos de sus adversarios. Todos los evangelios contienen esa declaración/confesión de los discípulos<sup>23</sup>. Aun cuando se considere falso el cargo a que aludía la inscripción de la cruz, tuvo que haber alguna razón para indicarlo, con base en algo sucedido antes (no cabe pensar que fue ocurrencia de un soldado romano al preparar un letrero para la cruz). El argumento de que sus seguidores nunca lo habían considerado el Mesías pero se habían convencido de ello tras haberlo visto crucificado como “el rey de los judíos”, merece una simple respuesta: ¿por qué? (Dahl, *Crucified*, es perspicaz en este punto.) Me doy cuenta de que lo que estoy proponiendo va contra un “dogma” de la erudición crí-

<sup>23</sup> La objeción de que *christos* no aparece en la fuente Q revela una discutible confianza en que se puede llegar a saber en su totalidad lo que el autor o autores de Q conocían/creían de Jesús, partiendo de la reconstrucción del documento. ¿Acaso él o ellos no creían en Jesús *Cristo*?

tica moderna mantenido desde la época de Brede: ni Jesús ni sus seguidores pensaban que él fuera el Mesías, pero los cristianos del período posterior a la resurrección sí lo creyeron. Más verosímil es la teoría de que los cristianos de ese período aplicaron a Jesús el título de *Mesías*, en parte porque sus seguidores (o al menos algunos) habían hecho lo mismo en vida de él; y lo que cambió no fue la confesión, sino el contenido y la interpretación de *Mesías*, a la luz de cómo había sido el final del así designado. Se podría objetar que la noción de Jesús como el Mesías-rey no surgió durante su ministerio, dados sus orígenes galileos, el tipo de personas con que se relacionaba y su desinterés por la riqueza y el poder. Sin embargo, la combinación de dos factores podría haber hecho la cuestión de la mesianidad difícil de evadir. Primero: su predicación estuvo muy marcada por el lenguaje del reino. Bien es verdad que el reino de Dios no es el mismo que el reino de David; pero eso había que descubrirlo, y habría sido natural sospechar que el mismo que hacía el reino ya presente en su predicación era el rey prometido. Segundo: muy probablemente, Jesús era de estirpe davídica (sobre este punto, cf. el estudio de *BBM*, 505-12) y por ello alguien a quien los que aceptaban su proclamación del reino podían atribuir el papel del rey ungido de la casa de David.

e) A la cuestión de su mesianidad, Jesús respondía de forma ambigua, ni afirmando ni negando, en parte porque él tenía su propia concepción de lo que debía hacer y en parte porque dejaba la manifestación categórica de su condición en manos de Dios. *Probable*. Algunos autores tienden a pensar que lo que encontramos en los evangelios es la interpretación de su silencio. Sin embargo, la teoría de la respuesta ambigua (combinada con [c] y [d]) explica mejor los hechos núms. 1 y 2 y la probabilidad núm. 3., así como todos los textos evangélicos relativos al Mesías. Es necesario, no obstante, hacer algunas precisiones. Aunque en los evangelios vemos a algunos de los seguidores de Jesús reconocerlo como “el Mesías”, resulta muy difícil saber de qué modo era entendido entre ellos este término y, en consecuencia, es también difícil determinar si Jesús fue recordado respondiendo con ambigüedad. Aun así, gracias a unos cuantos pasajes evangélicos, se puede comprender qué concepciones de *Mesías* o *rey* pensaban los cristianos que Jesús había rechazado. Eran las que implicasen: exclusión del sufrimiento y la muerte (Mc 8,31-32); reinado sobre otras naciones (Mt 4,8-10; Lc 4,5-8); aceptación pública y coronación (Jn 6,15); concesión de puestos de honor y poder para otorgarlos (Mc 10,37-38); énfasis en el origen davídico y en los vínculos familiares (Mc 12,35-37; 3,31-35). Hay que tener en cuenta, además, que la tradición apenas habla de intentos de Jesús de definir su propio papel. Tal reticencia puede responder al hecho de que él no decía saber exactamente lo que Dios le tenía reservado. Jesús se muestra al anunciar el reino de Dios con hechos y palabras,

pero es recordado reconociendo que en lo tocante al cómo y cuándo de la venida de ese reino, el poder de decisión lo tenía Dios (Mc 4,26-29; 13,32; Cf. 1 Cor 15,23-24). En la ambivalencia de Jesús respecto a su mesianidad pudo ser un factor que el papel de Mesías-rey en el reino de Dios aún hubiera de ser concretado por el Padre<sup>24</sup>. Aunque el personaje escatológico el Hijo del hombre queda bastante impreciso en las referencias de Jesús (véase *supra*), en Dn 7,13-14 vemos que es el Anciano de los Días quien confiere un reino a alguien como un hijo de hombre. Incluso en la más exaltada cristología del NT se nos dice (Jn 5,19): “El Hijo no puede hacer nada por su cuenta; puede hacer tan sólo lo que ve hacer al Padre”. Y se podría añadir que, hasta en la creencia cristiana más ortodoxa, la futura realeza de Jesús queda por definir.

Así pues, habida cuenta de lo expresado en c), d) y e), juzgo probable que en vida de Jesús algunos seguidores suyos pensasen que él era el Mesías: el esperado rey ungido de la casa de David que reinaría sobre el pueblo de Dios. Al ser identificado de este modo, daba Jesús una respuesta ambivalente, porque se le atribuía un papel con características que él rechazaba y porque Dios aún tenía que definir la función que iba a desempeñar en el reino, más allá de lo que ya estaba haciendo. Esa indefinición y ambivalencia al responder pudo haber sido lo que dio base a sus enemigos para entregarlo a los romanos por presentarse como rey.

## B. Jesús, el Hijo de Dios

Al dirigir la atención al uso que del “Hijo de Dios” hicieron el mismo Jesús u otros estando él en vida, y a la posible aparición de tal expresión en investigaciones judías hechas acerca de él en 30/33 d. C., descubrimos que los datos son aún mucho más exigüos que en el caso de “el Mesías”. En el politeísmo del Próximo Oriente antiguo y del mundo grecorromano, a reyes, héroes y taumaturgos se les aplicaba el título *hijo de Dios* porque en los mitos o en la literatura se los describía como engendrados mediante la unión de una deidad con un ser humano. En el pensamiento israelita, los

<sup>24</sup> Aun aceptando la imagen evangélica de un Jesús seguro acerca de su identidad y función en el plan de Dios, cabe suponer que, de las esperanzas conectadas con el advenimiento del Mesías, a) algunas correspondían al concepto que él tenía de sí mismo, v. gr., el solo agente en el plan definitivo de Dios para Israel; b) algunas no correspondían, v. gr., un jefe militar restaurador del reino davídico; y c) sobre otras, en fin, acaso abrigaba dudas, no sabiendo totalmente lo que Dios le iba a deparar (cf. Mc 10,37-38a). Estas observaciones difieren en matiz de las que presenta O'Neill (nn. 19 y 21, *supra*).

ángeles podían ser llamados figuradamente *hijos de Dios* (Gn 6,2; Job 1,6; Sal 29,1; Dn 3,25 [3,92], etc.). Dios podía aludir a Israel como “mi hijo” (Os 11,1), y un individuo piadoso podía ser llamado “hijo de Dios” (Sab 2,18) o “hijo del Altísimo” (Eclo 4,10). Pero, en la literatura judía bíblica y extrabíblica anterior al NT o contemporánea de él, “el Hijo de Dios” como título aplicado a un ser humano es sumamente raro y, para todos los fines prácticos, limitado a un solo y oscuro caso de los manuscritos del mar Muerto. (“El Hijo del Bendito” no vuelve a aparecer, como hemos visto.) En un fragmento de Qumrán (4Q246) escrito en arameo, que ha sido definido como pseudodaniélico, se lee: “De él se dirá que es el Hijo de Dios, lo llamarán el Hijo del altísimo”<sup>25</sup>. La falta de contexto de esta parte mal conservada de un documento considerablemente más extenso hace difícil la identificación de “él”, aunque parece tratarse de un rey. Milik, que data el escrito en torno a 25 a. C., ve una referencia a un rey sirio enemigo de los judíos, y D. Flusser<sup>26</sup> explica que el uso de los títulos indicaba una actitud de soberbia y de hostilidad contra Dios, propia del anticristo y ejemplificada por Antíoco Epífanes. Pero hoy son numerosos los especialistas que entienden los títulos positivamente, a menudo refiriéndolos a un personaje futuro<sup>27</sup> situado del lado de Dios. Esta interpretación encuentra apoyo en otro documento de Qumrán (1QSa 2,12), donde se habla de la generación del Mesías por Dios en un momento esperado del futuro. En particular, J. J. Collins percibe una posible relación entre este “Hijo de Dios” y “uno como un hijo de hombre” de Dn 7,13-14, a quien el Anciano de los Días (Dios) dará poder, gloria y un reino. En la sección siguiente (§22) examinaré el pasaje de Daniel; y, si es posible sostener la conexión propuesta por Collins, la frase relativa al Hijo del hombre con que Jesús responde a la pregunta del sumo sacerdote sobre el Hijo de Dios emergerá con una lógica mucho más clara. Pero en este ANÁLISIS, donde las consideraciones son de tipo histórico, sería metodológicamente inapropiado hacer que mucho dependiese del oscuro texto de 4Q246.

Dejando aparte la cuestión de las apariciones del título registradas, muchos se vuelven hacia textos del AT referentes al rey davídico tratado

<sup>25</sup> Este texto fue analizado y dado a conocer por J. T. Milik en una conferencia impartida en Harvard en 1972. J. A. Fitzmyer publicó en *NTS* 20 (1973-74) 391-94 lo esencial del fragmento, que apareció de nuevo en *FAWA* 90-94, 102-7. Más recientemente, ha sido publicado por E. Puech, *RB* 99 (1992) 98-131, y comentado por Fitzmyer, *Biblica* 74 (1993) 153-74.

<sup>26</sup> *Immanuel* 10 (1980) 31-37.

<sup>27</sup> Para Fitzmyer, un rey; para F. García Martínez, Melquisedec; para M. Hengel, el pueblo judío. El Mesías es propuesto por Puech y J. J. Collins, “The ‘Son of God’ Text from Qumran”, en M. de Boer (ed.), *From Jesus to John* (M. de Jonge Festschrift; JSNTSup 84; Sheffield; JSOT, 1993) 65-82.

por Dios como un hijo (2 Sm 7,14) o engendrado por Dios (Sal 2,7; 110,3), sobre todo habiendo confirmación en Qumrán de que el lenguaje de la generación por Dios fue tomado de esos textos y aplicado al Mesías davídico (1QSa 2,11-12). Cabría, pues, conjeturar que se procedió a dar el paso simple y natural de llamar al Mesías, al descendiente de David, “el hijo de Dios”; pero no hay claros indicios de que ese paso se diera dentro del judaísmo independiente de la reflexión en torno a Jesús. En cuanto a la literatura judía posterior, *no* recoge el título ni siquiera donde sería lógico esperarlo, como en la interpretación de 2 Sm 7,14 ofrecida por el targum Seudo-Jonatan. Muchas veces fue explicado este silencio como un prejuicio anticristiano; no se quería mencionar al Mesías davídico como “el Hijo de Dios” porque los cristianos utilizaban ese título. Ahora, sin embargo, vemos que un documento anterior al NT, 4QFlor 1,7-13, que es una interpretación de 2 Sm 7,11-14, no subraya relación filial en 7,14, aunque el texto ha sido catalogado como referente al Mesías davídico. *SalsI* 17,23 [21] llama al Mesías “el hijo de David”, no “el Hijo de Dios”.

Llama la atención lo frecuente y tempranamente que los cristianos empiezan a describir a Jesús como *el Hijo de Dios*. Tal uso está ya atestiguado, por ejemplo, en los escritos paulinos de los años cincuenta (“su Hijo” en 1 Tes 1,10; Gál 1,16; 1 Cor 1,9; y “el Hijo de Dios” en Gál 2,20; 2 Cor 1,19). En una fórmula de Rom 1,3-4, que Pablo da por conocida de los romanos y que él no expresa en su propio estilo, “el Hijo de Dios” aparece como un título que reconoce a Jesús una categoría añadida y superior a la del origen mesiánico; esa fórmula bien podría remontarse al decenio 40-50 d. C. La visión de Jesús como el hijo de Dios engendrado por medio del Espíritu Santo, expuesta en los relatos de la infancia de Mateo y Lucas, podría remontarse también a los comienzos del período cristiano (*BBM*, 160-61; 311-21)<sup>28</sup>. La reflexión sobre pasajes de los Salmos concernientes al Mesías davídico en su condición de Hijo de Dios estaba muy extendida (cf. Hch 13,33; Heb 1,5; 5,5). ¿Había comenzado en vida de Jesús, de modo que ya entonces él era considerado el Hijo de Dios?

Los datos evangélicos nos aconsejan cautela. Aunque el evangelio de Marcos, el primero en ser compuesto, presenta a Pedro, el más importante de los seguidores de Jesús reconociéndolo como el Mesías, no habla de ningún ser humano que diga de Jesús que es el hijo de Dios. La utilización de este título por los discípulos en Mt 14,33 y 16,16 corresponde a adiciones efectuadas en el texto tomado de Marcos (aun cuando esas adiciones, particularmente la de 16,16, tienen una historia muy temprana). Tam-

<sup>28</sup> M. Hengel, *The Son of God* (Filadelfia: Fortress, 1976) se muestra convencido de que este título ya era utilizado en la proclamación kerigmática más temprana.

poco en Lucas está atestiguado el uso de “el Hijo de Dios” por los discípulos de Jesús en vida de su maestro. La tradición de que los demonios se dirigieron a Jesús como “el Hijo de Dios” (Mc 3,11; 5,7; también Q, representada en Mt 4,3 y Lc 4,3), como hizo un ángel (Lc 1,35), y de que Dios le habló llamándolo “mi Hijo amado” (Mc 1,11) indica que esta visión de Jesús era considerada una idea sobrehumana que tenía que ser revelada, lo cual se hace explícito en Mt 16,17. Una expresión dramática de ello se encuentra en Mc 15,39 con la primera confesión de este tipo por parte de un ser humano, efectuada después de ver cómo había expirado Jesús. Así pues, leídos atentamente, los evangelios ofrecen motivo para pensar que, a diferencia de “el Mesías”, el título “el Hijo de Dios” *no* fue aplicado a Jesús en vida por sus seguidores<sup>29</sup> ni, *a fortiori*, por él mismo<sup>30</sup>. Era una noción revelada, posterior al ministerio. Esto supondría que la pregunta formulada por el sumo sacerdote en 14,61 (“¿Eres... el Hijo del Bendito [Dios]?”) *no* formó parte de un interrogatorio judío de Jesús en 30/33 d. C.

Si, en vida de Jesús, ni él ni sus seguidores emplearon “el Hijo de Dios”, ¿por qué los cristianos empezaron a expresar tan pronto su fe en él mediante ese título? ¿Por qué el título acabó convirtiéndose en piedra de toque de la fe bautismal y confesional? (Mt 28,19; Jn 20,31). Si, como parecen indicar los datos disponibles, “el Hijo de Dios” no era ya un medio de describir la relación filial del rey davídico, y por tanto del Mesías, con Dios (2 Sm 7,14; Sal 2,7; 110,3), ¿qué llevó a los cristianos a entender a Jesús, el Mesías davídico, como “el Hijo de Dios”? Mc 12,35-37 trasluce la percepción cristiana de que el paso a tan excelsa condición no proviene de la mesianidad davídica. Algunos encuentran una ruta distinta hacia el título “Hijo de Dios” en la plegaria donde Jesús se dirige a Dios como *Abba* (“Padre”), que, muy probablemente, debe ser adscrita a su vida (p. 231, *supra*), así como en algunas declaraciones en las que Jesús se refiere a sí mismo como “el Hijo” (presentes en tradiciones preevangélicas). Estos factores nos conducen a una alta cristología, implícita en el modo en que Jesús actuaba y hablaba pero no expresada mediante el empleo de títulos: indicios de un concepto de sí mismo que otros judíos podrían haber considerado blasfemo. Cabe preguntarse, pues, dado que las palabras del sumo sacerdote, “¿Eres el Hijo de Dios?”, corresponden al tipo de lenguaje empleado en las diputas judeo-cristianas de años posteriores del mismo

<sup>29</sup> Los datos disponibles favorecen este juicio; pero, para la opinión contraria, véase Lövestam, “Frage”, 96-99.

<sup>30</sup> Aunque en Jn 10,36 dice Jesús: “Yo soy el Hijo de Dios”, la mayor parte de los comentaristas consideran tal frase como la expresión evangélica de lo que estaba implícito: el equivalente joánico del pasaje de Marcos en que Jesús responde “Yo soy” al ser preguntado por el sumo sacerdote si es el Hijo del Bendito.

siglo, si esa frase interrogativa traduce y expresa una preocupación existente en 30/33 d. C. entre las autoridades judías respecto a ese elevadísimo concepto que aún no había encontrado un título tan adecuado. Tal pregunta será examinada más adelante, en el ANÁLISIS de §23, que trata sobre la historicidad del cargo de blasfemia.

*(La bibliografía para este episodio se encuentra en §17, parte 5ª.)*

## §22

### Proceso en el sanedrín, parte 3ª: Respuesta(s) de Jesús y declaración sobre el Hijo del hombre (Mc 14,62; Mt 26,64; Lc 22,67-70b)

#### TRADUCCIÓN

MARCOS 14,62: Pero Jesús dijo: “Yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y viniendo entre las nubes del cielo”.

MATEO 26,64: Jesús le dice: “Tú lo has dicho. Pero yo os digo: ‘A partir de ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y viniendo sobre las nubes del cielo’”.

LUCAS 22,67-70 [<sup>67</sup>diciendo: “Si tú eres el Mesías, dínoslo”.] Pero él les dijo: “Si os lo digo, nunca me creeréis. <sup>68</sup>Pero, si os pregunto, nunca responderéis. <sup>69</sup>Pero desde ahora el Hijo del hombre estará sentado a la derecha del poder de Dios”. [<sup>70a</sup>Pero todos dijeron: “¿Eres, entonces, el Hijo de Dios?”] <sup>70b</sup>Pero él les dijo: “Vosotros (mismos) decís que yo soy”.

[JUAN 10,25: (<sup>24</sup>Entonces los judíos... le decían: “...Si eres el Mesías, dínoslo abiertamente”.) <sup>25</sup>Jesús les respondió: “Os lo he dicho, y no me creéis”.]

[10,36: “...dije: ‘Yo soy Hijo de Dios’”.]

[1,51: Y le dijo (a Natanael): “En verdad, en verdad os digo: ‘Veréis los cielos abiertos y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre’”.]

#### COMENTARIO

Cuando consideramos la respuesta o respuestas de Jesús a la pregunta sobre si es el Mesías, el Hijo de Dios (o del Bendito) encontramos dos factores comunes a los cuatro evangelios: 1) si trata del Hijo de Dios, la respuesta de Jesús es afirmativa en diferentes grados, y 2) él describe positi-

vamente el papel del Hijo del hombre en relación con Dios. (Aunque en diferentes circunstancias, estos dos factores están presentes en Jn 10,36 y también en 1,51<sup>1</sup>.) Sin embargo, dado que Lucas (como Juan) separa la cuestión del Mesías como una pregunta preliminar, distinta de la relativa al Hijo de Dios, comentaremos la ambigua respuesta a esa primera pregunta en Lucas (y Juan) antes de ocuparnos de los dos factores comunes. (Véanse las subdivisiones de esta sección en p. 14, *supra*.)

### Respuesta a la pregunta separada sobre el Mesías de Lc 22,67-68

Al presentar a los miembros del sanedrín formulando a Jesús dos preguntas (concernientes a su condición de Mesías y de Hijo de Dios) y a él respondiendo a cada una de ellas, ¿se limitó Lucas a reorganizar la sola pregunta y respuesta de Marcos? Muchos especialistas contestarían afirmativamente por analogía con toda la escena del proceso judío, en que Lucas depende mucho de Marcos. Ya he señalado en las correspondientes secciones de mi comentario sobre las actuaciones legales del sanedrín que las omisiones que con respecto al proceso judío marcano se encuentran en Lucas (no hay testigos, ni declaración sobre la destrucción del santuario, ni intervención del sumo sacerdote, ni acusación de blasfemia, ni sentencia formal) reflejan la transferencia una parte considerable del material de Marcos al proceso de Esteban, narrado en Hch 6-7. No encuentro razón para postular que Lucas tenía a su disposición otra versión de esas actuaciones legales. En la parte de preguntas y respuestas del proceso en el sanedrín, la referencia lucana de la segunda pregunta, concerniente al Hijo de Dios (22,70), es muy similar a Mc 14,62a, al igual que la forma lucana de la respuesta de Jesús relativa al Hijo del hombre es bastante pareja a Mc 62b. Pero la explicación de Lc 22,69-70 como dependiente de Marcos no garantiza que Lc 22,67-70<sup>2</sup>, que carece de cualquier paralelo cercano en Marcos, no refleje una tradición independiente sobre el modo en que Jesús respondió a sus adversarios judíos.

<sup>1</sup> Las razones para recurrir a este versículo serán expuestas más adelante al comentar Marcos/Mateo; pero conviene ya indicar que se encuentra en Juan muy poco después de haber sido reconocido Jesús como el Hijo de Dios (1,49).

<sup>2</sup> Matera ("Luke 22") opina que, a lo largo de toda esta escena, Lucas no ha utilizado una tradición independiente acerca de Jesús; pero no parece darse cuenta de que no ha señalado desde qué base pasa de Marcos como fuente principal de Lucas a Marcos como su *sola* fuente (p. 58); por ejemplo, no entra a analizar en detalle 22,67. Cf. Soard, *Passion*, 103-4, para un estudio más cuidadoso.

La mayoría de quienes postulan la existencia de una tradición lucana especial atribuyen a ella por lo menos 22,67 (Fitzmyer, *Luke* II, 1458: "casi con certeza")<sup>3</sup>. Schneider ("Verfahren", 117-18), pese a un cambio de parecer que lo ha llevado a rechazar casi todas las tradiciones lucanas especiales propuestas, sigue viendo aquí un dicho tradicional. Radl ("Sonderüberlieferungen", 143-47) opina que, con una labor minuciosa, se pueden encontrar paralelos en Lucas-Hechos para muchas de las características de 22,67-68, incluida una respuesta evasiva en Lc 20,1-8. Sin embargo, Légasse ("Jesús", 183) y otros, examinando detenidamente las palabras y la gramática de 22,67, apuntan que el griego de esta oración condicional presenta rasgos técnicos no habituales en el estilo de Lucas. Por encima de todo ello está el hecho de que Jn 10,24-25 contiene una respuesta a la pregunta sobre la mesianidad de Jesús muy semejante en el sentido a Lc 22,67, y de que, en ambos evangelios, la respuesta va seguida de una indicación afirmativa respecto a que Jesús es Hijo de Dios. No se puede, por tanto, ver dependencia lucana de Mc 22,67-68 simplemente por haber encontrado tal dependencia en el resto del interrogatorio: es preciso examinar detalladamente estos dos versículos.

En las dos oraciones condicionales de 22,67-68 con las que el Jesús lucano contesta a la pregunta sobre su mesianidad, el acontecimiento futuro de la apódosis está expresado de modo tan firme que la respuesta esperada es negativa: indudablemente, las autoridades nunca crearán ni nunca responderán. El mismo tipo de contestación mediante una oración condicional, en la que el interrogado se muestra perfectamente consciente de no estar ofreciendo alternativa, se encuentra en Jr 38,14-15. El rey Sedecías dice a Jeremías que le va a hacer una pregunta y le ordena que no le oculte nada. El profeta responde: "Si te contesto, seguro que me matarás; y, si te doy un consejo, no me harás caso". Probablemente, en la tradición subyacente a Lucas y Juan influyó la experiencia de los cristianos al ser preguntados por personas contrarias a su fe. Obligados a dar razón de por qué creían que Jesús era el Mesías, habrían visto que no se tenían en cuenta sus afirmaciones ni se respondían sus argumentos. Esta explicación es, a mi juicio, bastante preferible a la complicada teoría propuesta por Derret en "Midrash" y basada en LXX Is 41,28, un texto referente a los ídolos: "Y si les pregunto: '¿De dónde sois?', no responderán". Es cierto que Lc (22,37 = Is 53,12) presenta a Jesús como el siervo doliente y que puede haber aquí un eco de Is 53,1: "¿Quién creará lo que hemos oído?" –pasaje aplicable tanto al anuncio de Jesús como a la proclamación de él por parte de los

<sup>3</sup> Ya quedó señalado en §21, n. 17, que los intérpretes difieren en cuanto a los límites de 22,26.

cristianos—; pero ello no justifica esa rebuscada teoría, según la cual toda la escena es un midrás<sup>4</sup> que polemiza contra los interrogadores judíos de Jesús como si fueran ídolos.

En los relatos de Lucas y Juan, la actitud precavida respecto a lo que sucederá si Jesús afirma su mesianidad sugiere que estos dos evangelistas conocían la necesidad de una adaptación y traducción para que “el Mesías” fuera aplicable a Jesús tal como era concebido por sus lectores cristianos. Ambos se preocuparon más que Marcos y Mateo respecto a la transformación que la fe cristiana había efectuado en el material relativo a Jesús y trataron de hacer inteligible lo que no había sido entendido antes (Lc 24,25-27; Jn 2,21-22; 16,12-13). Esa sutileza en la respuesta de Jesús no es adecuada para una declaración judicial; pero las actuaciones legales judías referidas en Lc 22,66-71 no representan claramente un proceso (aun cuando, en otro lugar, Lucas parece convencido de que se trató de ese tipo de procedimiento). Pero Juan se aleja de Lucas en cuanto sitúa la pregunta y la respuesta sobre la mesianidad de Jesús no en un contexto judicial, sino en el más amplio de las controversias jerosolimitanas del ministerio.

Para ser más preciso, sólo en 22,67, con la primera oración condicional (“Si os lo digo, nunca me creeréis”), está Lucas cerca de Jn 10,24-25. La segunda (22,68: “Pero, si os pregunto, nunca responderéis”) podría aproximarse como mucho —y en el tono, no en las palabras— a Jn 18,23 (“Si he hablado mal, da testimonio de lo que está mal. Si [he hablado] bien, ¿por qué me pegas?”). Cabe sospechar, por tanto, que Lucas creó el primer dicho inspirándose en el primero, que él había encontrado en la tradición. La adición de la segunda frase empieza a hacer que Jesús cambie su papel de acusado por el de juez que inquiera, y en ese cambio Lucas se acerca al pensamiento joánico. Las dos oraciones condicionales como primera parte de la respuesta nos muestran un nuevo ejemplo del Jesús lucano, no excesivamente dispuesto a cooperar mediante sus respuestas con unos magistrados hostiles. Cuando en 20,1-8 fue preguntado con qué autoridad hacía cosas como purificar el templo, Jesús contestó a los jefes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos preguntándoles acerca de Juan Bautista; y como ellos no supieron responderle, les dijo: “Tampoco yo os digo con qué autoridad hago estas cosas”. Véase también 20,20-26.27-40 para otros casos en que Jesús responde planteando preguntas y problemas. Pero no debemos olvidar que Lucas ve las actuaciones legales contra Jesús en relación con los procesos de los cristianos narrados en Hechos. Esteban termina su declara-

<sup>4</sup> Perceptible por su alternancia entre el griego y el hebreo y porque invoca como prueba referencias rabínicas mucho más tardías y de muy dudosa aplicación al siglo I.

ción en Hch 7,51-53 haciendo preguntas a sus jueces, lo que despierta las iras de ellos. Y Pablo, al final de su discurso de autodefensa, se vuelve a preguntar a Agripa II (Hch 26,27). Si la espada no era una opción para los cristianos a la hora de defenderse (Lc 22,51), las preguntas nacidas de su sentimiento de inocencia podían ser un arma poderosa.

En la segunda oración condicional, de Lc 22,68, hay una interesante variante textual (que pongo en cursiva) digna de ser examinada: “...*me responderéis o libraréis*”<sup>5</sup>. No figura en los mejores manuscritos alejandrinos<sup>6</sup>, pero está presente en el códice Bezae, en las versiones latinas y siríacas y en toda la tradición koiné. Fitzmyer (*Luke II*, 1467) la rechaza como una adición aclaratoria típica del Bezae. Duplacy argumenta convencidamente a favor de ella, suponiendo que algunos escribas la omitieron. Tal omisión habría sido accidental (*homoioteleuton*) o intencionada (leída disyuntivamente, suena como si Jesús deseara ser librado de morir). Si es original, subraya el papel de Jesús como juez: les da a conocer sus alternativas.

Sin embargo, a la pregunta de si Jesús es el Mesías, Lc 22,67-68 no ha respondido de manera precisa: si lo es o no y, de serlo, en qué sentido. La aclaración llega con el v. 69, al referirse Jesús al Hijo del hombre. Ello suscita a su vez una nueva pregunta —si es el Hijo de Dios—, que obtiene una respuesta afirmativa. Queda así invertido el orden de Marcos, donde la respuesta afirmativa precede a la referencia al Hijo del hombre. Parece que nos encontramos de nuevo ante un producto de la lógica y el sentido del orden lucano: conviene la aclaración después de la respuesta oscura, no tras la respuesta afirmativa. Pero volvamos al orden marcano, ocupándonos primero de la respuesta afirmativa y luego de la declaración sobre el Hijo del hombre.

## Formas de la respuesta afirmativa de Jesús a la pregunta sobre si es el Hijo de Dios

Los sinópticos difieren ligeramente entre sí en la respuesta de Jesús a la pregunta cristológica, es decir, la relativa al “Mesías, el Hijo del Bendito/de Dios”, de Marcos/Mateo, y al “Hijo de Dios” de Lucas<sup>7</sup>:

<sup>5</sup> En esta frase negativa, “o” es ambiguo: ¿tiene una función copulativa, con el significado de “y (me) dejaréis libre”, o sirve como una genuina conjunción disyuntiva, en el sentido de “ni (me) dejaréis libre”? (Véase *BDF* 446 para la función copulativa; Duplacy, “Variante”, 44.)

<sup>6</sup> P<sup>75</sup>, códices Vaticanus y Sinaiticus, Copto, Cirilo de Alejandría.

<sup>7</sup> En esta comparación, la letra cursiva de los pronombres personales indica que el texto griego los contiene.

- Mc 14,62: Dijo Jesús: "Yo soy" (*egō eimi*)  
 Mt 26,64: Jesús le dice: "Tú lo has dicho. Pero..." (*sy eipas plēn*)  
 Lc 22,70b: Él les dijo: "Vosotros decís que yo soy" (*hymeis legete hoti egō eimi*)

Los especialistas han tratado de calibrar la medida en que cada una de estas tres respuestas es afirmativa y lo que se afirma en ellas. Pasemos a examinarlas una por una<sup>8</sup>.

*Marcos.* La respuesta *ego eimi* es inequívocamente afirmativa. Nótese que Marcos, a diferencia de Mateo, no presenta a Jesús dirigiéndose "a él" (i. e., el sumo sacerdote) de manera directa. Esta afirmación va dirigida a todo el que lee sin estar afectado por el escepticismo y la malevolencia del interrogador. (El amplio foco de la respuesta quedará seguidamente explícito en el plural de "veréis".) Ya hemos observado (p. 332, *supra*) que, en la tradición joánica, "yo soy" funciona virtualmente como nombre divino, con el poder de arrojar a los hombres al suelo (18,5). En vez de utilizar un vocabulario totalmente nuevo, Juan desarrolló las potencialidades de expresiones que ya se encontraban en la tradición. Prueba de ello es la aparición de "yo soy" en muy solemnes momentos de los sinópticos (p. ej., Mc 6,50 y el presente pasaje), donde tal expresión afirma que Jesús es el Mesías y el Hijo de Dios. Ahora bien, dada su distancia de Juan en el uso de ella, no debemos pensar que Marcos esté empleando aquí "yo soy" en lugar de un nombre divino<sup>9</sup>, ni que ello fuera en sí la causa de la acusación de blasfemia. Algunos recurren a otra forma de Marcos poco atestiguada (códice Koriderthi, familia 13 de minúsculas): "Tú has dicho que yo soy" (*sy eipas hoti egō eimi*) o variantes<sup>10</sup>. Pero es rechazada en el detallado y convincente análisis de Kempthorne ("Marcan") por múltiples motivos: estilo no marcano; torpe empleo de dos formas de *eipon* ("dicho") de manera seguida; cambio repentino del singular al plural, etc. Más bien, como descubre Kempthorne en otros diez pasajes por lo menos, los manuscritos

<sup>8</sup> Puestos a comparar, permítaseme adelantar aquí la respuesta de Jesús a la pregunta de Pilato sobre si es el rey de los judíos (Mc 15,2; Mt 27,11; Lc 23,3; Jn 18,33.37):

Sinópticos: "Tú lo dices" (*sy legeis*);

Juan (18,37): "Tú dices que yo soy rey" (*sy legeis hoti basileus eimi*).

<sup>9</sup> Pese a la opinión de Stauffer ("Mesías") y otros; cf. Cathpole, *Trial* 133. Parte de la razón por la que Stauffer cree que el cargo está relacionado con "yo soy" como nombre divino es su rechazo de que mediante esa declaración afirme Jesús ser el Mesías. Tal objeción confunde el plano histórico con lo que Marcos intentaba comunicar a sus lectores.

<sup>10</sup> Por diversas razones, ésta es la lectura que dan por válida Crandfield, Feuillet, Lohmeyer, O'Neill, J. A. T. Robinson, Strecker, Streeter y Taylor.

que apoyan la lectura más extensa armonizan *sy eipas* de Mateo con *ego eimi* de Marcos.

No hay ningún problema en que Jesús dé una respuesta afirmativa a la pregunta sobre si es el Mesías, el Hijo de Dios. Como vimos (p. 566, *supra*), habida cuenta de las anteriores escenas marcanas, estos dos títulos vienen a confirmar lo que, respectivamente, Pedro y el Padre celestial han dicho de Jesús (y pronto va a seguir el tercer componente, "el Hijo del hombre"). Pero, aun dentro del plano de la narración evangélica, algunos intérpretes se sorprenden de que el Jesús marcano, después de pedir a Pedro que no dijese a nadie que era el Mesías (8,30) y de ordenar a los espíritus impuros que lo reconocieron como el Hijo de Dios que no lo revelasen (3,11-12), rompiera el silencio que él mismo había impuesto. No tienen presente, sin embargo, que Jesús mandó guardar silencio entonces porque tales declaraciones habrían conducido a una impresión errónea, si al hacerlas no se hubiera apreciado la necesidad de que él se entregase al sufrimiento. Ahora, cuando Jesús responde al sumo sacerdote, su sufrimiento y humillación ya han comenzado. Ser capaz de verlo como el Mesías, el Hijo de Dios, en *estas* circunstancias es entender el misterio.

*Mateo.* Mientras que Marcos ha utilizado en 14,62 el aoristo ("Jesús dijo"), Mateo emplea en el versículo correspondiente (26,64) el presente histórico: "Jesús dice". Este cambio no es frecuente, pero tiene su explicación estilística: se trata de dar fuerza duradera a una respuesta de Jesús tan trascendental. Aunque la expresión *sy eipas* (aoristo), "tú lo has dicho", utilizada por Mateo en la respuesta, se asemeja a *sy legeis* (presente), que es la respuesta del Jesús sinóptico a Pilato, vamos a dejar la segunda expresión para nuestro estudio de Lucas, que también emplea el presente en el mismo caso. En el texto griego de estas escenas se utiliza un pronombre personal. Los intérpretes no se ponen de acuerdo sobre si el pronombre es usado para dar énfasis: "Tú mismo lo has dicho" (una afirmación rotunda, por tanto); o para añadir un tono de oposición irónica: "Tú lo has dicho, como podías haber dicho otra cosa"; o para establecer un contraste: "Tú lo has dicho, no yo" (véase *BDF* 277<sup>1,2</sup>). Esta última interpretación entraña una gama de posibilidades: "No lo he dicho porque no estoy de acuerdo" (negativa); "No lo he dicho porque podría crearme problemas" (cautelosamente afirmativa); "No lo he dicho porque, aunque hay verdad en ello, no me gusta la formulación" (afirmativa con reparo), etc.

Cada una de estas interpretaciones tiene sus valedores; pero, a veces, los argumentos confunden irremediablemente la actitud de Jesús en 30/33 d. C., en su respuesta al sumo sacerdote histórico (dando por supuesto que tales fueron realmente sus palabras), con lo que el evangelista deseaba que sus lectores pensasen de Jesús en el período posterior al año 70. Aquí,



me interesa considerar sólo lo segundo. Un estudio de Irmscher (“*Sy legeis*”, 157-58) sobre la similar respuesta dada a Pilato demuestra que ni el griego clásico ni el tipo de paralelos reunidos por Wettstein arrojan mucha luz sobre esa fórmula; tampoco los Padres griegos encontraron en ella suficiente claridad como para ponerse de acuerdo sobre su sentido. Catchpole (“*Answer*”) ha realizado un cuidadoso estudio de las interpretaciones de “Tú lo has dicho” por estudiosos judíos, que recurren a modelos de expresión utilizados en documentos judíos antiguos, sin que de ello surja una interpretación predominante. Muchos creen que *sy eipas* es una expresión afirmativa; aún más son los que la consideran oscura o equívoca, y una respetable minoría la encuentra ambigua pero afirmativa. En otras palabras: las opiniones no difieren considerablemente en cuanto a variedad entre los especialistas cristianos y los judíos, a pesar de que las que han sido objeto de ese estudio enfocan la frase desde la perspectiva histórica y tratan de demostrar que Jesús no se veía a sí mismo como lo veían sus seguidores.

De Wette sostenía que *sy eipas* representa una fórmula afirmativa atenuada en documentos rabínicos; pero un autor judío, D. Chwolson, argumentó en contra a lo largo de una serie de artículos publicados entre 1892 y 1910 (Catchpole, “*Answer*”, 215-16) y afirmó que esa expresión refleja una actitud evasiva, como: “Verdad o no, lo cierto es que no he sido yo quien lo ha dicho”. Catchpole, por su parte, preconiza una interpretación afirmativa; pero los mismos textos judíos que él cita sirven de base a Eicher (*Prozess*, 71-72) para afirmar que la respuesta de Jesús no representa un *sí* ni un *no* rotundo. Puede ser útil citar un ejemplo que ilustra sobre la oscuridad de “Tú lo has dicho”. En la Tosefta (*B. Q.* 1,6 [65B]) se refiere que, a juicio de muchos sabios, no se podía pasar del patio exterior del templo al altar sin haberse lavado, en tanto que Rabí Maír (*ca.* 130) dijo que sí se podía. Rabí Simeón el Modesto pasó en esas condiciones y dio cuenta de ello a Rabí Eliezer (*ca.* 90), quien le dijo: “¿Quién es más estimado, tú o el sumo sacerdote?” Como Simeón permanecía callado, Eliezer insistió: “¿Te avergüenzas de admitir que el perro del sumo sacerdote es más estimado que tú?” Entonces reconoció Simeón: “Tú lo has dicho”. Por lo que sigue se tiene la impresión de que Simeón respondió afirmativamente a la pregunta relativa al perro, pero manteniéndose en que le asistía el derecho a hacer lo que hizo. Aunque no me sería difícil citar ejemplos judíos aún más claros<sup>11</sup> y en general compatibles con la interpretación

<sup>11</sup> El *Midrás Rabá* sobre 7,12 del Qohelet (Eclesiástico) refiere que Rabí Judá el Príncipe estaba muriendo, y los habitantes de la ciudad decidieron dar muerte al primero que anunciase la mala noticia de que el maestro había expirado. Bar Kapara les

de Mt 26,64 que yo propugno, me resisto a utilizar pruebas de un período tan remoto y a la vez posterior a los hechos narrados.

El mismo evangelio de Mateo ofrece puntos de comparación más útiles que los dudosos paralelos hallados en escritos judíos de muchos años después. En 26,25, tras haber anunciado Jesús durante la última cena que el que mojaba pan con él lo iba a entregar, Judas preguntó: “¿Soy yo, Rabí?” A lo que respondió Jesús: “Tú lo has dicho” (*sy eipas*). La expresión no puede ser negativa en este caso. Es afirmativa; pero esa respuesta exime a Jesús de asumir responsabilidad por lo que va a hacer Judas, y la razón de este matiz se encuentra en el contexto. Otra ayuda interpretativa está constituida por el hecho de que, en 26,64, la expresión *sy eipas* va seguida de *plēn* (“pero”). Aunque esta partícula no tiene una función puramente adversativa<sup>12</sup>, su presencia aquí significa que la frase afirmativa está al menos condicionada o limitada.

Sobre “Tú lo has dicho” se pueden ofrecer, resumidas, las siguientes conclusiones: a) La expresión *sy eipas* no es negativa (pese a la opinión de Héring y Cullmann) en el sentido de “Tú lo has dicho, pero yo lo rechazo o no lo digo”. Tampoco indica un total desentenderse: “Que sea o no cierto, no es algo que yo vaya a decir”, puesto que Jesús ya ha afirmado que la confesión “el Mesías, el Hijo del Dios vivo” es una revelación de Dios (Mt 16,16-17). Además, los sanedritas entienden la expresión como afirmativa, ya que dicen a Jesús: “Profetízanos, Mesías” (Mt 26,68), sarcasmo que no tendría sentido si él hubiese negado ser el Mesías, como sucede con la burla acerca de “el Hijo de Dios” en 27,40. De hecho, en 27,43, los jefes de los sacerdotes confirman: “Él dijo: ‘Soy el Hijo de Dios’”. b) *Sy eipas* no es una expresión afirmativa sin restricciones, que indique un acuerdo absoluto con lo que ha sido dicho. Si Mateo quería una afirmación clara, habría repetido *egō eimi* de Marcos. También hay que tener en cuenta *plēn*, “Pero...” c) *Sy eipas* es una expresión afirmativa con reserva: hay verdad en lo que ha dicho el sumo sacerdote, pero él mismo es responsable del modo en que lo interprete y del uso que piense hacer de ello. (Las expresiones *sy eipas* con referencia a Judas y *sy legeis* con referencia a Pilato son también afirmativas limitadas, pero el matiz de la restric-

anunció que, en la lucha entre los ángeles y los hombres por las Tablas de la Alianza, los ángeles se habían alzado con la victoria. Entendiendo el simbolismo, la gente gritó: “El maestro ha muerto”. Bar Kapara respondió: “Vosotros lo habéis dicho, no yo”. En este caso, el que contesta da por cierta la declaración de la otra parte, pero eludiendo con su respuesta toda responsabilidad.

<sup>12</sup> Véase la n. 23 en §7. Aquí, si Mateo quería dar una idea de pura oposición, habría acentuado el contraste colocando el pronombre *egō* antes de *legō*, con lo que tendríamos: *sy eipas plēn egō legō*.

ción hay que deducirlo del contexto en cada caso.) La hostilidad mostrada por el sumo sacerdote significa que la imposición a Jesús de declarar bajo juramento es una táctica para lograr por ese medio que él se autoinculpe; tal declaración hay que interpretarla en armonía con la efectuada sobre el santuario de Dios, que fue vista como ejemplo de una arrogancia blasfema<sup>13</sup>. En la escena de Getsemaní, mientras que el Jesús marcano guardó silencio al recibir el beso de Judas, el Jesús mateano habló, no dejando en la mente de los lectores ninguna duda de que conocía la intención de Judas. Del mismo modo, Mateo quiere dejar aquí claro que, al responder al sumo sacerdote, Jesús es perfectamente consciente de lo que se pretende. Además, desviando hacia el interrogador la responsabilidad de lo que ha sido dicho, Jesús produce una inversión de papeles: en cierto modo se convierte en juez del que lo juzga. Este nuevo papel de Jesús quedará reforzado cuando pase de “Tú lo has dicho” a “Pero yo os digo” e invoque la imagen del Hijo del hombre viniendo como juez. Se encuentra así el lector frente a la ironía de no saber quién condena aquí a quién.

*Lucas.* Algunos autores tienen la impresión de que la frase lucana “vosotros decís que yo soy” es una combinación de “tú lo has dicho”, de Mateo y “yo soy” de Marcos. Sin embargo, *hymeis legete*, de Lucas, no es lo mismo que *sy eipas*, de Mateo (con permiso de Winter, “Treatment”, 164); se trata más bien del plural de la respuesta que el Jesús lucano dará a Pilato: *sy legeis* (23,3), que es la misma que dará el Jesús marcano. Evidentemente, Lucas ve “tú dices” como el modelo básico de la respuesta de Jesús a las autoridades, judías y romanas, en los interrogatorios que condujeron a su muerte. Por eso combina dos respuestas marcanas (el “yo soy” dirigido al sumo sacerdote y el “tú lo dices” a Pilato) para formar la frase “vosotros decís que yo soy” con que Jesús contesta a la pregunta de las autoridades del sanedrín: “¿Eres, entonces, el Hijo de Dios?” Nótese que ya no estamos ante la posibilidad expresada en la pregunta sobre el Mesías; la pregunta sobre el Hijo de Dios está formulada en presente y no constituye una oración condicional<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Aunque a veces se ve la declaración sobre la destrucción del santuario como no menos afirmativa, el hecho de que Mt 27,63 muestre mutismo de Jesús con respecto a ella recomienda cautela. Por otro lado, no puedo compartir la idea de que no tuvo trascendencia porque no vuelve a ser mencionada en el proceso (cf. Broer, “Bemerkungen”, 29-30): da pie a que se haga burla de Jesús en 27,39 y es confirmada por Dios en 27,51. Según la descripción mateana, las autoridades del sanedrín están irritadas por la declaración de que Jesús tiene poder divino para destruir el santuario, y esto es causa de que seguidamente el interrogatorio se centre en quién dice él que es.

<sup>14</sup> Y, por supuesto, Lucas no la ha ofrecido a sus lectores con un alíño judío (¿seudojudío?) como hizo Marcos con su “Hijo del Bendito”.

Esta escena de Lucas ha sido objeto de muchas otras interpretaciones equivocadas. No falta la habitual confusión derivada de mezclar la historia con la exégesis evangélica. En este error incurre, por ejemplo, Aicher (*Process*, 75-76), al declarar que la respuesta lucana a “¿Eres, entonces, el Hijo de Dios?” tiene que ser ambigua, puesto que de otro modo Jesús estaría afirmando que él es un Mesías político. Pero el lector sabe desde 1,35, porque así lo ha dicho un ángel, que Jesús es el Hijo de Dios concebido sin intervención de varón: ¿cómo puede ser la respuesta otra cosa que afirmativa? Parte del mismo problema procede de no darse cuenta de que, en el interrogatorio, Lucas ha distinguido cuidadosamente entre *Mesías* e *Hijo de Dios*, siguiendo en esto una tradición similar a la de Juan. Cualquier ambigüedad en las respuestas del Jesús lucano concierne a la cuestión del Mesías, no a la del Hijo de Dios. De hecho, “el Hijo de Dios” es la *conclusión* tras identificarse Jesús como “el Hijo del hombre sentado a la derecha del poder de Dios” (22,70). El título “el Hijo de Dios” indica el origen y condición divina de Jesús.

Así pues, a la respuesta “Vosotros decís que yo soy”, obtenida de la pregunta “¿Eres, entonces, el Hijo de Dios?”, ¿qué interpretación darle? ¿Quién tiene razón, Fitzmyer (*Luke* II, 1453, 1463), que habla de una respuesta “semiafirmativa” y traduce: “Sois vosotros quienes decís que yo soy” (“It is you who say I am”), o *SBJ*, que es plenamente afirmativo: “Decís bien; yo lo soy” (“Vous dites bien; je le suis”)? A mi juicio, la clave se halla en que Lucas, buscando obviamente alguna conformidad entre la respuesta a las autoridades judías y la respuesta a Pilato, optó por incluir “Yo soy”<sup>15</sup> de Marcos (a diferencia de Mateo, que lo sustituyó; nótese también que en Lucas no hay un *plēn*, ni nada con función más o menos adversativa). Como hemos visto, Lucas siguió en la pregunta sobre el Mesías una tradición de algún modo similar a la de Juan; aunque aquí se ha servido formalmente del esquema marcano, permanece próximo a la interpretación joánica (Jn 10,36) mediante la cual Jesús reconoce haber dicho: “Yo soy el Hijo de Dios”. No veo justificación, pues, para hablar de una afirmación limitada (como en Mateo), precisamente porque Lucas ha separado las preguntas referentes al Mesías y al Hijo de Dios. Estoy de acuerdo con *SBJ* en que la frase es plenamente afirmativa: “Vosotros mismos decís que yo soy”. Jesús ha convertido la pregunta de las autoridades judías en una afirmación del supremo título cristiano. Mientras que en Marcos/Mateo un centurión romano va a declarar que Jesús es el Hijo de Dios, Lucas cambiará esas palabras en un reconocimiento de la inocencia del crucificado (23,47); pero aquí el Jesús

<sup>15</sup> “Yo soy” no entra en la respuesta a Pilato (cf. n. 10, *supra*). La pregunta de éste es sobre “el rey de los judíos”, un título que no ha aparecido antes en Lucas; pero sí en “Hijo de Dios”, y Lucas es más claro con respecto a él.

lucano ha interpretado de modo afirmativo lo que estaba en labios de *todas* las autoridades del sanedrín jerosolimitano, por lo cual, irónicamente, se convierte en una confesión<sup>16</sup>. Lucas inicia su evangelio en Jerusalén y lo concluye en Jerusalén, manteniéndose dentro de los confines del judaísmo; las confesiones de fe de gentiles las dejará para el libro de los Hechos de los Apóstoles. Dentro del judaísmo, ha formado una inclusión entre las primeras palabras que un ángel dice sobre Jesús a María casi al comienzo evangelio (1,34) y estas últimas palabras pronunciadas por los dirigentes judíos del sanedrín (22,70): el ángel y ellos identifican a Jesús como el Hijo de Dios.

## Declaración de Jesús sobre el Hijo del hombre

Los tres sinópticos coinciden en que respondiendo a una pregunta que le fue formulada en el proceso, Jesús hizo una referencia al Hijo del hombre, y a ello hay que añadir Jn 1,51 con su declaración casi similar:

Mt 14,62: “Y veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y viniendo entre las nubes del cielo”.

Mt 26,64: “Pero yo os digo: ‘A partir de ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y viniendo sobre las nubes del cielo’”.

Lc 22,69: “Pero desde ahora el Hijo del hombre estará sentado a la derecha del poder de Dios”.

Jn 1,51: “En verdad, en verdad os digo: ‘Veréis los cielos abiertos y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre’”.

Es digna de ser subrayada la particularidad de que Jesús se dirige (en Marcos/Mateo y Juan) a una pluralidad de personas, aunque ha estado hablando a un individuo. En Marcos y Mateo, este dicho sobre el Hijo del hombre continúa la respuesta de Jesús a la pregunta de si es el Mesías, el Hijo del Bendito (Dios); en Lucas sigue a la muy condicionada respuesta sobre el Mesías e incita a las autoridades judías a preguntar a Jesús si es el Hijo de Dios<sup>17</sup>. En los tres sinópticos, éste es el último dicho sobre el Hijo del hombre que Jesús pronunciará antes de su muerte (cf. Lc 24,7), haciendo que culminen aquí sus frecuentes enseñanzas sobre el Hijo del hombre. Ahora pasemos a considerar cómo cada evangelista sinóptico pretendía que sus lectores entendieran esta referencia.

<sup>16</sup> Nótese lo que ha hecho Lucas con el “todos” que Marcos coloca al comienzo de la sesión del sanedrín (14,53) y repite en la condena (14,64): Lucas lo ha empleado para esta confesión involuntaria. De hecho, Heil (“Reader... Luke 22”) saca a relucir la ironía de la escena lucana: los sanedritas están pensando una cosa, los lectores cristianos otra.

<sup>17</sup> La declaración de Jn 1,51 sigue a las confesiones de Jesús como el Mesías (1,41) y como el Hijo de Dios (1,49).

*Marcos*. “Y veréis” continúa la expresión plenamente afirmativa “yo soy”; de modo que la visión futura del Hijo del hombre confirma la presente identidad de Jesús como el Mesías, el Hijo de Dios, y le da significado. Pero ¿con qué matices o de qué manera? En Mc 8,31, la enseñanza de Jesús de que el Hijo del hombre tenía que sufrir estaba dirigida a complementar la confesión de él como Mesías por parte de Pedro; sin la dimensión del sufrimiento, Pedro se había formado una idea tan equivocada que sus miras eran únicamente las humanas, no las de Dios. Ésa fue la primera de las tres predicciones de que el Hijo del hombre había de padecer (9,31; 10,33-34; también 9,12; 10,45; 14,21.41). Resulta inevitable, por tanto, que algunos interpreten que aquí está utilizando Jesús de nuevo la figura del Hijo del hombre para aclarar ideas: él es el Mesías, el Hijo del Bendito; pero serlo implica sufrimiento, y de eso no se ha dado cuenta el sumo sacerdote. Sin embargo, nada en la gramática de la frase implica ese “pero” aclaratorio. Y en las actuales circunstancias de Jesús, arrestado como un criminal y en manos de unas autoridades decididas a acabar con él, realmente no hace falta enfatizar la necesidad de sufrimiento. La expresión “el Hijo del hombre” no es tan unívoca en el uso marcano como para que, aislada, tenga un significado fijo sin el complemento de las *funciones* mencionadas en el contexto. Maartens (“Son”) expresa esto de otro modo al afirmar que “Hijo del hombre” es una metáfora compuesta que contiene ideas de sufrimiento y gloria.

En la importante secuencia cristológica que va desde 8,29, donde Pedro confiesa que Jesús es el Mesías, hasta 9,7, donde una voz dice de Jesús: “Éste es mi Hijo amado”, hay dos pasajes diferentes relativos al Hijo del hombre. Además del sufrimiento del Hijo del hombre en 8,31, mencionado antes, tenemos en 8,38 al Hijo del hombre como juez que vendrá “en la gloria de su Padre con los santos ángeles”<sup>18</sup>. En otra sección cristológica, que se extiende desde 13,21-22, donde Jesús habla de falsos mesías

<sup>18</sup> Estoy comparando el proceso de Jesús de Mc 14 con una parte de Mc 8 sobre la base de *temas teológicos*. Beavis (“Trial”, 584-86) señala un interesante paralelo entre 8,27-33 y 14,53-65 basado en la *estructura*, p. ej., comparando las inadecuadas ideas iniciales sobre quién es Jesús, de 8,27-28, con los inadecuados testimonios acerca de Jesús como el destructor del santuario, de 14,55-59. La inadecuación es corregida en ambos casos mediante la introducción del tema del Mesías por un personaje principal. Y podríamos seguir: La confesión por Pedro de Jesús como el Mesías en 8,29 tuvo que ser ampliada con una referencia de Jesús al Hijo del hombre en 8,31, del mismo modo que la pregunta del sumo sacerdote en 14,61 sobre la mesianidad de Jesús tiene que ser ampliada con la referencia de Jesús al Hijo del hombre en 14,62. Las observaciones de Beavis sobre la lectura pública en la antigüedad (pp. 594-96) nos recuerdan que pudo haber más de una versión y que, en consecuencia, quizá eran reconocibles esas conexiones.

que obrarán señales indicativas del fin del mundo, hasta 13,32, donde Jesús dice que el Hijo no sabe el día ni la hora (sección enmarcada así por los motivos del Mesías y del Hijo de Dios), el Hijo del hombre es mencionado en 13,26: “Y entonces verán al Hijo del hombre viniendo en las nubes con gran poder y gloria”. Este Hijo del hombre enviará sus ángeles a reunir a los elegidos (13,27).

Por tanto, al considerar el dicho referente al Hijo del hombre con que Jesús responde a la pregunta sobre el Hijo de Dios, el Bendito, podemos aceptar tal cual lo que dice Mc 14,62 sobre el papel del Hijo del hombre en la gloria y como juez, sin que tengamos que recurrir a oscuras implicaciones de sufrimiento. El sumo sacerdote ha preguntado a Jesús quién es (presente) y Jesús ha respondido también en presente: “Yo soy”. Pero ahora añade un elemento futuro, “veréis”, que del sumo sacerdote se extiende a todo el sanedrín. Dada la dificultad intrínseca de entender cómo podrán los sanedritas ver las cosas extraordinarias que les son anunciadas, Perrin (“High Priest”, 92) sostiene que ese “vosotros” elíptico de “veréis” se refiere a los lectores, y en apoyo de su punto de vista cita Mc 13,14: “Cuando veáis la abominación de la desolación estar donde no debería (el lector, que entienda)...” Pero en 13,14 hay una clara llamada a los lectores, lo cual no sucede en el caso que nos ocupa. La tesis de Perrin no es sino uno entre múltiples intentos de evitar el significado evidente de que el Jesús marcaño (y mateano) está diciendo que los sanedritas verán al Hijo del hombre de determinada manera.

*El Hijo del hombre será visto en dos posiciones.* La primera, “sentado a la derecha del Poder”, es una adaptación de Sal 110,1: “Dijo el Señor a mi Señor: ‘Siéntate a mi derecha hasta que haga de tus enemigos el escabel de tus pies’”. Ya en Mc 12,35-37 Jesús se ha servido de este texto para aclarar ideas sobre el Mesías como el Hijo de David; por lo cual, muy oportunamente, vuelve a utilizarlo aquí para presentarse desde la dimensión de su gloria celestial como el Mesías, el Hijo del Bendito<sup>19</sup>. Con incredulidad, el sumo sacerdote ha preguntado a ese acusado, que pronto será condenado a muerte, si piensa que es el Mesías de Dios (del que se esperaba que mostrase majestad al restablecer con poder el reino de David, destruyendo a los enemigos de Israel). Jesús contesta que el sumo sacerdote y los demás miembros del sanedrín lo verán en gloria, en un tróno recibido de Dios, y (de manera implícita, según el salmo) aplastando a sus enemigos bajo sus pies. Irónicamente, los sanedritas que condenan a Jesús son los enemigos que él aplastará.

<sup>19</sup> Meloni, “Sedet”, presenta ejemplos semíticos en que el asiento a la derecha es el lugar reservado al heredero y no simplemente un puesto de honor.

Necesitamos examinar el inusitado término marcaño “el Poder” (empleado también por Mt 26,64 y adaptado por Lc 22,69<sup>20</sup>), con que 14,62 sustituye “el Señor”, la designación que cabría esperar en una cita de Sal 110,1. En cierto modo, el término es paralelo al también inusitado “el Bendito”, que el sumo sacerdote ha empleado en 14,61 al preguntar a Jesús si es el Mesías (caso en que ni Mateo ni Lucas han seguido a Marcos). Flusser (“At the Right”) encuentra una distante relación entre este uso de “el Poder” e Is 9,5, donde “Dios de Poder” (*El Gibbôr*) es un título del rey davídico. En Lc 1,49, “el Poderoso” [*ho dynatos*] es un adjetivo sustantivado. Sin embargo, como nombre propiamente dicho, *hē dynamis* de Marcos/Mateo, no tiene ningún verdadero paralelo en textos de la época. Muy distinta es la hipostatización del atributo que hace Filón: “Dios, la más grande y suprema *dynamis*” (*De vita Mosis* 1.19; §111), estableciendo un contraste con los Poderes menores. En los escritos judíos de época posterior al NT (no en la Misná, sino en los midrases y targumes tanáiticos), se emplea *ha-Gerbûra* (“el Poder”) para aludir sólo al Dios revelador y, más específicamente, al del Sinaí. Por eso, el cuidadoso estudio de Goldberg (“Sitzend”, 289-91) discrepa de *St-B I*, 1007, en que “el Poder” es paráfrasis del nombre divino. En esos escritos judíos nunca se aplica simplemente a Dios como ser divino; siempre constituye una referencia a Dios activo en el mundo, y en los pasajes de revelación subraya la acción de Dios como diferente de la angélica. Este uso es distinto del que se encuentra en Marcos, donde el término está relacionado con el Dios majestuoso del juicio (Goldbert, “Sitzend”, 293).

En conjunto, el puesto “a la derecha del Poder” es parte de la dimensión gloriosa de Jesús en su calidad de Hijo del hombre, porque llama la atención sobre el origen de la autoridad que él hará valer sobre sus enemigos. Ahora bien, en el lenguaje de Sal 80,18, el Señor ha protegido lo que plantó su mano derecha, es decir, al hijo de hombre a quien el Señor hizo fuerte para Él. ¿Fue 80,18, con “el hombre de tu mano derecha... el hijo de hombre”, el puente entre Sal 110,1, donde Dios dice el rey davídico (i. e., el ungido): “Siéntate a mi derecha”, y la respuesta de Jesús a la pregunta sobre su mesianidad, con la referencia al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder?

<sup>20</sup> La forma lucana, “el poder de Dios” no presenta ninguno de los problemas que veremos en el uso marcaño/mateano de “el Poder”. Lc 1,35 sitúa “el poder del Altísimo” en paralelismo con el Espíritu Santo como agente en la concepción de Jesús por María en su virginidad; y Hch 8,10 dice de Simón el Mago: “Este hombre es el poder de Dios llamado grande [*megalē*]”. El poder de Dios como atributo divino distintivo está bien atestiguado entre los judíos, tanto en hebreo como en griego, antes de la época de Jesús; p. ej., en 1QM 1,11; 6,2; LXX 1 Cr 12,23; 2 Mac 3,38; Sab 7,45.

La segunda posición en que será visto el Hijo del hombre es “viniedo sobre las nubes del cielo”<sup>21</sup>. Aunque hay complementariedad entre las dos posiciones, Marcos quería que sus lectores pensasen en unas acciones sucesivas porque, obviamente, él no consideraba posible sentarse y venir al mismo tiempo. En Dn 7,13, después de que a las bestias que representan los reinos pasajeros de este mundo les ha sido arrebatado el poder, “uno como un hijo de hombre” es descrito “viniendo entre las nubes del cielo”, y a él le es dado el dominio, el honor, el reino y un poder eterno. En Daniel, la “venida” es *al* Anciano de los días, quien le otorga esos dones; pero, en Marcos, la secuencia exige que a “sentado” siga la venida *desde* la derecha del Poder a la tierra y a los seres humanos<sup>22</sup>.

En Dn 7, “un como un hijo de hombre” es una descripción simbólica que sirve de contraste con las bestias que le preceden; y 7,18.22 aclara que “los santos del Altísimo” son lo que con el simbolismo se quiere dar a entender. Pero, en la época de formación de la tradición evangélica, “el Hijo del hombre” se había convertido en una designación aplicada a sí mismo por Jesús en relación con momentos de su ministerio, o bien con su muerte en la cruz o su futura gloria y venida para juzgar al mundo. Mc 14,62 y par. han generado numerosos estudios, conectados con el problema del Hijo del hombre en su conjunto: ¿qué hizo que el impreciso simbolismo de Daniel diera origen al título evangélico? ¿Qué textos del AT o intertestamentarios estuvieron implicados en ese desarrollo? ¿Utilizó Jesús el título y, en caso afirmativo, con qué significado? Dejo todas estas cuestiones para el ANÁLISIS, puesto que ninguna de ellas afecta realmente a lo que Marcos trata de dar a entender a sus lectores.

¿Cuándo, según la idea de Marcos, se sienta Jesús a la derecha del Poder como el Hijo del hombre? ¿Cuándo viene entre las nubes del cielo? Supuestamente, la respuesta a la primera pregunta es en el período subsiguiente a la resurrección, y a la segunda, en la parusía. (Es preferible hablar del período *subsiguiente* a la resurrección, puesto que *kathemenon*, “sentado”, implica continuidad, no simple comienzo<sup>23</sup>.) Esos dos “momentos” son parte del

<sup>21</sup> Esto ha dado lugar a los habituales intentos desesperados de eludir el problema de cómo podrán los sanedritas ver todo esto; se ha afirmado, p. ej., que “veréis” tiene en el complemento directo sólo “sentado”, cuando en realidad tanto “sentado” como “viniendo” están en acusativo.

<sup>22</sup> Perrin (“Marcos”, 151) cita dos textos del *Midrás Rabá* (*Génesis* 13.11 sobre Gn 2,6, y *Números* 13.14 sobre Nm 7,13) para probar que Daniel era interpretado también en la dirección cielo-tierra; pero ambos son muy tardíos y bastante poco claros.

<sup>23</sup> Tras estudiar todos los textos neotestamentarios relacionados con Sal 110 y con Jesús sentado a la derecha de Dios, Hay (*Glory*) concluye que no existe una interpretación firme ni un tiempo fijo para tal sesión, pero que todas las referencias implican la glorificación de Jesús.

continuo que representan el estado y la actividad de Jesús. Las tres predicciones de la pasión sobre el Hijo del hombre terminan con una referencia a la resurrección al cabo de tres días; en 9,9, se impuso a los discípulos sobre lo que habían visto en la transfiguración, “hasta que el Hijo del hombre hubiera resucitado de entre los muertos”; también la resurrección como desenlace parece concordar con otras aseveraciones concernientes al futuro realizadas durante la última cena o en el RP (14,25.28). En cuanto a la interpretación de “viniendo entre las nubes” como la parusía, el tiempo futuro del verbo “ver” suele estar relacionado con acontecimientos del tiempo final (Mc 9,1: 13,26.29). En Mc 8,38 se habla de que el Hijo del hombre se avergonzará de todos los que se avergüenzan de Jesús “cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles”. El discurso escatológico habla claramente de la parusía: “Y verán al Hijo del hombre viniendo en las nubes con gran poder y gloria”. En Ap 1,7 encontramos el lenguaje casi estereotipado de la parusía: “He aquí que viene entre las nubes, y lo verá todo ojo, incluso quienes lo traspasaron; y todas las tribus de la tierra se lamentarán sobre él” (una combinación de Dn 7,13 y Zac 12,10<sup>24</sup>).

¿Verán los sanedritas la resurrección y la parusía? Las palabras del Jesús marcano están dirigidas a ellos, pero no debemos olvidar que esos dirigentes judíos tienen para Marcos un papel representativo. Cualquier cosa anunciada con respecto a ellos era interpretada por los lectores en relación con los judíos de su propio tiempo que seguían rechazando las afirmaciones cristianas y burlándose de ellas. Si bien en lo que sigue trataré de argumentar que son los sanedritas quienes “verán”, entiendo que, en el “vosotros” implícito en el verbo plural, Marcos incluyó también (aunque no principalmente) a sus lectores cristianos, para quienes esa visión es una demostración triunfal<sup>25</sup>. El verbo “ver” rige tanto la acción de estar sentado como la de venir del Hijo del hombre: no se pueden postular dos diferentes clases de percepción, una para “sentado” y otra para “viniendo”. En un contexto escatológico, “ver” puede significar algo más que la visión física. Is 40,5 anuncia: “La gloria del Señor será revelada, y todos los hombres, a

<sup>24</sup> Perrin y otros piensan que el texto de Zacarías fue la fuente de “veréis” (*ospssesthe*) de Mc 14,62, aun cuando Zacarías, en la versión de los LXX, utiliza el verbo “mirar” (*epiblepsontai*). Borsch (“Mark”, 566) rechaza tal idea y sitúa el origen de “veréis” en *1 Hen* 62,5: “Cuando vean al Hijo del hombre sentado en el trono de su gloria”. Gnika (“Verhandlungen”, 14; *Markus* II, 282) tampoco cree que haya una conexión aquí con Zacarías y propone como alternativa Sab 5,1-2, donde los adversarios del justo se llenarán de pavor al “verlo” frente a ellos.

<sup>25</sup> Pesch (*Markus* II, 438) señala que, en las referencias sobre los justos maltratados, tiene un papel la promesa de ver de qué parte estaba realmente la razón (Sab 6,2; Ap 11,11-12), así como la declaración de que el puesto de los justos victoriosos está a la derecha de Dios (*TestBen* 10,6)

una, la verán". (Nótese que también se "ve" la salvación en Is 52,10, y la condena en Miq 7.10.16.) Sin embargo, hay que respetar el significado radical de la palabra (que en griego está emparentada con "ojo") y no reducirlo a un conocimiento elaborado por el pensamiento (cf. Vanni, "Passione", 77). Va a ocurrir algo susceptible de ser visto, aun cuando verlo exija la capacidad de apreciar el significado de ese suceso. Quizá se podría decir que los sanedritas "verán" al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder, suponiendo que la proclamación pública de que Jesús ha sido resucitado y visto en la gloria fuerce su atención en este sentido, como, según Hch 5,27, sucedió realmente. Mucho más difícil de entender es que se diga que verán la parusía. ¿Era acaso la destrucción de Jerusalén un signo del castigo parusiaco que se cernía sobre ellos? El pasaje marcano no da la impresión de que medien cuarenta años entre la acción de sentarse y la de venir. Además, en 13,26-27 es parte de la enseñanza de Jesús de que la venida del Hijo del hombre entre nubes pertenece a un futuro por nadie conocido (13,32), y que los falsos mesías y los falsos profetas se caracterizan por confundir a la gente sobre esta cuestión (13,21).

Aunque no es fácil determinar cuál era el pensamiento de Marcos respecto al cuándo y al cómo de "veréis", pueden ayudar a ello las tres consideraciones siguientes:

*Primera:* Ya para el cristianismo primitivo supusieron un problema las palabras de Jesús sobre lo que iba a suceder en el futuro, especialmente en relación con la parusía. Algunos de sus dichos parecen sugerir una rápida venida o instauración del reino (Mc 9,1; 14,25; Mt 10,23; Lc 23,43; Jn 14,3; 21,22-23); otros indican un período intermedio de duración indefinida (Mc 13,35; Mt 13,31-33; 24,50; 25,13; Hch 1,7), y luego está el famoso versículo de Marcos (13,32) donde se dice que ni siquiera el Hijo sabe en lo tocante a esta cuestión. En muchos estratos del NT, el resultado es una combinación de escatología futura y presente. A veces, los estudiosos modernos quieren resolver este problema dividiendo los dos tipos de dichos y atribuyéndolos uno a una fuente y el otro a redacción. Pero este enfoque no es probablemente el adecuado. Jesús es y será glorificado; reina ahora y reinará más visiblemente; su actuación como juez tiene ya lugar y tendrá lugar. Feuillet ("Triomphe", 168) distingue en el triunfo de Jesús dos aspectos, presente y futuro (de los que el presente constituye el interés principal de Jesús); los cristianos reflejaron esto en diferentes acontecimientos. Por tanto, no es imposible que Marcos tuviera varios modos de entender el juicio parusiaco simbolizado por la venida del Hijo del hombre entre las nubes del cielo.

*Segunda:* Aunque Jesús es el Hijo del hombre, en su respuesta al sumo sacerdote no es descrito diciendo: "Me veréis sentado a la derecha del Po-

der y viniendo..." Pero Jesús no trata de indicar que el Hijo del hombre sea otro, sino de borrar toda impresión de estar ensalzándose a sí mismo. Es a "uno como un hijo de hombre" a quien en Dn 7 el Anciano de los Días otorga poder y dominio. El mismo a quien en Sal 110,1 dice el Señor: "Siéntate a mi derecha hasta que haga de tus enemigos el escabel de tus pies". Así, la respuesta sobre el Hijo del hombre, con sus ecos bíblicos, es una aseveración de que Dios glorificará a Jesús y le dará la razón sobre los sanedritas. Ellos verán los signos de lo que Dios va a hacer por Jesús.

*Tercera:* En el pensamiento de Marcos, la ironía acerca de las declaraciones de Jesús relativas al santuario y a su condición de Hijo de Dios es que, aunque los sanedritas juzgarán que Jesús es un blasfemo (14,64) y se burlarán de él como falso profeta (14,65), todo lo que él dice resultará ser cierto. A su muerte en la cruz, el velo del templo se rasgará en dos, de arriba abajo; y (al ver que Jesús había expirado de tal manera) un centurión confesará que Jesús es el Hijo de Dios. Marcos considera estas dos acciones de 15,38-39 como el modo en que Dios da la razón al Hijo (y en que responde al desesperado grito de Jesús en 15,34: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"). ¿No es posible que Marcos considere tales acciones también como el cumplimiento de lo que Jesús ha anunciado a los sanedritas en el proceso? ¿No es la confesión por el centurión de Jesús como el Hijo de Dios el signo de que el Señor lo ha entronizado en el cielo (puesto que hay un elemento de realeza davídica en "el Hijo de Dios")? ¿No es la rasgadura del velo del santuario el signo del castigo de los sanedritas, puesto que su lugar sagrado ha dejado de serlo? El hecho de que Marcos se refiera a esto como parte del modo en que el centurión había visto ocurrir la muerte de Jesús sugiere que no es imposible interpretar esas acciones como vistas. Tal glorificación y castigo parusiaco iban a acontecer en un futuro inmediato (el mismo día que la predicción de Jesús); pero, por supuesto, sin anular ni sustituir la exaltación comprendida en la resurrección, ni el juicio y castigo comprendido en la parusía final. Sería la realización de todo eso *aquí y ahora* para los sanedritas.

*Mateo.* El problema de futuridad que plantea el evangelio de Marcos no escapó a sus dos primeros intérpretes. Ello queda patente en que tanto Mateo como Lucas anteponen a la declaración marcana sobre el Hijo del hombre una locución temporal de aproximadamente el mismo significado: *ap' arti* ("a partir de ahora"), en Mateo, y *apo tou nyn* ("desde ahora") en Lucas. No ha faltado imaginación en los intentos de explicar esta coincidencia frente a Marcos. Puesto que Mateo ha empleado la expresión *ap' arti* antes, en declaraciones sobre el futuro (23,39; 26,29), algunos intérpretes han conjeturado que su presencia aquí, en 26,64, es una glosa de escriba formada por derivación. Pero las glosas de escriba suelen hacer más

comprensible el pasaje, y esta expresión, en cambio, añade oscuridad al problema del “veréis” relativo a los sanedritas. A mi parecer, Hay (*Glory*, 68) no acierta al interpretar la expresión en el sentido de “más tarde”, basándose en que sus apariciones anteriores en Mateo marcan el final de un período significativo. Denotan el término de un período y *el comienzo* de otro (más escatológico), por lo cual “a partir de ahora” es una interpretación perfectamente correcta. La solución de AS<sup>cur</sup> de leer el equivalente de *ap’ arti* en Marcos suele ser considerada una armonización de Marcos con Mateo (opinión que comparto decididamente). Pero J. A. T. Robinson (“Second”, 339) cree que ésta es la lectura original y, por lo mismo, la razón de su presencia de Mateo<sup>26</sup>. Otros intérpretes afirman que Mateo y Lucas no dependen aquí de Marcos, sino de otra fuente, y señalan que ambos evangelistas coinciden una vez más frente a Marcos al colocar (en el texto griego) la expresión “a la derecha” después del participio “sentado”, mientras que Marcos la tiene delante. Pero, en este detalle, Mateo y Lucas se limitan a seguir el orden griego de Sal 110,1, que dio forma al dicho sobre el Hijo del hombre. En lo esencial, Mateo se acerca aquí más a Marcos que a Lucas o a la supuesta fuente común reflejada en Lucas (Soards, *Pasión*, 82); por ejemplo, en Mateo y Marcos tienen las frases “veréis al Hijo del hombre” y la relativa a la venida, ninguna de las cuales se encuentra en Lucas. El hecho de que los tres evangelios contengan la insólita expresión “a la derecha del Poder” (y no las palabras del salmo) hace extremadamente improbable, en cualquier caso, que hayan sido utilizadas dos fuentes independientes.

Entonces, si rechazando las explicaciones poco comunes, pensamos que Mateo y Lucas se sirvieron de Marcos (pero, como de costumbre en el RP, Lucas con más libertad), ¿cómo es que los dos primeros contienen una expresión temporal, aun difiriendo en su formulación, y Marcos no? Una clave importante es que Mateo y Lucas añadieron sus respectivas expresiones, con exactamente las mismas palabras, al componer sus versiones de Mc 14,25, otra declaración sobre el futuro, en la que durante la última cena dice Jesús: “En verdad os digo que no volveré a beber del fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el reino de Dios”. En Mt 26,29 se lee: “Os digo que a partir de ahora [*ap’ arti*] no beberé del fruto...”; y en Lucas: “Os digo que desde ahora [*apo tgu nyn*] no beberé del fruto...” (Aquí, el contexto de Lucas difiere mucho del mateano, y la idea

<sup>26</sup> Pese a la enorme dificultad de explicar cómo esa lectura armoniosa con Mateo desapareció de la inmensa mayoría de los manuscritos griegos de Marcos, Hawkins y Glasson (“Reply”) apoyan tal idea, y Feuillet (“Triomphe”, 157) llega incluso a pensar que la expresión estuvo en labios del mismo Jesús.

de que *ambos* evangelistas utilizaran una fuente independiente de Marcos es aún más improbable.) En este pasaje y en el que nos viene ocupando debemos ver la expresión temporal añadida como esfuerzos que, cada uno por su lado, han realizado Mateo y Lucas para aclarar la futuridad inminente del triunfo de Jesús como teniendo ya lugar. Cada evangelista ha realizado esto a su estilo: Mateo emplea *arti* 7 veces y *ap’ arti* 3 veces; en Lucas/Hechos no se encuentra ninguna de las dos expresiones y sí, en cambio, *nyn* 39 veces (frente a 4 en Mateo) y *apo tou nyn* 6 veces (ninguna en Mateo).

Permítaseme mencionar un intento más (debido a Debrunner<sup>27</sup>) de evitar que la frase de Jesús dirigida a los sanedritas signifique “de ahora en adelante veréis...” Puesto que la división de las palabras no era habitual en la escritura griega de la época neotestamentaria, *ap’ arti* podía haberse escrito como *aparti* (“ciertamente, con seguridad”)<sup>28</sup>. En el párrafo anterior he comparado Mc 14,25 con Mt 26,29, que utiliza *ap’ arti*. ¿Acierta Debrunner al leer *aparti*: “Os digo que ciertamente no beberé del fruto...”, alegando que éste es el modo que tiene Mateo de conservar el “en verdad” marcano? (Sin embargo, Mateo es perfectamente capaz de escribir “en verdad” cuando necesita expresarse de este modo, y la posición normal para el sentido de “en verdad” habría sido antes de “os digo”, no después.) Por analogía con su interpretación de Mt 26,29, Debrunner quiere leer *aparti* en la respuesta de Jesús al sumo sacerdote: “Con seguridad veréis al Hijo del hombre sentado...” Aquí no hay “en verdad” en el correspondiente dicho de Mc 14,62, pero Debrunner recurre a “En verdad, en verdad...” de Jn 1,5 para apoyar su tesis<sup>29</sup>. Coincido con Feuillet (“Triomphe”, 156) en rechazarla como otro intento desesperado, aunque erudito, de eludir una lectura difícil. Si se ve Jn 1,51 como un paralelo, es porque constituye un ejemplo del futuro realizado en el presente.

Antes de centrarnos en el presente mateano, más intenso, es oportuno considerar brevemente otras diferencias de Mateo con respecto a Marcos. El Hijo del hombre viene en Mateo “sobre” (*epi*) las nubes, mientras que en Marcos viene “entre” (*meta*) ellas. La elección de las preposiciones puede reflejar la influencia de diferentes textos griegos de Dn 7,13: los

<sup>27</sup> *ConNT* 11 (1947) 33-39, esp. 45-49; el artículo somete a examen las lecturas de los papiros de Chester Beatty.

<sup>28</sup> El papiro Beatty P<sup>47</sup> plantea esta cuestión en el caso de Ap 14,13: “Dichosos los muertos que mueren en el Señor *aparti*”. ¿Hay que leer “de ahora en adelante” o “con seguridad”?

<sup>29</sup> Escribas antiguos relacionaron los dos pasajes, pero en la dirección opuesta: habiendo leído el *ap’ arti* de Mateo en manuscritos koiné de Juan, entendieron un doble “en verdad”.



LXX tiene *epi*; Teodoción, *meta*<sup>30</sup>. Una diferencia más importante es el “os digo” añadido en Mateo (y también presente en Jn 1,51); es una expresión que da solemnidad, convirtiendo lo que sigue en una sentencia. Vanni (“Passione”, 71-72) analizó todos los usos de esta expresión en Mateo y descubrió que en treinta y nueve de sus cuarenta y siete apariciones es una fórmula de revelación. El sentido de un anuncio de este tipo dirigido a los sanedritas concuerda con el “pero” (*plēn*) que precede a la declaración sobre el Hijo del hombre. Jesús dio una respuesta limitadamente afirmativa a la pregunta de Caifás acerca de si era el Mesías, el Hijo de Dios: “Tú lo has dicho”, poniendo al sumo sacerdote ante su responsabilidad. Ahora Jesús hace su propia declaración: “Pero yo os digo...” Esta misma fórmula fue empleada por Jesús en 11,22.24 al anunciar su sentencia respecto a Betsaida y Corozáin: si los prodigios obrados por él en ambos lugares hubieran ocurrido en Tiro, Sidón y Sodoma, los habitantes de esas ciudades se habrían arrepentido y salvado. “Pero yo os digo”, dijo solemnemente Jesús, para proceder a afirmar que el día del juicio habría más tolerancia para Tiro, Sidón y Sodoma que para Betsaida y Corozáin. Así pues, el sentido es a la vez adversativo e intensivo. Antes, Jesús dio a entender que el sumo sacerdote sería juzgado y considerado culpable por los motivos que lo habían llevado a buscar la condena de Jesús forzándolo a jurar acerca de su identidad; ahora, anuncia solemnemente que será él mismo quien, ya glorificado, juzgará como el Hijo del hombre, de manera similar a como advirtió a Betsaida y Corozáin de un severo castigo.

Mateo no se diferencia de Marcos en cuanto al significado esencial, pero es más solemne e intenso en la expresión. También presta mayor atención al momento, anunciando que los sanedritas verán “a partir de ahora”. Aunque quizá no tan rotunda como un simple “ahora”, la expresión indica que ya ha *empezado* a producirse un cambio. Apoyándose en ello y subrayando el sentido negativo de “pero yo os digo”, varios especialistas (*SPNM*, 179-81, cita a Hummel, Trilling y Walker) opinan que la referencia al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y viniendo entre las nubes no alude principalmente a la futura resurrección y parusía. La escena ha pasado a ser de oposición polémica; el castigo de Dios contra el pueblo judío y sus dirigentes ha comenzado. Las autoridades rechazan al Mesías; Jesús les dice que ellos lo verán justificado a partir de ese mismo momento. Las prerrogativas judías están a punto de acabar. De hecho, parte de esta supuesta polémica es coherente con el pensamiento de Mateo

<sup>30</sup> También en una declaración muy similar, referente al “Hijo del hombre sobre las nubes del cielo”, Mateo prefirió *epi* a *en* de Mc 13,26.

(27,25); pero Senior tiene razón al dudar de que sea tan aparente en esta escena. Con anterioridad, Mateo ha empleado dos veces *ap'arti*. En una lamentación dirigida a Jerusalén en 23,39, Jesús se expresó de este modo: “Pues os digo que no me volveréis a ver hasta que digáis: ‘Bendito es el que viene en nombre del Señor’”. Obviamente, en este dicho, *ap'arti* no tiene el sentido de “a partir de este mismo momento” (puesto que Jesús iba a estar días en Jerusalén), sino el de “a partir de este tiempo crítico en que os toca decidir”. La expresión *ap'arti* también fue empleada en la última cena, al decir Jesús que no volvería a beber del fruto de la vid (26,29). “A partir de ahora” no hace, pues, referencia a un momento determinado del proceso; mucho más que en Marcos, uno tiene aquí la impresión de que se alude a un cambio de era. En la era totalmente distinta que está comenzando, Dios dará el triunfo a Jesús y lo glorificará. Este lado positivo es presentado primero, pero luego hay un lado negativo para las autoridades judías. La revelación subsiguiente a “yo os digo” es que esos dirigentes verán a Jesús como el Mesías entronizado, como el Hijo del hombre al que es otorgado todo el poder; pero, para ellos, tal visión no anunciará salvación, sino castigo. Para los lectores cristianos, la figura de Pedro se hacía aún más venerable ante su confesión de Jesús como “el Mesías, el Hijo del Dios vivo”; éstas eran palabras de Dios, no simplemente humanas (Mt 16,16-18). Aquí, en su solemne declaración, Jesús ha intensificado la revelación de quién es él; y cabe esperar de los cristianos que, de ahora en adelante, proclamen todo esto en sus discusiones con los no-creyentes. (Véase Broer, “Prozess”, quien subraya en Mateo el elemento de afirmación sobre el de juicio y castigo.)

Por tanto, en lo tocante al momento de la visión, reitero las ideas expuestas al final del comentario de Marcos. El futuro ya presente de la escatología es más claro en Mateo que en Marcos. Mientras que el Hijo del hombre estará sentado a la derecha del Poder y vendrá sobre las nubes, el Jesús mateano puede además decir (28,20): “Y sabed que estoy con vosotros todos los días hasta el final de los tiempos/del mundo” (!). En cuanto a la posibilidad de que la muerte de Jesús sea un momento para ver, también en Mateo adquiere aún más fuerza en Mateo. Según 27,51-54, a la muerte de Jesús ocurrió mucho más que la rasgadura del velo del santuario: la tierra tembló, las rocas se agrietaron, los sepulcros se abrieron, y los muertos resucitaron y se aparecieron a muchos. El centurión y los que estaban con él vieron “el temblor (de tierra) y las cosas que pasaban”. Puesto que tales signos del fin de los tiempos son descritos como acciones visibles, con arreglo al relato evangélico los sanedritas podrían haber visto estas señales dramáticas de que Dios había dado la razón a Jesús. Además, tras la resurrección, la tierra tembló nuevamente y un ángel bajó del cielo y rodó la piedra del sepulcro. Los guardias vieron estos fenómenos y los



pusieron en conocimiento de los jefes de los sacerdotes, que se reunieron con los ancianos (habiendo convocado, por tanto, un sanedrín) para tratar sobre lo ocurrido (28,2-4.11-12). En consecuencia, los lectores de Mateo podían asociar esa preocupada asamblea con la predicción de Jesús de que verían al Hijo del hombre glorificado.

*Lucas.* El dicho sobre el Hijo del hombre de Lc 22,69 no presenta los componentes más problemáticos de la forma de Marcos/Mateo: no se dice a los sanedritas que *verán* cosa alguna; no hay referencia a la parusía (i. e., la venida del Hijo del hombre sobre las nubes del cielo); no se designa a Dios como “el Poder”. En pasajes anteriores del evangelio, Lucas alude tanto al papel de juez del Hijo del hombre como a su venida (9,26; 12,8); conserva declaraciones de una venida inminente del reino de Dios (9,27), y no duda en recoger esta promesa de Jesús: “Verán al Hijo del hombre viniendo en una nube, con poder y mucha gloria” (21,27). Pero el sentido general lucano es confesar ignorancia sobre cuándo sucederá todo esto, en la idea de que no se debe perder tiempo tratando de averiguarlo (Hch 1,6-11). Por medio de su victoria sobre la muerte, Jesús va a ser el Mesías glorificado a quien el cielo recibirá hasta el momento de hacer realidad todo lo que Dios anunció a través de los santos profetas; entonces, para los que se arrepientan, será enviado como el Mesías que les ha sido predestinado (Hch 3,19-21). Como vemos, las palabras que dirige a los sanedritas están concentradas en la glorificación, no en el juicio.

Mediante las frases condicionales de Lc 22,67-68, Jesús se ha negado en cierto modo a responder a la pregunta de los sanedritas sobre si él es el Mesías; luego, en 22,69, da una respuesta afirmativa. El “pero” (*de*) Lucas no es adversativo como el *plēn* de Mt 26,64: continúa lo precedente en una dirección distinta. Esta nueva orientación presenta al Mesías como glorificado: “Desde ahora el Hijo del hombre estará sentado a la derecha del poder de Dios”. Lucas identifica al Mesías con el Hijo del hombre, puesto que, en Hch 2,32-35, este mismo texto es empleado en referencia al Mesías. Allí se cita Sal 110,1 para explicar que Dios resucitó a Jesús y lo exaltó sentándolo a su derecha y haciéndolo Señor y Mesías. Esto —dice Jesús a los sanedritas— será desde *ahora* (*apo tou nyn*). Los tiempos aparentemente contradictorios reflejan la ambigüedad de la escatología neotestamentaria, que ya señalé al comentar Marcos<sup>31</sup>. La exaltación de Jesús comienza en la sesión del sanedrín; será anticipada en la cruz, donde él ha-

<sup>31</sup> Las distinciones entre futuro y pasado se han efectuado sólo desde el punto de vista de un relato que se desarrolla en el tiempo: a la derecha de Dios no hay más que presente.

blará de estar *hoy* en el paraíso (23,43)<sup>32</sup>. Como subraya Plevnik (“Son”), la exaltación se consumó en la ascensión de Jesús, que sirve de conclusión al evangelio (24,50-51) y constituye un punto de partida para Hechos (1,8-11). Quizá Lucas consideró importante poner de relieve el aspecto triunfante del “ahora”, porque ya ha hecho una referencia al lado negativo cuando Jesús habló a las autoridades judías en el momento del arresto (22,53): “Ésta es vuestra hora y el poder [*exousia*] de las tinieblas”.

Para ilustrar sobre el aspecto victorioso y el poder (*dynamis*) de Dios, Lc 22,69 copia de Marcos el lenguaje del salmo 110 y se refiere a Jesús “sentado a la derecha”. La postura sedente reaparecerá en una nueva cita del salmo 110 en Hch 2,34; pero el discurso de Pedro, donde está incluida, y que interpreta el acontecimiento, habla simplemente de Jesús “exaltado a la derecha de Dios”. Que el elemento importante es la *exaltación* de Jesús y no simplemente su ocupación de un trono puede deducirse de Hch 7,55-56, donde Esteban, lleno de Espíritu Santo y fijando los ojos en el cielo, ve la gloria divina y a Jesús *de pie* a la derecha de Dios: una visión que el mismo Esteban interpreta como “veo al Hijo del hombre de pie a la derecha de Dios”. (En Marcos/Mateo se dice que los sanedritas verán al Hijo del hombre a la derecha del Poder; para Lucas, Esteban es el primer mártir cristiano que ve esto.) La expresión lucana “a la derecha *del poder* de Dios”<sup>33</sup> asocia la exaltación de Jesús con una situación de poder divino. Ya en su ministerio, después del bautismo y de las tentaciones, Jesús volvió a Galilea bajo la influencia de “el poder del Espíritu” (Lc 4,14; Hch 10,38); en la expulsión de los demonios y en las curaciones, “el poder del Señor” estaba con él y salía de él (4,36; 5,17; 6,19; 8,46; 9,1). Pero el poder está particularmente asociado con el Hijo del hombre en el cielo (21,27), por lo cual él puede enviarlo desde lo alto (24,49; Hch 1,8). Los que lo reciben de él deben reconocer claramente su fuente (Hch 3,12; 4,7), y todo el que sin ser Jesús se refiera a sí mismo como “el poder de Dios” es un blasfemo (Hch 8,10).

En el relato, los sanedritas parecen comprender las implicaciones de la afirmación de Jesús de que desde ahora el Mesías será exaltado como el Hijo del hombre, porque, en reacción, dicen: “¿Eres, entonces, el Hijo de Dios?” (Nótese que dicen “eres”, en presente; de las dos indicaciones temporales ofrecidas por Jesús, han entendido *apo tou nyn* como la más importante.) Walaskay (“Trial”, 83) niega que *oun* (“entonces”) de 22,70 se

<sup>32</sup> El uso de Sal 110,1 en Hch 2,32-35 muestra el cumplimiento pleno de la glorificación, cuando Dios, tras resucitar a Jesús, lo ha exaltado a su diestra.

<sup>33</sup> En la n. 20, *supra*, vimos que “el poder de Dios” como atributo divino está bien atestiguado en el AT y no presenta ninguno de los problemas que plantea el empleo por Marcos de “el Poder” como título.

refiera a 22,69 y lo relaciona con la pregunta sobre el Mesías de 22,67; pero el Mesías y el Hijo del hombre son uno y el mismo. Walaskay argumenta contra la idea de que *Jesús pasa a ser* el Hijo de Dios por medio de la exaltación. Pero no se trata de pasar a ser. Los lectores del evangelio saben que Jesús fue concebido como el Mesías davídico y, mediante el poder del Altísimo cubriendo con su sombra a María, como el Hijo de Dios (1,32-35). En lo tocante a la revelación de esta identidad, es efectuada a personas distintas y en ocasiones distintas. Por ejemplo, Lucas no duda en emplear el lenguaje relativo a “ser hecho” y “ser engendrado” con referencia a la exaltación de Jesús, para presentarla como un momento en que se hace patente quién es Jesús (Hch 2,36; 13,33). Así, leemos en Hch 10,40: “Dios lo resucitó al tercer día y le otorgó la gracia de manifestarse”. El *oun* de Lc 22,70 indica deducción de lo que Jesús está revelando sobre su identidad. En Marcos/Mateo, el Hijo del hombre descrito mediante la respuesta de Jesús parece casi trascender las dimensiones del Mesías, el Hijo de Dios, por el que se pregunta; en Lucas, el dicho sobre el Hijo del hombre define al Mesías como el Hijo de Dios. Jesús responde muy afirmativamente a la conclusión a la que han llegado todos los miembros del sanedrín: “Vosotros mismos decís que yo soy”. Por desdicha, los sanedritas —o al menos buena parte de ellos— rechazan (22,71) la acertada conclusión alcanzada. Del único miembro de la *boulē* (cf. pp. 419-428, *supra*) que, habiendo aceptado la conclusión, no la rechazó luego (i. e., José de Arimatea), dirá Lc 23,50-51 que “esperaba el reino de Dios”.

#### ANÁLISIS

En los sinópticos, la descripción por Jesús del Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y (en Marcos/Mateo) viniendo entre/sobre las nubes del cielo tiene la función teológica de subrayar su majestad y condición de juez por medio de la respuesta al sanedrín. Cuando entremos en la cuestión de la historicidad, veremos que no hay modo de determinar si realmente pronunció Jesús la frase de Mc 14,62 y par. durante un interrogatorio en la noche anterior a su muerte. Pero al menos podemos examinar *la posibilidad de que él se aplicase a sí mismo “el Hijo del hombre”* como título (siempre tiene tal función). Al considerar la confusión moderna sobre el empleo y significado del título, puede servirnos de consuelo saber que el desconcierto viene de muy antiguo, como se percibe en las palabras dirigidas a Jesús en Jn 12,34: “¿Cómo puedes decir que el Hijo del hombre tiene que ser exaltado? ¿Quién es el Hijo del hombre?”

La utilización de este título para Jesús en los evangelios da unas estadísticas espectacularmente distintas de las que vimos (§21) en relación con

el uso de “Mesías” e “Hijo de Dios”. Es difícil discernir, aun de los datos superficiales ofrecidos por los textos, cuál fue la aceptación o el uso de estos títulos en tiempos de Jesús; pero “el Hijo del hombre”, de las 80 veces que aparece en los evangelios, sólo en 2 de ellas (Mc 2,10; Jn 12,34) es un modo de designarse Jesús a sí mismo. Se ha estimado que esas 80 apariciones constituyen 51 dichos (J. Jeremias, *ZNW* 58 [1967] 159-64), 14 de los cuales se hallan en Marcos y 10 en la llamada Fuente de Dichos. Fuera de los evangelios, la expresión se encuentra sólo 4 veces, en Hch 7,56; Heb 2,6; Ap 1,13; 14,14, y sólo en el caso de Hechos (donde Lucas ha imitado el uso evangélico) contiene el artículo determinado (al principio y en la contracción) como en los evangelios. Durante los últimos cien años ha estado encendido el debate sobre si el Jesús histórico se refirió a sí mismo con este título o es producto de reflexión de la Iglesia primitiva retrotraída al ministerio de Jesús. Quien adopta el segundo punto de vista se encuentra ante dos dificultades principales: 1) ¿Por qué fue este título retrotraído con tanta frecuencia, poniéndolo en labios de Jesús un número de veces que supera con mucho los casos de retrotracción de “el Mesías”, “el Hijo de Dios” y “el Señor”? 2) Si el título “el Hijo del hombre” tiene su origen en la Iglesia primitiva, ¿por qué no ha dejado apenas huellas, fuera de los evangelios, en los escritos neotestamentarios, a diferencia de lo que sucede con los otros títulos?

Pero, incluso dentro de los evangelios, el uso de este título presenta características curiosas<sup>34</sup>. Nadie lo utiliza para dirigirse a Jesús, ni él no explica nunca su significado. Cuando surge la cuestión de quién es Jesús, nunca se le identifica con el Hijo del hombre, pese a la frecuencia con que alude a él. (Además, ese título no aparece en las confesiones de alabanza ni en los credos de los primeros cristianos.) En lo que sigue del RP se hará mofa de Jesús, ya en la cruz, por diversos detalles del proceso (la destrucción del santuario, la condición de Mesías, la filiación divina), pero nunca por haberse identificado como el Hijo del hombre. A continuación voy a mencionar brevemente algunas cuestiones que entran en el debate sobre la historicidad del uso del título por Jesús<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Estas observaciones están tomadas de J. D. Kingsbury, *The Christology of Mark* (Filadelfia: Fortress, 1984) 166-79. Afirma Kingsbury (174-75) que, al contrario de “Hijo de Dios” u otros títulos centrados hacia dentro en la identidad de Jesús, “Hijo del hombre” se centra hacia fuera en lo que, mediante la iniciativa de Dios, alcanzará Jesús en cuanto a categoría y en lo que hará, factores que complementan y manifiestan lo que él es. Entiendo, por tanto, que el título tenía una dimensión externa y una interna.

<sup>35</sup> Para un buen examen de la sobreabundante literatura sobre este asunto, véase J. R. Donahue, *CBQ* 48 (1986) 484-98; también M. Casey, *JSNT* 42 (1991) 17-43. Las opiniones de Casey están determinadas por su convicción de poder distinguir qué

¿Cuándo y cómo “el Hijo del hombre” se convirtió en un título? Puesto que *ho huios tou anthrōpou*, su expresión griega habitual, es desconocida en el griego secular y tiene tan poco sentido en esa lengua como tendría en una de nuestras propias conversaciones, los orígenes del uso habrá que buscarlos en un contexto semítico. La voz divina que habla a Ezequiel se dirige a él más de noventa veces como “hijo de hombre” (= “Oh ser humano”), expresión que subraya el contraste entre el mensaje del cielo y el receptor mortal. Más pertinentemente entra en el debate la designación “uno como un hijo de hombre”, formulada en el arameo de Dn 7,13; sin embargo, su significado no es otro que el aparente: uno como un ser humano. Puesto que en la Escritura canónica hay muy poco más referente a esta figura<sup>36</sup>, estuvo de moda durante un tiempo buscar nuevos datos en los estudios de religiones comparadas y postular la existencia en el Próximo Oriente de un modelo ampliamente aceptado de hombre celestial (a menudo considerado de origen iranio) como raíz de lo que el NT quiere dar a entender con la expresión “el Hijo del hombre” aplicada a Jesús. Cuando tal enfoque fue rechazado por falta de base, se produjo una fuerte corriente de estudios (publicados principalmente entre 1965 y 1990, con especialistas como Lindars, Perrin y Vermes) que negaban que en el judaísmo se esperase la venida de una figura específica conocida como el Hijo del hombre o el hombre celestial. Pero, mediante el recurso a los apócrifos judíos (en vez de a las religiones comparadas), otra corriente de estudios, que ahora parece cobrar nueva fuerza, viene aseverando que en el siglo I los judíos esperaban que Dios daría la victoria sobre los enemigos de Israel y entronizaría a cierta figura humana que sería el instrumento del castigo de Dios: figura que adecuadamente podría ser designada “el Hijo del hombre” porque encarnaba y ejemplificaba el destino de todos los seres humanos piadosos. Para ser consecuente con la falta de certeza que existe entre los especialistas, he decidido responder a la cuestión de la verosimilitud del empleo por Jesús de “el Hijo del hombre” aplicando cada

dichos evangélicos sobre el Hijo del hombre son originales, mediante la reconstrucción del arameo subyacente (para lo cual depende, sin embargo, de targumes posteriores al siglo I). Después de la época de Jesús, el concepto y los dichos experimentaron un desarrollo secundario a la luz de Dn 7 y de la parusía de Jesús.

<sup>36</sup> Seitz (“Future”) ha apuntado hacia el salmo 80 para complementar la imagen de Dn 7. Si este pasaje relaciona a uno como un hijo de hombre con los santos del Altísimo, Sal 80,15-16, en una súplica a Dios, relaciona a un hijo de hombre con la viña de Israel: “Ocupate de esta viña y protege lo que plantó tu diestra, un hijo de hombre a quien tú mismo hiciste fuerte”. La súplica prosigue en 80,18: “Tenga tu ayuda el hombre de tu diestra, el hijo de hombre al que tú mismo fortaleciste”. Seitz opina que, como este salmo trata de la exaltación de un ser terrenal, podría haber constituido la fuente primaria de Mc 14,62.

uno de estos dos enfoques: si había un concepto judío específico del Hijo del hombre, y si no lo había.

## A. Si había un concepto judío del Hijo del hombre

En los círculos apocalípticos judíos, cuya voz se refleja en la literatura no-canónica de los siglos II y I a. C. y I d. C., pudo haberse desarrollado con fuerza la imagen de un Hijo del hombre celestial a través de la reflexión sobre el capítulo 7 de Daniel<sup>37</sup>: una imagen no ampliamente difundida fuera de esos círculos, por lo cual habría dejado huellas relativamente escasas, pero que podría haber interesado a Jesús y a los primeros cristianos, dada la marcada tendencia apocalíptica que los caracterizaba<sup>38</sup>.

Desde hace mucho tiempo se reconoce la contribución de la sección de *1 Henoc*, llamada “libro de las Parábolas” (37-71), a la cuestión del Hijo del hombre. La ausencia en esa sección de muchos fragmentos de *1 Henoc* hallados en Qumrán parecía apoyar la idea de que el libro de las Parábolas era una composición cristiana que reflejaba más que explicaba el empleo de la expresión “el Hijo del hombre” en el NT<sup>39</sup>. Recientemente, sin embargo, se han considerado más convincentes los argumentos en favor de una composición judía anterior al cristianismo o no-cristiana, y se han propuesto explicaciones sobre por qué los sectarios de Qumrán no estaban de acuerdo con la teología del libro de las Parábolas de *1 Henoc*, motivo por el cual no las conservaron. J. J. Collins (“Son”), juzgando que difícilmente se puede negar que el libro de las Parábolas es anterior al año 70 d. C., dada su influencia en Mt 19,28; 25,31 y la ausencia en él de toda alusión a la caída de Jerusalén, propone situar en torno al año 50 d. C. la fecha de su composición. Las referencias al Anciano (Principio) de los Días

<sup>37</sup> Las bases para esta idea se conocen desde hace mucho tiempo, pero ha habido problemas de datación y de interpretación. Afortunadamente, gracias sobre todo al estudio de los manuscritos del mar Muerto, en la segunda mitad del siglo XX se han ampliado nuestros conocimientos sobre el extenso campo del judaísmo de la época de Jesús. En lo que sigue soy deudor de ideas adicionales a J. J. Collins, quien me permitió ver, antes de su publicación, varios artículos suyos, entre ellos “The Son of Man in First Century Judaism” (*NTS* 38 [1992] 448-66).

<sup>38</sup> No parece probable que el autor de Dn 7 crease *ex nihilo* sus imágenes de monstruos vencidos por un ser humano; de hecho podrían tener su raíz en la remota mitología cananea, que habla de la derrota del monstruo marino por Baal. Aun así, los intentos de los especialistas en el AT por relacionar la sección del “hijo de hombre” de Dn 7,9ss con una fuente poética predaniélica son demasiado especulativos como para que tengan aquí reflejo; además, todos los textos que someteré a examen se explican mejor como influidos por Dn 7 que por cualquier otra fuente anterior.

<sup>39</sup> Véase a este respecto D. W. Suter, *Religious Studies Review* 7 (1961) 217-21.

en *1 Hen* 46,1 y 47,3 indican que el autor se sirvió de Dn 7,9-10, 13-14 y refuerzan la idea de que su imagen del Hijo del hombre surgió de reflexión sobre Daniel. De hecho, el lenguaje de Henoc deja abierta la posibilidad de que estemos viendo el surgimiento de una figura fija a partir de la imagen daniélica, más vaga. La imprecisión de Daniel está representada en *1 Hen* 46, que habla al principio de uno “cuya cara tenía la apariencia de un ser humano”; pero, a una pregunta sobre él, se dice que es “el Hijo del hombre quien tiene la justicia”. Aunque es como uno de los santos ángeles, los supera en rango<sup>40</sup>. El Hijo del hombre es aquel cuyo nombre se pronunció en presencia del Señor de los Espíritus antes de haber sido creados el sol y las estrellas (48,3). Es descrito como “el Elegido” (¿el siervo elegido de Is 42,1?), porque los dos títulos se encuentran yuxtapuestos en 62,1.5. De hecho, 48,10 y 52,4 parecen identificarlo como el Mesías del Señor<sup>41</sup>. En 62,5 se describe al Hijo del hombre sentado en el trono de gloria (probablemente como deducción de que uno de los tronos de Dn 7,9 le estaba destinado [Collins]), una entronización que podría indicar que ya en círculos judíos se conectaba Dn 7 con Sal 110,1 (“sientate a mi derecha”) como está reflejado en Mc 14,62. Ya en Dn 7,13-14 había indicios de juicio: “uno como un hijo de hombre” es llevado al tribunal celestial donde se abren los libros que decidirán el destino de los grandes reinos representados por las bestias (7,10c). Sin embargo, no se concreta qué participación tendrá este como un hijo de hombre cuando la venida del Anciano de los Días marque la hora de la justicia (7,22)<sup>42</sup>. La imagen de

<sup>40</sup> Parte de la dificultad de imaginar al Hijo del hombre en *1 Henoc* es su aparente identificación con el Henoc celestial, exaltado en 71,11-17 y, especialmente, en 71,14. Para muchos estudiosos, esto significa que el Hijo del hombre de *1 Henoc* es más una función que una figura específica. Para contrarrestar la identificación con Henoc, R. H. Charles cambió deliberadamente la traducción, y algunos han barajado la idea de que este pasaje sea una adición secundaria al libro de las Parábolas. J. J. Collins (“Son”, 455-57) opina ahora que en 71,14 no se identifica a Henoc con el Hijo del hombre, sino que se le trata como a un ser humano exaltado a compartir la apariencia del Hijo del hombre. En 70,1, estando aún en vida, la persona de Henoc es elevada a la presencia del Hijo del hombre, imagen que parece distinguir entre los dos.

<sup>41</sup> K. Schubert (“Verhör”, 121-22) cree descubrir en la descripción del Hijo del hombre de *1 Hen* 48,4-5 huellas de pasajes sobre el Mesías davídico (Gn 49,10; Nm 24,17; Is 9,1); pero no es tan claro que las haya.

<sup>42</sup> A veces se presenta Dn 7 simplemente como la entronización de esta particular figura humana (una ascensión al cielo entre las nubes), sin indicaciones de futura actividad relacionada con los hombres terrenos, y, en tal caso, la mezcla de entronización y parusía en Mc 14,62 constituye una importante innovación. Sin embargo, Beasley-Murray (“Jesús”, 425-26) señala que la escena implica la participación de esta figura humana en la teofanía del Anciano de los Días, y que una teofanía implica a su vez, siempre, una intervención en los asuntos humanos de rejas para abajo. Citando a K. Müller, afirma que en ningún pasaje del AT ni de la temprana literatura judía y tal-

Is 11,1-4, que describe el espíritu otorgado al rey David para permitirle juzgar con justicia podría estar reflejada en *1 Hen* 62,2, donde el espíritu de justicia es derramado sobre el elegido para permitirle matar pecadores. En *1 Hen* 63,11; 69,27.29, los malos serán conducidos ante el Hijo del hombre para ser puestos en vergüenza, mientras que a los bienaventurados se les revelará el nombre de Dios. Collins (“Son”, 459) afirma que el libro de las Parábolas de *1 Hen* “muestra cómo el texto de Daniel inspiró visiones de una figura de salvador celestial en el judaísmo del siglo I”.

Si el autor de *1 Henoc* hizo más concreta la imagen de Dn 7 para presentar una figura humana entronizada en el cielo como juez, es decir, el Hijo del hombre, fue porque algo movió su pensamiento en tal dirección<sup>43</sup>. Un pseudoepígrafo, *Ezequiel el Trágico* (antes de 150 a. C.), describe a Dios con corona y cetro, que conduce a Moisés al trono celestial y, habiéndolo sentado allí y coronado, lo faculta para vigilar los cielos. P. J. Kobelski ha realizado un interesante trabajo sobre la figura del Melquisedec celestial en Qumrán, comparando ese material con el del Hijo del hombre. Está convencido de que “el concepto de una figura entronizada que vendría a juzgar a los buenos y a los malos existía antes del NT”<sup>44</sup>. Un fragmento himnico del Rollo de la Guerra, de la cueva 4, publicado por M. Baillet en DJD 7 (1982) 26-30, habla de alguien que, por la excelencia de su enseñanza y administración de justicia, es elevado a un trono en los cielos y contado entre los dioses en la santa congregación. M. Smith<sup>45</sup> cita esto como prueba para la tesis de que la ascensión a los cielos tenía un papel destacado en las tradiciones palestinas del siglo I.

El capítulo 7 de Daniel y el Hijo del hombre están reflejados después de *1 Henoc*, al final del siglo I d. C., en el capítulo 13 de *4 Esdras*, otro apocalipsis judío, compuesto originalmente en hebreo o arameo. Daniel (7,1-28) habló de cuatro bestias monstruosas que representaban los grandes reinos del Próximo Oriente antiguo y cuyo poder era reemplazado por

música tienen las nubes ninguna función cuando se intenta expresar la actividad de los seres celestiales entre sí totalmente fuera del universo material. Sólo cuando éstos abandonan el escondido ámbito de lo trascendente entran en juego las nubes, lo cual supondría que en Dn 7 a la figura humana le espera un descenso a la tierra y, con él, un papel que desempeñar.

<sup>43</sup> J. Collins desarrolla este motivo en su ensayo “A Throne in the Heavens: Apotheosis in pre-Christian Judaism”, publicado en M. Fishbane / J. J. Collins (eds.), *Death, Ecstasy and Otherworldly Journeys* (Memory of I. Culianu).

<sup>44</sup> *Melchizedek and Melchireša* (Serie Monográfica 10 de CBQ; Washington; Catholic Biblical Association, 1981) 136.

<sup>45</sup> “Ascent to the Heavens and Deification in 4QMa”, en L. H. Schiffman (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls* (Memory of Y. Yadin; Sheffield; JSOT, 1990) 181-88.

la autoridad que Dios había otorgado a “uno como un Hijo de hombre” venido entre las nubes del cielo. Cuando Esdras ve un águila monstruosa, se le dice (12,11) que es “el cuarto reino que apareció en una visión a tu hermano Daniel”. En 13,3 uno “en la forma de un hombre” viene del mar y vuela entre las nubes del cielo. Esta figura sobrehumana destruye a las fuerzas del mal con el fuego que sale de su boca y congrega una multitud pacífica y jubilosa. Escribe M. Stone en su comentario<sup>46</sup>: “El hombre es interpretado como el Mesías, creado y preparado de antemano, que liberará a la creación y guiará a los que queden”. Sostiene que la visión en sueños, independiente de la interpretación, puede traer origen de una fuente anterior a Esdras y que esa fuente se sirvió de Dn 7 al igual que el autor de *4 Esdras*.

Todo esto indica que, en los círculos apocalípticos judíos del siglo I d. C., la imagen pergeñada en Dn 7 había inspirado la de una figura mesiánica preexistente en el cielo, que es glorificada por Dios y convertida en juez<sup>47</sup>. Dada esa situación, si Jesús estaba familiarizado con el pensamiento apocalíptico, pudo haber utilizado la terminología relativa al Hijo del hombre<sup>48</sup>. Para ello no necesitaba haber leído el libro de las Parábolas de *1 Henoc*, sino simplemente conocer algo de la reflexión que se estaba desarrollando sobre Dn 7 y que había dado o iba a dar lugar a la presenta-

<sup>46</sup> *Fourth Ezra* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1990) 397. En algunas versiones se encuentra la expresión “mi hijo” relacionada con la figura en forma de hombre de 13,37-52, después de haber sido utilizada para el Mesías en 7,28. Otras versiones tienen “mi siervo”, como en 13,32, lo que puede constituir un eco del lenguaje isaiano. Ya vimos que en el libro de las Parábolas de *1 Henoc* el Hijo del hombre era identificado como siervo y como Mesías.

<sup>47</sup> Aparte de los apócrifos, si Justino (*Dialogo* 32.1) refiere correctamente los puntos de vista judíos, hacia la mitad del siglo II d. C. era aceptada la identificación de la figura daniélica de “uno como un hombre” con el rey-Mesías. Véase también (pero con la debida cautela) *St-B I*, 1956-57.

<sup>48</sup> Los especialistas suelen clasificar en tres tipos los dichos sobre el Hijo del hombre pronunciados por Jesús en los evangelios: 1) los concernientes a la actividad terrena del Hijo del hombre, como comer, habitar, salvar a los perdidos; 2) los concernientes a su sufrimiento; 3) los concernientes a su futura gloria y parusía como juez. En el apéndice VIII, donde trato sobre las predicciones por Jesús de su pasión y muerte, tendré que considerar el tipo 2, puesto que muchas de las predicciones están referidas al Hijo del hombre. De momento, sólo voy a ocuparme del tipo 3. Donahue (*Are You*, 150ss) cree conveniente subdividir el tipo 3, porque encuentra una diferencia entre los dichos en futuro de Marcos sobre el Hijo del hombre relativos a “venir”, “ver”, “gloria”, “nubes del cielo” y los dichos en futuro de Q, que están desprovistos de esas imágenes. A mi juicio, tal distinción no responde del todo a la realidad. El dicho Q de Mt 24,44 y Lc 12,20 habla de *venida* del Hijo del hombre; y el de Mt 24,27 y Lc 17,24 menciona *relámpagos* que acompañarán al Hijo del hombre (en su *venida*, según Mateo), es decir, el equivalente funcional de las nubes.

ción del Hijo del hombre en el libro las Parábolas y del hombre en *4 Esdras*. De hecho, la escena en que se inserta la referencia de Jesús al Hijo del hombre de Mc 14,62 tiene perfecto sentido en este aspecto: fue utilizada para interpretar la cuestión del Mesías, explicando en qué sentido estaba respondiendo Jesús afirmativamente a la identificación propuesta por el sumo sacerdote<sup>49</sup>. Como veremos en §23, que Jesús se hubiese atribuido el papel apocalíptico del Hijo del hombre explicaría también la furibunda acusación de blasfemia por parte del sumo sacerdote, entendida la blasfemia como soberbia pretensión de arrogarse prerrogativas divinas.

## B. Si no había un concepto judío del Hijo del hombre

Aunque me parecen atractivos los datos y la especulación recogidos bajo el epígrafe A, probablemente la opinión mayoritaria entre los especialistas es que hay que atribuir a Jesús o a sus seguidores la especificación del concepto del Hijo del hombre<sup>50</sup>, porque antes había ideas dispares acerca de él y de su *venida*. Son varias las teorías sobre cómo desarrollaron los cristianos el concepto.

Algunos de los que atribuyen ese cambio a la Iglesia primitiva argumentan que Jesús utilizó la expresión semítica equivalente a “el Hijo del hombre”, pero no como título. G. Vermes señala a este respecto algún *targum*, donde el arameo *bar(ē) nāš(ā)* (“hijo de hombre”) es una circunlocución equivalente a “yo”; pero J. A. Fitzmyer (*FAWA*, 95-96, 143-60) insiste, con mucha razón, en que el dato presentado es posterior al NT y no prueba la existencia de tal uso en tiempos de Jesús. Es cierto que la expre-

<sup>49</sup> En pp. 580-82, *supra*, examiné el ambivalente fragmento de Qumrán sobre el “Hijo de Dios” (4Q246) y la declaración de J. J. Collins de que la presencia allí de “Hijo de Dios” debe relacionarse con el uso de “hijo del hombre” en Dn 7. Si está él en lo cierto y había en el judaísmo apocalíptico una cadena interpretativa que unía la espera del Mesías davídico (como reflexión sobre 2 Sam 7,11-16), el “hijo de hombre” daniélico que iba a ser llevado al cielo y la figura de la realeza a quien Dios llama “hijo” y sienta a la derecha de su trono (Sal 2,7; 110,1), entonces podría haber una conexión mayor de lo que se ha pensado hasta ahora entre los títulos de la pregunta del sumo sacerdote (“el Mesías”, “el Hijo del Bendito/de Dios”) y la respuesta de Jesús referente al Hijo del hombre. Pero toda la cadena de interpretación, con Dn 7 como eje, es muy especulativa. Además, en el mejor de los casos, todavía quedaríamos sin saber si, dentro del diálogo cristológico correspondiente al proceso, hay que atribuir a Jesús o a los primeros cristianos la formulación de la respuesta con un título a una pregunta sobre los otros títulos.

<sup>50</sup> En particular, L. Hartman, en M. Didier (ed.), *L'Évangile selon Matthieu* (BETL 29; Glemboux: Duculot, 1972) 142-46, afirma que la *venida* del Hijo del hombre para juzgar al mundo es una idea de origen cristiano.

sión puede significar “alguien”, y B. Lindars<sup>51</sup> opina que en nueve dichos de Jesús, aparentemente auténticos, “hijo del hombre” significa “un hombre como yo” o “un hombre en mi situación”. Sin embargo, cuando se examinan Mc 8,31 u 8,38, enumerados entre esos dichos, resulta difícil encontrarles sentido si se traduce de tal modo la expresión. En consecuencia, si “el Hijo del hombre” estuvo realmente en labios de Jesús, tuvo que ser como título. La tesis de Bultmann, Hahn, Tödt y Fuller de que Jesús utilizó el título en relación con una figura futura que vendría a juzgar pero que no era el mismo Jesús ha perdido gran parte de sus seguidores. Dada la conciencia de Jesús de que estaba haciendo presente el reino de Dios, no parece probable que viese en otro —una figura como humana, no identificada— al encargado de llevar esa tarea a su conclusión.

Los trabajos de N. Perrin sobre esta cuestión<sup>52</sup> consideran que las referencias evangélicas al Hijo del hombre derivan de una reflexión midrásica cristiana sobre Dn 7, con empleo de Sal 110,1 para presentar a Jesús como el Señor exaltado, y de Zac 12,10-14 (“mirando hacia él, a quien traspasaron”) para desarrollar la imagen del Hijo del hombre que viene del cielo y es contemplado desde abajo<sup>53</sup>. Es cierto que éstos son pasajes del AT que aparecen en el NT y que figuraban claramente en el arsenal neotestamentario con que el que interpretar a Jesús. Pero hay que hacer dos observaciones con respecto a la tesis de Perrin. La primera es que parece muy posible que la imagen evangélica del Hijo del hombre se desarrollase más allá de cualquier determinado pasaje veterotestamentario o conocida imagen o espera intertestamentaria, y que tal imagen resultase de la combinación de diversos pasajes; por lo cual, la afirmación de que todo ese desarrollo *tiene que proceder* de los primeros cristianos y nada de Jesús refleja uno de los prejuicios característicos de la erudición moderna. Es irreal pensar que Jesús nunca reflexionó sobre el AT ni utilizó las técnicas interpretativas de su tiempo: seguramente nunca existió un Jesús como ése. *La percepción de que pasajes del AT fueron interpretados dándoles un sentido cristológico no basta para conocer cuándo tuvo lugar ese proceso.* Demostrar que Jesús no pudo haber realizado esto al menos de forma incoativa es por lo menos tan difícil como probar que él lo hizo. Escondida detrás de una atribución a la Igle-

sia primitiva se encuentra a menudo la suposición de que Jesús no tenía una cristología ni siquiera en el sentido de leer las Escrituras para discernir de qué manera anticipada encajaba él en el plan de Dios. ¿Se puede considerar creíble algo semejante? Mi segunda observación es que Perrin habla de la técnica del *péser*. Con ello se refiere a una lectura de las Escrituras y la aplicación interpretativa de ellas a la situación presente, del modo efectuado en obras de Qumrán como el *péser* de Habacuc, el *péser* de los Salmos, etc. Obviamente, Jesús y/o los cristianos pudieron emplear algo de esa técnica al desarrollar la imagen del Hijo del hombre. Pero un *péser* es un comentario de un libro del AT, en el que eje ha de ser la revelación por medio de ese escrito sagrado. Resulta muy significativo que ninguno de los veintisiete libros del NT sea un *péser* ni un midrás, es decir, una interpretación versículo a versículo del AT. Antes al contrario, los evangelios son en cierto modo comentarios sobre Jesús. El enfoque hermenéutico ha cambiado. Aunque los pasajes veterotestamentarios son aplicados a Jesús, la idea no es principalmente que el AT tenga sentido en la situación presente, sino que la situación presente tiene sentido en el AT: el eje está constituido por Jesús, no por las Escrituras. Menciono esto porque no creo que la interpretación cristológica del Hijo del hombre provenga simplemente de la interpretación de textos del AT; la cristología surgió de una percepción de Jesús (por otros o por sí mismo) y encontró voz y color en expresiones procedentes de pasajes del AT, en los que ahora se veía un significado más profundo que el que se les había reconocido hasta entonces.

En suma, entiendo que *nada en este enfoque B excluye las posibilidades siguientes*: Jesús llegó a la firme convicción de que si se le rechazaba y se le daba muerte, como había sucedido con los profetas de antaño, Dios traería el reino divino, dejándolo a él vindicado frente a quienes lo juzgaban un falso profeta y rechazaban como diabólico el poder que Dios le había conferido sobre el mal y el pecado. Reflexionando sobre Dn 7 y otros pasajes del AT (Sal 110,1; quizá Sal 80,18), Jesús podría haber ampliado el concepto simbólico de “uno como un hijo de hombre” a quien Dios iba a otorgar gloria y un reino. De ahí habría resultado “el Hijo del hombre”, la figura humana específica a la que Dios glorifica y a través de la cual manifiesta su triunfo; una figura que Jesús utilizó para representarse a sí mismo como instrumento del plan de Dios. Los primeros cristianos, inspirándose en el lenguaje de Jesús, desarrollaron aún más la idea, la aplicaron a diferentes aspectos de la vida de él y la utilizaron frecuentemente para describir el concepto que Jesús tenía de sí mismo. Pero la razón de que “el Hijo del hombre” aparezca en los evangelios en mucho mayor medida que “el Mesías” y “el Hijo de Dios” no es precisamente el recuerdo de que esa primera expresión hubiese sido pronunciada por Jesús de manera muy afirmativa.

<sup>51</sup> *Jesús Son of Man* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) 25-29.

<sup>52</sup> Se encuentran reunidos en *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology* (Filadelfia: Fortress, 1974).

<sup>53</sup> Perrin atribuye la combinación de los textos del AT a la tradición premarcana; Lührmann (“Markus 14”, 470), a redacción marcana (en parte a causa del uso de “el Poder”); por mi parte, pienso que estos reflejos veterotestamentarios (en su esencia, no necesariamente en sus palabras) *podrían* remontarse al mismo Jesús. Tales discrepancias ilustran sobre la dificultad de la datación.

Si hay algo de cierto en todo lo expuesto al estudiar la historicidad de Mc 14,62 según este enfoque B, es que Jesús pudo haber hablado de “el Hijo del hombre” como interpretación de su papel en el plan de Dios precisamente cuando se encontraba frente a un escepticismo hostil que reflejaba las expectativas de sus contemporáneos. Inevitablemente, al recoger sus palabras, sus seguidores de tiempos posteriores habrían aclarado más el origen escriturístico de ellas<sup>54</sup>. Aunque *todo* Mc 14,61-62 está expresado en lenguaje cristiano de los años sesenta (lenguaje *no* desconectado de las cuestiones de 30/33 d. C.), hay razón para creer que en 14,62 podemos estar cerca de la disposición mental y estilo del mismo Jesús<sup>55</sup>. Antes, en este tomo, vimos que cabía la posibilidad de que Jesús hubiese hablado sobre la futura destrucción y reconstrucción del santuario<sup>56</sup>. Cada una de esas declaraciones de futuro sobre el plan de Dios tiene un amenazador elemento de juicio, más un elemento de esperanza en que Jesús, puesto por Dios en el lugar que le corresponde, participará en la realización completa del plan de Dios. El elemento amenazador sería perfectamente comprensible sobre el telón de fondo de la historia de los profetas. El otro elemento sería el que a oídos de los enemigos de Jesús debió de sonar a arrogante blasfemia. Hacia él vamos a dirigir ahora nuestra atención.

(La bibliografía para este episodio se encuentra en §17, parte 5ª.)

<sup>54</sup> Catchpole (*Trial*, 136-40) se muestra convencido de que Mc 14,62b procede de Jesús virtualmente tal como ahora está. Más adelante, al considerar la causa histórica de la acusación de blasfemia, veremos que algunos autores (Bruce, Flusser, Hering) relacionan la blasfemia con el hecho de haberse descrito Jesús a sí mismo situado a la derecha del Poder.

<sup>55</sup> La dificultad para determinar qué pretendía dar a entender Jesús con “veréis” podría constituir un indicio de autenticidad: de ser una posterior elaboración cristiana, probablemente esa declaración sería más inteligible. ¿Significa “veréis” en labios de Jesús que él consideraba la parusía como inmediata? Winterbotham (“Was”) lo cree y arguye que Jesús podía cometer y cometió errores, lo mismo que los profetas cuando trataban de especificar lo que iba a suceder. Mc 13,30, Mt 10,23; 16,28 son pasajes todos ellos que parecen dar a entender un rápido regreso (véase R. E. Brown, *Jesus God and Man* [Nueva York: Macmillan, 1967] 70-79). Otros, utilizando para su argumentación el arameo de Dn 7, declaran que “las nubes del cielo” podrían haber sido entendidas como el marco para toda la escena (i. e., para una teofanía; cf. Scott, “Behold”) y que Jesús se podría haber visto a sí mismo yendo hacia Dios, no viniendo de Dios (Glasson, “Replay”; véase 1 Tes 4,17). Pero en tal caso tendría que haber sido mencionada la acción de ir antes que la posición de “sentado” (McArthur, “Mark”).

<sup>56</sup> Como la dificultad mencionada en la nota anterior, el problema para entender cómo podría llevarse a cabo la reconstrucción constituye un argumento, en favor de la autenticidad: ocurrido el hecho, se tiende a “profetizar” más claro.

## §23

### Proceso en el sanedrín, parte 4ª: Reacción de las autoridades judías frente a la respuesta de Jesús (Mc 14,63-64; Mt 26,65-66; Lc 22,71)

TRADUCCIÓN

MARCOS 14,63-64: <sup>63</sup>Pero el sumo sacerdote, habiendo rasgado sus túnicas, dice: “¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? <sup>64</sup>Habéis oído la blasfemia. ¿Qué os parece?” Pero todos sentenciaron contra él que era culpable, reo de muerte.

MATEO 26,65-66: <sup>65</sup>Entonces el sumo sacerdote rasgó sus vestiduras, diciendo: “Blasfemó. ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Mirad, ahora oísteis la blasfemia. <sup>66</sup>¿Qué os parece?” Pero en respuesta ellos dijeron: “Es culpable, reo de muerte”.

LUCAS 22,71: Pero ellos dijeron: “¿Qué necesidad tenemos ya de testimonio? Porque nosotros mismos lo hemos oído de su propia boca”.

[JUAN 10,33.36: <sup>33</sup>Los judíos le respondieron: “No te apedreamos por una buena obra, sino por una blasfemia, y porque tú, siendo un hombre, te haces a ti mismo Dios”. <sup>36</sup>(Jesús les respondió...): “¿Decís ‘Estás blasfemando’ porque dije ‘Yo soy Hijo de Dios?’”]

[11,49-53: <sup>49</sup>Pero uno de ellos, Caifás, que era sumo sacerdote aquel año, les dijo: “¿Vosotros no entendéis nada! <sup>50</sup>¿No os dais cuenta de que es preferible para vosotros que un solo hombre muera por [en lugar de] el pueblo a que perezca toda la nación?” <sup>51</sup>Dijo esto no por sí, sino que, siendo sacerdote aquel año, profetizó que Jesús moriría por [= en beneficio de] la nación... <sup>53</sup>Por eso, a partir de aquel día decidieron darle muerte.



## COMENTARIO

La respuesta de Jesús en Mc 14,63-64 y Mt 26,65-66 a la pregunta/conminación del sumo sacerdote sobre el Mesías, el Hijo del Bendito/de Dios, así como su declaración acerca del Hijo del hombre, producen una reacción de los sumos sacerdotes y de (todos) los sanedritas. Hay en la reacción cuatro elementos: *Elemento A*: el sumo sacerdote rasga sus túnicas/vestiduras. *Elemento B*: indica mediante una pregunta retórica que ya no hay necesidad de testigos. *Elemento C*: dice a los miembros del sanedrín que Jesús ha blasfemado (Mateo) y que ellos han oído la blasfemia de Jesús. *Elemento D*: a instigación suya, los sanedritas llegan a la conclusión de que Jesús es culpable y debe morir.

Mi comentario sobre estos distintos elementos incluirá material comparativo pertinente de Lucas-Hechos, es decir, del desenlace del interrogatorio en el sanedrín (Lc 22,71: elemento B), de las declaraciones generales sobre lo que hicieron a Jesús (C, D) y del paralelo representado por el proceso de Esteban en Hch 6-7 (C). También serán traídos a colación pasajes joánicos conexos, como el enfrentamiento con “los judíos” en el cap. 10 y la sesión del sanedrín, narrada en el cap. 11, en la que el sumo sacerdote Caifás guía las opiniones y los ánimos (D).

### Elemento A: El sumo sacerdote se rasga las túnicas/vestiduras

Este acto simbólico violento se encuentra solamente en Marcos/Mateo<sup>1</sup>. El motivo más antiguo de la rasgadura de prendas de vestir era simbolizar una pena incontenible, especialmente al conocer la muerte de un ser querido o de un personaje importante. Jacob se rasgó las vestiduras cuando se le comunicó la muerte de José (37,34), como hizo David al conocer la muerte de Saúl y Jonatán (2 Sm 1,11-12; véase también Jos 7,6; 2 Re 2,12). Ejemplos extrabíblicos muestran que los lectores grecorromanos estaban familiarizados con ese gesto de pena y rabia. En su *Historia* (54.14.1-2), Dión Casio habla de Licinio Régulo, que desgarró su indumentaria (*esthēta*) públicamente en el Senado romano al descubrir que no estaba en la lista de miembros selectos. El emperador Augusto hizo lo mismo al enterarse de que Varo había sido derrotado en Germania (56.53.1).

<sup>1</sup> Lo más próximo a él en el material lucano corresponde a la lapidación de Esteban, donde los testigos deponen sus vestidos (Hch 7,58).

Rasgarse las vestiduras al oír algo ofensivo contra Dios indica que el dolor causado por ello es igual de grande o mayor que el causado por la noticia de una muerte. El jefe de los ejércitos asirios había blasfemado en 2 Re 18,30 afirmando públicamente que el Señor Dios de Israel no podía librar Jerusalén ni a su rey (Ezequías) de las manos del rey de Asiria; los que fueron a informar de esto a Ezequías llegaron con sus vestiduras rasgadas (18,37), y el rey se rasgó las suyas al conocer esa nueva (19,1). Muchos apuntan hacia una Ley misnaica posterior, recogida en *San.* 7,5, como antecedente de la presente escena: los jueces de un juicio por blasfemia debían rasgarse las vestiduras al oír las palabras blasfemas. Pero esa costumbre atestiguada repetidamente en la Biblia bastaría para hacer inteligible la acción del sumo sacerdote<sup>2</sup>.

Mt 26,65 habla de rasgar *himatia* (“vestiduras”), la palabra utilizada por los LXX en todos los textos bíblicos recién citados. Mc 14,63 emplea el plural de *chitōn*, palabra que en su significado técnico hace referencia a una prenda interior. (Mateo 5,40 distingue entre *chitōn* e *himation*.) Muchos comentaristas señalan que una persona de buena posición llevaba ambas prendas, citando a Josefo, *Ant.* 17.5.7; §136, que se refiere al *chitōn* interior de un esclavo que llevaba dos. Algunos buscan una explicación más exótica, apuntando que la descripción del atuendo litúrgico especial del sumo sacerdote (Ex 28,4; Lv 16,4) incluye un *chitōn* (hebreo, *kutōnet*). ¿Qué *chitōn* pensaba Marcos que se había rasgado el sumo sacerdote: el interior o el exterior?<sup>3</sup> Josefo (*Guerra* 2.15.4; §321-22) informa de que ha-

<sup>2</sup> Recuerdo al lector que, en el COMENTARIO, el estudio se centra en lo que los evangelistas intentaron transmitir mediante su narración y/o en lo que pudieron entender sus primeros lectores. La cuestión global de la historicidad (especialmente de la blasfemia) queda reservada para el ANÁLISIS. No obstante, en pro de la inteligibilidad, debo hablar aquí sobre el problema histórico elemental a que da lugar el hecho de que el sumo sacerdote se rasgue la ropa en Marcos/Mateo. En Lv 19,6, Moisés dice a Aarón y sus hijos que no se rasguen las vestiduras (*himatia*, como en Mateo), las cuales, a juzgar por el contexto, son sus vestiduras sagradas. (Sobre la sacralidad de las vestiduras sacerdotales, cf. J. Milgrom, *Leviticus 1-16* [AB 3; Nueva York: Doubleday, 1991] 447-49, 606). Hay debates sobre si el sumo sacerdote se rasgó o no sus vestidos ordinarios, así como limitaciones rabínicas respecto al rasgado de los vestidos (*m. Hor* 3,5 y *b. Hor* 12b), que derivan de Lv 21,10, donde se prohíbe al sumo sacerdote rasgarse la ropa. Prescindiendo de lo que la narración en Marcos/Mateo pueda dar a entender (véase lo expuesto antes al respecto), el sumo sacerdote nunca habría rasgado sus vestidos sacrificiales, y no está clara la cuestión de si rasgó su atuendo ordinario.

<sup>3</sup> Josefo (*Ant.* 3.7.2; §153) describe un *chitōn* interior del sumo sacerdote que le llegaba hasta los tobillos, y sobre ése otro *chitōn* que le llegaba hasta los pies, de color azul o púrpura, adornado con borlas, campanitas doradas y granadas en el borde, y no confeccionado con costuras, sino tejido como una sola pieza (*Ant.* 3.7.4; §159-61; véase Ex 28,31-35).



cia 66 d. C., en su más encarecida súplica a sus compatriotas de que no presentaran resistencia a los romanos para que ello no acarree la destrucción del templo, los sacerdotes llevaban en procesiones el atuendo en que realizaban sus funciones sacerdotales, y se iban echando ceniza en la cabeza, “sus vestidos [pl. de *esthēs*] rasgados”. ¿Llevaba el sumo sacerdote judío sus vestiduras en una reunión del sanedrín convocada por él? En parte, eso dependería de que la asamblea se celebrase, dentro del área del templo, en la zona adyacente al lugar santo, porque en Ez 42,14; 44,19 se especifica que no se debe salir de ese lugar con las vestiduras (*stolē*) utilizadas en las liturgias. Además, de modo similar a lo que había hecho antes Herodes, por esa época los romanos tenían bajo su control las vestiduras del sumo sacerdote. Blinzler (*Prozess*, 160) opina que esto era porque el sumo sacerdote las llevaba en las asambleas del sanedrín, y los romanos no querían que hubiese reuniones del sanedrín no autorizadas por ellos. Pero Josefo (*Ant.* 15.11.4; §403-8) nos dice que las vestiduras (*stolē*) eran sacadas de la fortaleza Antonia con permiso de los romanos (más tarde, con el de Agripa I y Agripa II) el día anterior a la fiesta. Este procedimiento podría ser un recordatorio de que la legitimidad del sumo sacerdote peticionario dependía de su reconocimiento por los romanos.

He mencionado lo anterior con el fin de ofrecer datos que permitan decidir. No veo razón para pensar que supiera mucho de esto Marcos, y menos aún sus lectores (en Mc 7,3-4 indica su grado de ignorancia de las cuestiones judías). Mateo acertó posiblemente al entender que Marcos quería decir “vestiduras”, porque el plural de *chitōn* puede tener ese significado (BAGD, 882). En cuando a la razón por la que Marcos utilizó una palabra algo menos corriente, tal vez su vena de narrador lo llevó a dar un toque de exotismo a la figura del sumo sacerdote. Sospecho que muchos de sus lectores se lo imaginarían perpetuamente ataviado con ropajes espectaculares, tal como han hecho numerosos artistas desde entonces.

## Elemento B: “¿Qué necesidad tenemos ya de testigos?”

En el relato joánico de la sesión del sanedrín que sentenció a Jesús a muerte *in absentia* (11,47-53) no hay declaraciones de testigos y, por tanto, tampoco un paralelo a esta pregunta del sumo sacerdote en Marcos/Mateo<sup>4</sup>. La escena del sanedrín de Lucas ofrece una forma de esta pre-

<sup>4</sup> El envío de guardias (*hypēretai*; cf. Jn 19,6) por los jefes de los sacerdotes y los fariseos para arrestar a Jesús en Jn 7,32.45-49, así como la inculpación de Jesús implícita en ello, encuentran el rechazo de Nicodemo en 7,51: “¿Acaso condena nuestra Ley a un hombre sin antes haberle oído y saber lo que hace?”

gunta retórica sobre la necesidad de testimonio (22,71): algo en apariencia sorprendente, puesto que Lucas no ha mencionado la presencia de ningún testigo, quizá porque trasladó parte de las actuaciones legales al proceso de Esteban en el sanedrín de Hch 6,13.

En Marcos/Mateo y Lucas, esa pregunta implicaría que Jesús ya se ha inculcado a sí mismo. A algunos autores, que un sanedrín considerase la autoinculpación de una persona como prueba suficiente para condenarla les parece poco verosímil, recordando *b. San.* 9b y el principio de Rabá: “Nadie puede inculcarse a sí mismo”. Pero tal juicio no resulta pertinente desde el punto de vista histórico, puesto que es dudoso que esa jurisprudencia posterior tuviese relación alguna con un sanedrín del siglo I. En cambio, desde el punto de vista narrativo, una admisión de culpabilidad por la persona inculcada es muy convincente, y es a esto a lo que se refieren el sumo sacerdote en Marcos/Mateo y las autoridades del sanedrín en Lucas. Debemos recordar que los tres sinópticos han relatado anteriores intentos (fallidos) por parte de las autoridades judías jerosolimitanas de atrapar a Jesús con sus propias palabras (Mc 12,13; Mt 22,15-16a; Lc 20,20) y que, claramente, esa autoinculpación habría sido eficaz para ellos. Pero, aunque en Marcos y Mateo es idéntica la pregunta retórica sobre los testigos, puede variar ligeramente de matiz de uno a otro evangelio. En Marcos, los testigos presentados prestaron testimonios que además de falsos eran discordes. Pero eso no tiene importancia –viene a decir el sumo sacerdote– a la luz del claro “yo soy” con que Jesús ha respondido a la pregunta sobre si es el Mesías, el Hijo del Bendito, y de su petulante declaración ulterior de que los sanedritas lo verán sentado como el Hijo del hombre a la derecha del Poder y viniendo como juez celestial. En Mateo, aunque a la conminación a declarar bajo juramento si es el Mesías, el Hijo de Dios, Jesús respondió de un modo indirecto que descargaba la responsabilidad de la afirmación sobre el sumo sacerdote, su “pero yo os digo” hizo categórica su declaración sobre el Hijo del hombre exaltado. Esto, *más* la deposición legal de dos testigos sobre su anunciada destrucción del santuario de Dios, volvía innecesaria la intervención de más testigos o la continuación de las actuaciones legales.

A los lectores modernos que conocen Marcos, la presencia en Lucas de la frase virtualmente similar, “¿Qué necesidad tenemos ya de testimonio?”, les puede parecer curiosa porque, a diferencia de lo que sucede en Marcos, no han declarado testigos acerca de Jesús<sup>5</sup>. Pero a los primeros lectores de Lucas, que, por supuesto, no tenían también ante sí el pasaje de Marcos,

<sup>5</sup> Ya he expresado mi convicción de que Lucas se sirvió aquí de Marcos, idea también sostenida por Bultmann, Creed, Finegan, Streeter, etc.

la palabra “testimonio” (no “testigos”) les haría pensar en el testimonio prestado por Jesús. Él ha respondido a dos preguntas y hablado espontáneamente, y con ese testimonio es suficiente. Hay un elemento de triunfo en la declaración de los sanedritas, puesto que antes habían intentado sin éxito que Jesús dijese palabras con las que luego culparlo. Los escribas y los jefes de los sacerdotes, “habiendo estado al acecho, enviaron espías que se hiciesen pasar por hombres sinceros, con la intención de atraparlo en sus palabras y poder entregarlo al poder del gobernador” (Lc 20,20). Ahora, preguntándole directamente y sin subterfugios, habían logrado su propósito. La escena de Lucas termina (22,71) con el regodeo de los sanedritas: “Nosotros mismos lo hemos oído de su propia boca”<sup>6</sup>.

### Elemento C: La acusación de blasfemia

Lucas ha sustituido con la frase de satisfacción recién citada la declaración del sumo sacerdote en Marcos: “Habéis oído la blasfemia”. Al parecer, el sentido del respeto no permitía a Lucas referir que la más alta autoridad del pueblo judío había insultado tan directamente al Hijo de Dios. De dos modos ha modificado Lucas la acusación de blasfemia. Primero, en el escarnio (22,63-65) que precedió al interrogatorio en el sanedrín, los que retenían a Jesús “decían muchas otras cosas contra él, blasfemando”: por tanto, en el tercer evangelio, tenemos a Jesús no acusado de blasfemia, sino objeto de ella (¡). Segundo, en Hch 6,11 se culpa a Esteban de pronunciar palabras blasfemas contra Moisés y contra Dios, las cuales consistían en haber dicho Esteban que Jesús el Nazareno destruiría el (santo) lugar y cambiaría las costumbres transmitidas por Moisés. Con ello, indirectamente, se acusa de blasfemia a Jesús. La idea de que una acusación de este género contra Jesús figuraba ya en la tradición (y no era una simple creación de Marcos) encuentra un considerable apoyo en Jn 10,33.36 (una tradición, como veremos, con paralelos de la versión lucana del proceso en el sanedrín). Allí, la acusación de blasfemia es la respuesta judía a la identificación de Jesús con el Hijo de Dios.

El debate sobre la acusación de blasfemia en Marcos/Mateo se ha complicado indebidamente no sólo por la habitual confusión con el plano histórico (véase el ANÁLISIS), sino también por la cuestión de qué era blasfe-

<sup>6</sup> La expresión “de su propia boca”, peculiar de la escena lucana del sanedrín, ha aparecido antes tres veces en lo que muchos clasifican como material procedente de la fuente especial de Lucas; pero en los tres casos con la preposición *ek*. El presente uso de *apo* (normal en el estilo de los LXX) sugiere que Lucas ha compuesto aquí libremente.

mia en el siglo I d. C., una cuestión que afecta también al plano narrativo<sup>7</sup>. La ley de Lv 24,16 dispone: “El que blasfeme/maldiga [*nqb*] el nombre de YHWH será castigado con la muerte; toda la comunidad lo apedreará”. (Esto está relacionado con el caso de un hombre de madre israelita y padre egipcio que, habiendo reñido con un israelita y maldecido [presumiblemente, *qbb*] el Nombre [46,11], fue sacado del campamento y lapidado.) ¿A qué se refiere Lv 24,16 utilizando una forma de *nbq*: a maldecir el nombre de Dios o a pronunciar el nombre divino YHWH? Lv 24,16 es el único caso de este uso de *nbq* en la Biblia hebrea. ¿Representa una variación de *nbq*, “atravesar, herir” o, más posiblemente, es una segunda forma de *qbb*, “maldecir”? Con el texto citado están relacionados pasajes como Ex 22,27: “No te desentenderás [*qll*] de Dios ni, ni maldecirás [*rr*] a un príncipe de tu pueblo”; y Nm 15,30: “Todo el que peca con descaro insulta [*gdp*] a YHWH, y ese individuo será extirpado de su pueblo”. En Qumrán leemos: “Con lengua insultante [*gdp*] han abierto la boca contra las ordenanzas de la alianza de Dios” (CD 5,11). En la época de la Misná se introdujo una aclaración sobre la aplicación de la pena de muerte por este tipo de ofensas (*m. San* 7,5): “El blasfemo [*gdp*] no es culpable a menos que pronuncie el Nombre”. Easton (“Trial”, 437-38) se pregunta por el grado de literalidad con que era interpretada tal disposición: ¿considerarían los rabinos a alguien no-culpable de blasfemia cuando dijera: “Yo soy Dios”, simplemente porque hubiera pronunciado *Ēlōhim* en vez de YHWH para nombrar a Dios? Indicios de interpretaciones menos estrictas se encuentran en la literatura rabínica; por ejemplo, la Tosefta (*San* 1,2) habla de arbitraje a favor de gente despreciable, como un ladrón o un blasfemo; en *b. San* 56<sup>a</sup>, R. Meir opina que una persona que maldice a Dios blasfema aunque no mencione el nombre divino, y el midrás tanaítico *Sifré* sobre Dt 21,22 (§221) describe la blasfemia como levantar la mano contra Dios. (Sin embargo, al definir la blasfemia en sentido estricto resulta indulgente, puesto que reduce el número de casos sujetos a la pena de muerte.) Anterior a las referencias rabínicas es el dato de Filón (*De vita Mosis* 2.38; §206) de que mencionar el nombre de YHWH acarrea la pena de muerte. De hecho, los LXX habían aclarado la ambigüedad de los pasajes de Lv 24 antes citados, empleando en su traducción no el verbo “blasfemar”, sino la expresión “nombrar el Nombre del Señor”. Era esto lo que llevaba aparejada la lapidación.

Pero nada de lo precedente tiene mucho que ver con la descripción en griego de la acusación de blasfemia relacionada con la muerte de Jesús. En

<sup>7</sup> Yo había terminado mi exposición sobre la blasfemia cuando apareció el cuidadoso estudio de Sanders, *Jewish Law*, 57-67; sus observaciones sobre el sentido que la palabra “blasfemia” tenía para los judíos no difieren mucho de las mías.

el griego utilizado por los autores judíos de época anterior o contemporánea a la de Jesús *cuesta encontrar un solo ejemplo siquiera de la raíz blasphem-utilizada precisa y específicamente en conexión con la acción de pronunciar el nombre divino*, ya se considere la palabra *blasphemous* (“blasfemo”, con función adjetiva o sustantiva), el nombre *blasphemia*, o el verbo *blasphemein* (“blasfemar”). Pido a los lectores disculpas y paciencia por ofrecer aquí estadísticas, pero es que esta cuestión no suele ser tenida en cuenta.

Básicamente, la raíz *blasphem-* está relacionada con “insultar, denigrar”. De los 89 usos del adjetivo, nombre y verbo correspondientes en Josefo y Filón, 67 (75%) tienen que ver con injurias, calumnias o difamación de *otros seres humanos*, especialmente en el caso de personas de relieve, como un patriarca, Moisés, un rey, un gobernador, un sacerdote, o de personas con minusvalías, pero también en el de judíos no diferenciados. A menudo hay un tono de arrogancia en el insulto, y en un caso la *blasphemia* consiste simplemente en jactancia acerca de los propios antepasados. Los usos de *blasphem-* en los LXX y el otro 25% en Josefo y Filón corresponden a insultos a *Dios* o a dioses. La injuria puede ser por medio de palabras o de acciones indecentes o ultrajantes. Una vez en el AT griego (Dn 14,9, en la versión griega de Teodoción) y unas cinco veces en Josefo y Filón, el insulto dirigido contra dioses paganos es llamado *blasphemia*. La razón de ello suele ser que tal conducta con dioses paganos puede llevar al blasfemo, o a los que se han sentido ofendidos por su blasfemia, a dar un paso más e insultar al Dios de Israel (Filón, *De specialibus legibus* 1.9; §53). A veces, al tratar sobre esta cuestión se expresa una simple veneración por el nombre del Dios de Israel; pero, en *De vita Mosis* (2.38; §206), Filón distingue entre blasfemar contra el Señor de los Dioses y atreverse a pronunciar el Nombre: considera Filón ambas acciones acreedoras al castigo más severo, pero no confunde “blasfemar” (insultar) con nombrar. El mismo autor, en *De decalogo* 19; §93, se opone que alguien que ha blasfemado preste juramento, porque una boca denigradora no debe pronunciar el más santo de los nombres (de nuevo, una diferenciación entre la blasfemia y las pronunciación del Nombre). En *Contra Apión*, 2.22; §237, dice que Moisés el legislador prohíbe blasfemar contra los dioses de otros por respeto a la misma palabra “Dios”. Lo mismo encontramos en los LXX, donde Lv 24.11.16 emplea “nombrar el Nombre”, no *blasphemein*.

De los 22 usos de *blasphem-* en los LXX (como adjetivo, nombre y verbo), 19 conciernen a casos de insulto, burla o denigración del *Dios de Israel*, del pueblo de Dios o de sus posesiones, como sucede en 13 usos de Josefo y Filón. (Este último presenta un caso especial, en que Dios es puesto por testigo de un perjurio.) Nuevamente hay a veces cierto componente de arrogancia, como sucede en 2 Mc 9,28, donde es llamado *blasfemo* Antíoco Epifanes, la gran figura de antidiós, o en 2 Re 19,4.6.22, donde

se encuentra blasfemia en las orgullosas palabras del general asirio que pone a su rey por encima del Dios de Israel. Filón (*De somniis* 2.18; §123-31) escribe sobre un soberano de Egipto que trató de acabar con las costumbres judías, y que se jactaba de su poder y osaba compararse con el Dios Bendito; asimismo blasfemaba del sol, la luna y las estrellas si no sucedía lo que él esperaba en cada estación (§131). Filón (*Ad Gaium* 46; §368) habla de blasfemias pronunciadas contra el Dios de Israel durante una discusión mantenida ante Calígula sobre por qué los judíos no reconocían la divinidad de ese emperador romano.

Así pues, no hay razón convincente para sostener que cuando los cuatro evangelistas utilizaron en referencia a Jesús las palabras griegas relacionadas con la idea de “blasfemia”, lo hicieron pensando que había pronunciado el Nombre; como tampoco hay razón por la que sus lectores hubieran de hacer una interpretación en tal sentido. (Algunos estudiosos se han preguntado si Marcos, al utilizar en 14,61-62 “el Bendito” y “el Poder” en vez de “Dios” [*theos*], intentaba evitar dar siquiera la impresión de que estaba mencionando el Nombre. Pero Mateo, que solía tener más presentes los puntos sensibles de los judíos, no vio problema en que la palabra *theos* estuviera en labios de Jesús.) A juzgar por el contexto, antes examinado, en que eran usadas las palabras de la raíz *blasphem-*, Jesús es acusado de tener la soberbia de arrogarse lo que a Dios pertenece, insultando de ese modo a Dios. Y cuando se dice de otros que blasfeman contra Jesús, en realidad están siendo acusados por los evangelistas de insultar y calumniar a una figura que merece respeto. Los mismos datos serán aplicables cuando estudiemos la cuestión de la blasfemia desde el punto de vista histórico en el ANÁLISIS. Una persona podía ser castigada con la muerte por insultar al Dios de Israel mediante la arrogancia, *así como* por pronunciar el Nombre, antes del siglo I d. C. y durante él, según lo atestiguado por los LXX, Josefo y Filón.

Teniendo claro este punto, pasemos a considerar la acusación en sí, es decir, la asociación de Jesús con la blasfemia (en los cuatro evangelios, pero de diferentes modos en los pasajes que hemos examinado). En Jn 10,36, aunque antes se preguntó a Jesús si era el Mesías, la cuestión que provoca la acusación de blasfemia es explícitamente la declaración de Jesús “yo soy el Hijo de Dios” (cf. también Jn 5,18; 19,7). Para Lucas-Hechos, en el proceso de Esteban (Hch 6,11-14), sus blasfemas palabras contra Moisés y Dios, contra el santo lugar y la Ley, consisten en haber dicho supuestamente que Jesús el Nazareno destruiría el “lugar” y cambiaría las costumbres que Moisés había transmitido a los judíos. En cuanto a la ejecución de Esteban, el momento en que él dice ver “al Hijo del hombre de pie a la derecha de Dios” es cuando sus oyentes entran en acción y lo apedrean (7,56-58). Puesto que la lapidación era la pena correspondiente a la blasfemia, ¿presenta Lucas como blasfema esta declaración?

La blasfemia de que se acusa a Jesús en Marcos difícilmente puede ser lo que con falsedad y discordancia han declarado los testigos sobre su anuncio de destrucción del santuario, sino su claro “yo soy” a la pregunta respecto a si es el Mesías, el Hijo del Bendito, así como su identificarse con el hijo de Dios exaltado, sentado a la derecha del Poder y viniendo sobre las nubes para juzgar, es decir, las declaraciones cristológicas. En Marcos, esa imputación de blasfemia que hace el sumo sacerdote (y con la que se muestran de acuerdo todos los sanedritas) adquiere particular dramatismo por suceder al final de la vida de Jesús. Al comienzo del ministerio, ya en su primer encuentro con las autoridades (escribas), se le había acusado de lo mismo: “Está blasfemando” (2,7). Desde el principio hasta el final, esas autoridades ven en él a un individuo que tiene la soberbia de arrogarse lo que pertenece sólo a Dios.

El relato mateano del proceso enfatiza sobremanera esta cuestión, porque, en su reacción a la respuesta de Jesús, Caifás empieza diciendo: “Blasfemó” (o, como en el códice Sinaiticus y la Peshitta siríaca: “Mirad, blasfemó”), e insiste después de una frase: “Mirad, ahora oísteis la blasfemia”. Esta doble referencia resulta adecuada, puesto que doble es también la blasfemia: según el testimonio legal, Jesús dijo que podía “destruir el santuario de Dios” (claramente una ofensa contra Dios) y luego, puesto bajo juramento, afirmó que era el Mesías, el Hijo de Dios. Y aunque descargó sobre el sumo sacerdote la responsabilidad por hacerle declarar esa identidad (“Tú lo has dicho”), él mismo manifestó palmariamente y sin reservas (“Pero yo os digo”) que sus oyentes lo verían a partir de entonces como el Hijo del hombre sentado a la derecha de Dios y viniendo sobre las nubes del cielo.

Vamos intentar resumir *las visiones de los evangelistas*. A ojos de los sanedritas, Jesús era blasfemo o estaba insultando arrogantemente a Dios, mediante una o más declaraciones correspondientes a tres categorías:

- Declaraciones “cristológicas” de ser el Hijo de Dios (Juan, Marcos, Mateo [en parte]), de ser el Mesías (Marcos, Mateo [en parte]) y/o de ser el Hijo del hombre exaltado (Marcos, Mateo). Para los lectores cristianos, todos esos títulos se referían a un Jesús relacionado con Dios de una manera tan estrecha que era única, unicidad expresada de modos diversos por los distintos evangelios. La acusación de blasfemia contra una cristología expuesta mediante títulos está en consonancia con la misma acusación recogida en los relatos sinópticos del ministerio, cuando Jesús se atribuía la facultad de perdonar los pecados, poder exclusivo de Dios<sup>8</sup>. Juan narra intentos de

<sup>8</sup> Mc 2,5-11; Mt 9,2-6; Lc 5,20-24. Nótese que, en este pasaje del ministerio, Lucas refiere una acusación de blasfemia contra Jesús, mientras que no menciona el cargo de blasfemia que, en relación con los títulos, le es dirigido durante el proceso.

lapidar a Jesús (claramente un castigo por blasfemia) por su uso de “yo soy” (8,58-59) o su declaración de que “el Padre y yo somos uno” (10,30-31). A juicio de los evangelistas, la verdad es lo contrario de lo que sostienen los sanedritas: la verdadera blasfemia es la de los incrédulos que se burlan de las divinas afirmaciones de Jesús, ya inmediatamente antes del proceso (Lc 22,64: “Profetiza”), ya en la cruz (Mt 27,39-40: “El Hijo de Dios”; Lc 23,39: “El Mesías”). Los evangelistas hablan también de blasfemia durante el ministerio cuando los incrédulos atribuyen el extraordinario poder de Jesús a un espíritu impuro (Mc 3,30) y hablan contra el Espíritu Santo (Mc 3,29; Mt 12,32; Lc 12,10).

- Declaraciones relativas a (poder) destruir el santuario de Dios o el santo lugar (Mateo, Hechos). En el proceso, Mateo pone en estrecha relación esto con las cuestiones cristológicas, al igual que antes (12,6.8) ha relacionado estrechamente las frases de Jesús “Aquí hay algo más grande que el templo” y “El Hijo del hombre es señor del sábado”. Marcos y Juan no emplean “blasfemia” u otras palabras afines en conexión con las declaraciones o actitudes de Jesús respecto al santuario/templo. Luego cabe mencionar Jn 11,47-53, donde se describe a los sanedritas considerando que Jesús supone un peligro tan grande para el templo que conviene darle muerte; también Mc 11,27-28 (así como Mt 21,23 y Lc 20,1-2), que contextualiza en la cuestión de la *autoridad* de Jesús la acometividad de su acción de purificar el templo. Por último, si se puede considerar la acusación cristiana de que los adversarios de Jesús blasfemaron contra él como la imagen especular de la blasfemia de que ellos acusaron a Jesús, tenemos Mc 15,29, donde se refiere que los que pasaban cerca de él (ya en la cruz) lo insultaban burlándose de que se había dicho capaz de destruir el santuario y reconstruirlo en tres días.
- Declaraciones relativas a cambiar la Ley de Moisés (Hechos, en el proceso de Esteban). Aunque Lucas parece ser el único en asociar con esto la palabra “blasfemia”, durante el ministerio todos los evangelios señalan la actitud de Jesús con respecto a la Ley mosaica como una causa de prevención y odio hacia él tan intensos como para querer darle muerte<sup>9</sup>. Mateo traza esta misma imagen, incluso con rasgos más marcados, en sus pasajes de 5,21ss que comienzan con “Oísteis que se dijo... pues yo os digo”, y que explican que sin una justicia mayor que la de los escribas y fariseos no se puede entrar en el reino de los cielos (5,20). Además, en el cap. 23 refiere duros ataques a los escribas y fariseos sobre interpretaciones legales, relacionando su actitud hacia Jesús con el derramamiento de la sangre de los profetas (23,30-35). Incluso el apacible Lucas hace de las declaraciones de Jesús sobre la ley sabática (6,1-11) algo que produce ira y deseos de matarlo. En Jn 5,18, la actitud de Jesús al no “respetar” el sábado se une (subordinadamente) a su hacerse igual a Dios como la razón por la que “los judíos trataban con mayor empeño de matarlo”. Seguramente, por tanto, no

<sup>9</sup> Para ejemplos, cf. Mc 2,16.18.24; 3,2 (que culmina en 3,6); 7,5; en 7,6, Jesús condena a fariseos y escribas por desvirtuar el fin religioso de la Ley.

se aleja Lucas de la opinión imperante entre los cristianos al referir en el último tercio del siglo I que lo dicho por Jesús respecto a cambiar la Ley de Moisés fue parte de lo que sus adversarios consideraron blasfemo durante su proceso.

Así pues, pese a variaciones menores, los cuatro evangelistas, escribiendo en diferentes lugares, en diferentes decenios (entre 60 y 100 d. C.) y para diferentes públicos cristianos, ofrecen casi la misma descripción del cargo de blasfemia contra Jesús. Contaron a sus lectores que los judíos que no creían en Jesús consideraban<sup>10</sup> blasfemo lo que los cristianos proclamaban sobre él, principalmente porque, al ensalzarlo en sus fórmulas confesionales, lo llamaban el Mesías, el Hijo de Dios y el Hijo del hombre (o incluso describían a un Jesús que empleaba el divino “yo soy”) y de ese modo le atribuían una relación única con Dios. Para sus oponentes judíos, la proclamación que involucraba al Dios de Israel era una ofensa a la majestad y unicidad divinas<sup>11</sup>. Un aspecto particularmente significativo de ciertos argumentos cristológicos objetables era el aserto cristiano de que la destrucción visible del templo y la retirada invisible de la presencia de Dios del santo lugar de Jerusalén eran una señal del poder de Jesucristo, en el sentido de que Dios estaba castigando a los dirigentes judíos por el rechazo de su Hijo (cf. pp. 548-49, *supra*). También relacionada con la proclamación cristológica estaba la memoria cristiana de la capacidad que Jesús decía tener para perdonar los pecados y de su actitud soberana hacia reglamentos e interpretaciones de la Ley de Moisés, memoria que gobernaba el estilo de vida de los cristianos y su modo de entenderse como tales.

<sup>10</sup> Quiero subrayar que estoy examinando una *imagen cristiana de actitudes judías* derivada de los evangelios, porque, aparte del *Testimonium Flavianum* de Josefo, no existen prácticamente datos judíos del período 60-100 d. C. por los cuales saber qué concepto tenían los judíos de Jesús, de sus seguidores y de lo que éstos afirmaban sobre él. (De comienzos del siglo II hay referencias de que algunos judíos consideraban a los cristianos como *mimim* o gente desviada.) Aunque no hay que incurrir en un injustificado escepticismo afirmando que la descripción cristiana de las actitudes judías es pura ficción, no deja de ser recomendable cierta cautela. Por ejemplo, el retrato mateano de los fariseos seguramente está basado en las actitudes de algunas autoridades sinagogales de su tiempo. Pero hay una exagerada hostilidad en esta descripción. Gerhardson (“Confesión”, 47) comenta: “Mateo universaliza su percepción pasando de los fariseos que él conocía a los fariseos en general y luego a ‘los judíos’” (28,15). (Un elemento básico en el prejuicio es la tendencia a hacer universal lo particular.) Además, aunque podría haber una conexión histórica entre la oposición a Jesús estando él en vida y la oposición a los cristianos de la comunidad de Mateo en la década de los 70, debemos reconocer que la presentación mateana de Jesús está vivamente coloreada por la situación local en los años inmediatamente posteriores a 70 d. C.

<sup>11</sup> El autor judío C. Setzer, en “You Invent a Christ”, *Union Seminary Quarterly Review* 44 (1991), 315-28, señala que las más antiguas objeciones a Jesús que se conocen estaban basadas en afirmaciones cristológicas de los cristianos.

Para ellos, esa actitud no hacía de Jesús un maestro más que debatía acerca de la Ley, sino uno que tenía autoridad sobre la Ley entregada por Dios a Moisés y, por tanto, superior a Moisés, a quien, según el pensamiento judío, Dios había hablado y se había revelado como a ningún otro ser humano: “No ha surgido desde entonces en Israel otro profeta como Moisés, a quien el Señor trataba cara a cara” (Dt 34,10). Los datos indican que, como en este período los cristianos *expresaban* cada vez más su cristología en declaraciones decididamente afirmativas del carácter divino de Jesús, “el Hijo de Dios”<sup>12</sup>, en la misma proporción fue perdiendo interés para los judíos la actitud de Jesús con respecto a la Ley, a la hora de juzgar la blasfemia cristiana. ¿Para qué ocuparse de lo implícito, cuando lo explícito estaba tan próximo como para poder decir: “Nosotros mismos hemos oído la blasfemia”?

En el lado opuesto del debate, los creyentes en Jesús de los años subsiguientes al 70 consideraban a sus oponentes judíos culpables de blasfemia porque se burlaban de las confesiones de fe cristianas y eran tan impíos como para no ver el castigo de Dios contra ellos en las ruinas del templo judío. Después de la destrucción del primer templo, el salomónico, Baltasar todavía “blasfemaba” cuando la mano del juez divino escribía en la pared (Josefo, *Ant.* 10.11.2-3; §233, 242); similarmente, a ojos de los cristianos, a pesar del aviso constituido por la destrucción del segundo templo, con su persistente rechazo de Jesús y de sus afirmaciones, los judíos blasfemaban contra el Espíritu Santo, incurriendo así en el pecado imperdonable (Mc 3,29). Leídos de este modo, los textos evangélicos refieren que, en el período en posterior a 70 d. C., los seguidores de Jesús (judíos y gentiles) y los judíos que no aceptaban su doctrina formaban en muchos lugares dos comunidades separadas, cada una de ellas empeñada en defender el honor del Dios de Israel y cada una considerando blasfema a la otra por su manera de entender a Jesús.

## Elemento D: La decisión del sanedrín, relativa a culpabilidad y condena a muerte

Al comienzo de mi estudio del elemento C señalé que la última parte de Lc 22,71 (“Porque nosotros mismos lo hemos oído de su propia boca”) es el equivalente funcional de Mc 14,64 (“Habéis oído la blasfemia”) y que

<sup>12</sup> Por ejemplo, que Dios se refirió a Jesús como “mi Hijo amado”; que Jesús fue concebido sin un padre humano, por intervención directa del Espíritu Santo de Dios, y que Jesús existía antes de que fuese creado el mundo.

Lucas trasladó el motivo de la blasfemia a otro lugar. Pero la citada frase lucana es el final del interrogatorio de Jesús: inmediatamente después de ella va el texto narrativo “Y habiéndose levantado toda la multitud de ellos, lo llevaron a Pilato” (23,1). Así, mientras que Marcos/Mateo concluyen el proceso con los sanedritas declarando a Jesús culpable, reo de muerte (Mc 14,64; Mt 26,66), y en tanto que Juan finaliza su relato de la sesión del sanedrín contra Jesús (11,47-53) relatando que “a partir de aquel día decidieron darle muerte”, el interrogatorio lucano de Jesús no conduce a una declaración de culpabilidad ni a una sentencia de muerte por parte de los sanedritas. ¿Es explicable este silencio si se acepta la teoría de que Lucas conocía el texto marcano “Todos sentenciaron contra [*katakrinein*] él como culpable, reo de muerte”? Una respuesta afirmativa sugiere el implícito acuerdo con Marcos de Lc 24,30: “Nuestros magistrados y jefes de los sacerdotes lo entregaron a una sentencia [*krima*] de muerte y lo crucificaron”. Lucas conocía la resolución del sanedrín de que Jesús debía morir, y el sermón de Hch 13,27-28 ofrece la “ordenada” relación analítica de Lucas sobre lo sucedido: “Habiéndolo juzgado [*krinein*]... aunque no hallaron culpa que realmente acarrese la pena muerte, pidieron a Pilato que lo hiciera matar”. Hubo una resolución de las autoridades del sanedrín contra Jesús, pero tomada sobre una base improcedente. En conjunto, pues, yo diría que, en esta última parte del proceso (22,69-71), Lucas reelaboró material marcano y no dispuso de una tradición independiente en que la sesión del sanedrín tuviese un final distinto. En la pregunta sobre el Mesías (22,67b-68), Lucas dio prioridad a material similar al que se encuentra en Jn 10,24-25. Lo que no veo modo de decidir es si en esa tradición, como en Juan, la cuestión del Mesías se abordó en forma de una simple pregunta planteada a Jesús, en vez de en una sesión del sanedrín, y si ese factor contribuyó a que Lucas reelaborase el proceso marcano en el sanedrín de una manera menos formal. No obstante, recuerdo al lector que antes (§18 n. 142) me mostré de acuerdo con la idea de que, a pesar de todo, Lucas estaba describiendo un *proceso* judío de Jesús. Indicios diseminados por Lucas-Hechos muestran que este evangelista dio por supuesto un elemento esencial del proceso: una sentencia judía contra Jesús, así como que la referencia de ella había entrado en la predicación de los apóstoles. Ya advertí desde el comienzo (§1 A) que no se puede interpretar un pasaje evangélico de las características de Lc 22,66-71 como si existiera como una entidad completamente autónoma. Tanto el evangelista como su público habían oído antes el relato de la pasión y, por tanto, tenían ciertas ideas previas que coloreaban lo que se escribía en el evangelio y luego el modo en que su texto era percibido.

En Marcos/Mateo, el sumo sacerdote ha dejado sentir el peso de su autoridad durante las actuaciones legales contra Jesús y prácticamente ha di-

cho a los otros miembros del sanedrín qué debían decidir. No obstante, al final del proceso, sigue la formalidad de preguntarles cuál es su decisión. Mateo lo expresa con la frase “¿Qué os parece?”<sup>13</sup> Como veremos, ese “parece” de Marcos y Mateo resulta importante, a juicio de algunos estudiosos, para evaluar la respuesta. Obedientemente, los miembros del sanedrín (“todos” en Marcos, formando una inclusión con el “todos” que figura al comienzo de la sesión, en 14,53) dicen al sumo sacerdote lo que él quiere oír. En principio, tenían varias posibilidades, como indican otros pasajes del NT. Por ejemplo, podían dejar en libertad al acusado después de azotarlo, como se hará en el caso de Pedro y Juan (Hch 5,40)<sup>14</sup>; pero esos apóstoles no habían sido acusados de blasfemia, delito al que correspondía la pena de muerte. Quizá buscando alternativas estemos pensando de manera muy abstracta. Al describir la sentencia contra Jesús, los evangelistas y sus tradiciones podrían haber estado influidos por pasajes de la Escritura relativos al trato que los justos reciben de los malvados, v. gr., Sab 2,20: “Condenémoslo [*katadikazein*] a muerte ignominiosa”; Jr 26,11: “Los sacerdotes... dijeron a los jefes y a todo el pueblo: ‘Este hombre [Jeremías] es reo de muerte’” (véase también Dn 13,53 [Susana]).

En Mc 14,64 se expresa la respuesta con el verbo *katakrinein*, “sentenciar contra”, para armonizarla con las declaraciones “contra” que jalonan el proceso (14,55.56.57.60). Bickermann, Lagrange y Schneider figuran entre los especialistas que interpretan *katakrinein* en Marcos no como una sentencia, sino como un dictamen judicial. (Una vez más debemos distinguir rigurosamente entre lo que Marcos quiso dar a entender [aquello en que aquí se centra nuestro interés] y lo que sucedió históricamente.) En sí, *katakrinein* puede significar “acusar duramente”<sup>15</sup>; pero también, “condenar, sentenciar contra”, como en Jn 8,10-11, donde la mujer adúltera, que ya ha sido acusada, podría ser –pero no es– condenada. En los papiros, esta palabra griega parece tener el sentido de “condenar” o “decidir contra” (MM, 328). Si se sitúa el verbo en el contexto que ha ofrecido Marcos describiendo la convocatoria del sanedrín en pleno, la búsqueda de testigos, la obtención de una confesión y la rasgadura de las túnicas por el sumo sacerdote junto con una acusación de blasfemia, entonces parece casi inconcebible que *katakrinein* haga referencia a una opinión en vez de una sentencia. A juicio de algunos comentaristas que reconocen esto, Ma-

<sup>13</sup> Mateo ha efectuado una inserción similar en 22,42 frente a Mc 12,35. Evidentemente, Mateo gustaba de utilizar esa pregunta sobre el parecer ajeno, puesto que la encontramos en 17,25; 18,12; 21,28; 22,17, textos todos sin paralelos.

<sup>14</sup> También Mc 13,9 asocia la flagelación con los sanedrines y las sinagogas.

<sup>15</sup> Como en el pasaje Q de Mt 12,41-42 y Lc 11,31-32; también en Josefo, *Ant.* 3.14.4; §308.

teo ha quitado fuerza al desenlace de la sesión del sanedrín al no utilizar *katakrinein*. Pero no tienen en cuenta que, inmediatamente después de la sesión, Mateo narra la escena de la muerte de Judas, que comienza de este modo: “Entonces Judas, el que lo había entregado, ‘habiendo visto que él [Jesús] era sentenciado en contra...” (27,3): Mateo se ha limitado a reservar *katakrinein* hasta entonces.

En Marcos (y Mateo), la sentencia es expresada como *enochos thanatou*, una expresión difícil de traducir; porque *enochos*, con genitivo, puede significar “culpable de” y “merecedor de ser castigado con”. Yo he unido ambas ideas en mi traducción: “culpable, reo de muerte”. Una vez más, muchos intérpretes traducen de un modo tan descafeinado que esto deja de ser una sentencia para convertirse en una simple opinión de que podría estar justificado ejecutar a Jesús si otro poder decidiera hacerlo (Husband, Klausner, Montefiore), idea que con frecuencia presupone el conocimiento por Marcos de la información ofrecida en Juan de que el sanedrín no podía llevar a cabo ejecuciones. Pero, incluso sin tal presuposición, se podría argüir que esta interpretación explica mejor por qué Jesús fue entregado a los romanos. En sí, *enochos thanatou* no resuelve la cuestión. Bien podría ser reflejo de la expresión de 21,22 (la ley correspondiente a la blasfemia, que veremos un poco más adelante, en el ANÁLISIS): “un delito juzgado merecedor de la muerte” (*hēt mišpaṭ māwet*). Fiebig (“Prozess”, 224) ve aquí un eco de la expresión rabínica *tyyb mwt*, relativa a estar sujeto y destinado a la muerte. Otros especialistas citan varios ejemplos de griego secular donde figura *enochos thanatō* o *thanatou* como un decreto que afecta a criminales si son capturados: en unos la pena de muerte es automática; en otros es una terrible posibilidad, pero puede ser conmutada. Mt 5,21-22 contiene cuatro casos de *enochos* con dativo. En los tres primeros significa “sujeto” (a juicio o a responder ante el sanedrín); sin embargo, en el último, difícilmente puede significar “sujeto al fuego del infierno”: la idea es “castigado con el fuego del infierno”. Seguramente, en LXX Gn 26,11, la decisión del rey filisteo Abimélec de que cualquiera que tocara a Isaac y Rebeca sería *enochos thanato* encierra la idea de ser “castigado con la muerte”, no simplemente de estar “sujeto a ser castigado con la muerte”.

A mi juicio, el sentido del texto de Marcos/Mateo que ahora nos ocupa se puede determinar con ayuda de la tercera predicción de la pasión (Mc 10,33; Mt 28,18). Allí se dice que los jefes de los sacerdotes y los escribas “lo condenarán (lit., ‘sentenciarán contra él’) a muerte [*katakrinousin auton thanatō*] y lo entregarán a los gentiles”. La segunda frase es importante, porque, evidentemente, ni Marcos ni Mateo ven dificultad en que una firme sentencia de muerte vaya seguida de la entrega de Jesús a los gentiles para la ejecución de tal sentencia. Podemos concluir, pues, que

esos mismos evangelistas describen una sentencia de muerte dictada por el sanedrín al finalizar el proceso de Jesús (así también Gnllka, Juel, Klostermann, Taylor y Winter). El hecho de que seguidamente se escupa sobre Jesús (Mc 14,65) es una demostración de desprecio conectada con la condena por blasfemia. También Juan, al terminar su equivalente al proceso en el sanedrín, incluye la referencia de una decisión contra Jesús (11,53: “A partir de aquel día decidieron [*ebouleusanto*] darle muerte”), aunque más adelante deja claro que tal resolución carece de valor legal para los romanos (18,31). En pp. 634-35, *supra*, he indicado que Lucas también pensaba que “las autoridades lo entregaron a una sentencia de muerte [*eis krima thanathou*]” (24,20), aunque, por conducir la narración de un modo más fluido hacia el proceso romano, no lo expresa en este punto (su sentido del “orden”).

Así pues, en el último tercio del siglo I, los evangelistas, perfectamente conocedores de que los romanos habían condenado y crucificado a Jesús, compartieron con sus lectores la idea de que el sanedrín judío también había decidido sobre esa muerte. Además dejaron claro que ambas partes actuaron por motivos diferentes y que, si bien los romanos pronunciaron la sentencia definitiva y llevaron a cabo la ejecución, hubo mayor empeño por parte de las autoridades judías en eliminar a Jesús. Las cuestiones implicadas en la actuación del sanedrín eran religiosas y, por tanto, para los evangelistas, las más importantes.

#### ANÁLISIS

Así como los ANÁLISIS de §20-22 examinaron la historicidad de las respectivas partes del proceso en el sanedrín, el ANÁLISIS que ahora acometemos evaluará la historicidad del asunto principal de la parte 4<sup>a</sup>: la acusación de blasfemia<sup>16</sup>. Empezando por el proceso, trataremos de averiguar si se podía castigar el delito de blasfemia entregando al culpable para su crucifixión y si algo relacionado con Jesús durante el proceso pudo haber sido considerado blasfemo (por sus declaraciones relativas al Mesías, al Hijo de Dios, al Hijo del hombre y a la destrucción del santuario, o como una derivación de ser considerado un falso profeta). Luego examinaremos brevemente si, fuera del proceso, eran blasfemas las implicaciones generales de las palabras y obras de Jesús. Pero ya al emprender este recorrido es importante tener una idea clara de qué constituía blasfemia.

<sup>16</sup> De los cuatro elementos estudiados en el comentario, éste es el único que puede ser sometido a análisis histórico, en razón del considerable número de datos exteriores.



¿Es históricamente posible que en 30/33 d. C. las autoridades judías llegasen a la conclusión de que Jesús era un blasfemo y que por ello quisieran su muerte? Sin duda, la cuestión de la blasfemia surgió en círculos *judíos* (ya fuera contra Jesús o contra judíos cristianos), puesto que, entre paganos, la blasfemia por cuestiones de teología judía nunca habría dado origen a un grave cargo de carácter criminal. En el COMENTARIO presenté los datos resultantes de estudiar todas las palabras de la raíz *blasphēm-* contenidas en los LXX, Josefo y Filón. Tales datos ponen en evidencia que, básicamente, esas palabras no están relacionadas con la pronunciación del nombre divino. Por tanto, la cuestión de si Jesús mencionó a YHWH debe quedar aparte: no tiene nada que ver con la idea de la tradición preevangélica griega de que en vida de Jesús sus adversarios lo acusaron de blasfemia<sup>17</sup>. *Blasphēmos*, *blasphēmia* y *blasphēmein* hacen a veces referencia a maldecir, ridiculizar o despreciar a Dios. Tampoco esto debe entrar en la discusión, puesto que nada en la tradición sugiere una actitud deliberadamente irreverente hacia Dios por parte de Jesús. A juzgar por los significados atestiguados de las palabras de la raíz *blasphēm-*, *la única acusación históricamente probable sería la de haberse atribuido Jesús arrogantemente una categoría o unos privilegios que correspondían sólo al Dios de Israel, con lo que, de manera implícita, habría hecho de menos a Dios*<sup>18</sup>. Si hubo alguna palabra o acción de Jesús que hiciese pensar a las autoridades que él había blasfemado en tal sentido, tuvo que ser la afirmación que indujo al sumo sacerdote a rasgarse las vestiduras por considerarla una intolerable osadía, como parecen confirmar los antecedentes que existen a este respecto<sup>19</sup>. La pena de muerte habría sido un castigo adecuado para esa blasfemia<sup>20</sup>. Sin embargo, muchos estudiosos rechazan la historicidad de la

<sup>17</sup> A veces se ha conjeturado que el concepto misnaico de blasfemia, más restringido (mal uso del nombre divino), surgió como consecuencia de haber sido entendido en un sentido demasiado amplio en su aplicación contra Jesús. Sin embargo, los primeros siglos no han dejado indicios de reacción judía por el modo en que Jesús fue juzgado.

<sup>18</sup> Kosmala ("His Blood", 101-2) exagera ligeramente: "Se puede afirmar con seguridad que era considerada blasfemia cualquier forma de arrogancia en acciones realizadas o palabras dichas desafiando la Ley o la voluntad de Dios, con las que el autor de ellas desacreditase Su poder o pretendiese situarse a Su altura".

<sup>19</sup> La versión griega de 2 Re 19,4.6.22 califica de blasfemas las declaraciones del general asirio relativas a la incapacidad del Dios de Israel para derrotar al rey de Asiria, y dos veces se habla de vestiduras rasgadas a causa de esas palabras. En cuanto al relato evangélico, aunque es posible que el sumo sacerdote se hubiese rasgado realmente las vestiduras, el intento es obviamente dar dramatismo a la acusación; y no hay modo de decidir sobre la historicidad de ese detalle.

<sup>20</sup> Filón (*De fuga et inventione* 16; §83-84) dice que quienquiera que injurie a su padre o a su madre debe morir; con mayor motivo, el que blasfeme (= injurie) contra

acusación de blasfemia, ofreciendo dos objeciones principales: la crucifixión no era la pena adecuada para la blasfemia y/o nada que Jesús dijo en el proceso era en sí blasfemo.

## A. El castigo por blasfemia

La primera objeción contra la historicidad de la acusación de blasfemia consiste en este razonamiento: Lv 24,14 especifica que se debe aplicar la lapidación en los casos de blasfemia; Jesús no fue lapidado, luego no era blasfemia aquello de que se le acusaba. A veces, se señala la lapidación de Esteban como un ejemplo de lo que tenía que haber ocurrido en un caso de blasfemia, pero se olvida que las palabras blasfemas de que se acusa a Esteban son las que él ha referido como pronunciadas por Jesús (Hch 6,11.14), ¡un hecho que, paradójicamente, apoya la tesis de que Jesús fue considerado blasfemo! Cabe hacer varias observaciones acerca de este argumento. *Primera:* Esteban no fue entregado a los romanos; sí lo fue, en cambio, Jesús, lo cual tuvo mucho que ver con el tipo de muerte recibida<sup>21</sup>. *Segunda:* quizá el cambio no influyera en el modo de ejecución de Jesús, pero lo cierto es que en el siglo I se empezó a abandonar la lapidación como castigo, al irse imponiendo la creencia farisaica en la resurrección de los muertos (la lapidación dañaba un cuerpo que un día habría de resucitar). *Tercera:* Josefo (*Ant.* 4,8.6; §202) refiere una adaptación interesante de la antigua normativa sobre la ejecución: "Después de lapidado, el que haya blasfemado contra Dios será colgado durante un día y luego enterrado sin honor ni reconocimiento [i. e., en una tumba anónima]". La pena de lapidación específica para la blasfemia (que en el uso de Josefo significa "ofensa a Dios") ha sido combinada con el castigo más general de Dt 21,22-23: "Si alguien considerado merecedor de la pena capital es ejecutado y colgado de un árbol, su cadáver no podrá permanecer en el árbol toda la noche"<sup>22</sup>. Por Gál 3,13, y ahora por los textos de Qumrán, sabe-

Dios, el padre y hacedor del universo, no tiene perdón. De hecho, Filón (*De vita Moysis* 2.38; §206) declara que la pena de muerte es obligada para todo el que blasfeme contra el Señor de los dioses y de los hombres, o incluso para quien ose siquiera pronunciar el Nombre (nótese la distinción, con la implicación de que la blasfemia es más grave).

<sup>21</sup> Nótese la extraña combinación de penas a que alude el famoso pasaje de *b. San 43* (p. 461, *supra*): aunque se anunció que Jesús iba a ser lapidado, fue colgado la víspera de Pascua. Quizá "lapidado" funcione como un término genérico equivalente a "ejecutado". En cualquier caso, la explicación adicional sobre la implicación del gobierno (romano) permite deducir por qué Jesús fue crucificado ("colgado").

<sup>22</sup> Josefo lee en el Deuteronomio que el cuerpo es colgado *después* de la ejecución.



mos que en tiempos de Jesús se consideraba que la crucifixión cumplía lo prescrito por la Ley con respecto a las ejecuciones que implicaban colgar de un árbol (cf. también Hch 5,30; 10,34). Por tanto, en teoría, habría sido posible combinar lapidación y crucifixión como castigo por blasfemar<sup>23</sup>. *Cuarta*: el Rollo del Templo (11Q *Miqdaš* 64,7-13) indica que, en la interpretación qumránica de Dt 21,22, colgar/crucificar no seguía a la muerte del reo sino que conducía a ella: "Luego lo colgarás del madero hasta que muera". Este pasaje es relacionado con 4QpNah (4Q169) 3-4 y 7-9, en el que se ha entendido que esa forma de ejecución existía *de antiguo* en Israel. Antes del descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto, conocíamos unos cuantos casos de crucifixiones llevadas a cabo por judíos, pero no había indicios de que fueran una práctica aprobada; por ejemplo, Alejandro Janeo crucificó a 800 enemigos judíos (*Guerra* 1.4.6; §97), y se supone que su contemporáneo Simón ben Setaj hizo lo mismo con 80 brujas en Ascalón (y *San.* 23c). Sin embargo, aparentemente, en Qumrán se veía la crucifixión como un castigo prescrito por la Ley<sup>24</sup>. Si los saduceos también pensaban que la crucifixión se practicaba en Israel de antiguo (y el texto de 4QpNah parece corresponder a lo que hizo un sumo sacerdote de Jerusalén cuando crucificó a cierto número de fariseos y a otros), posiblemente no tuviesen mucho inconveniente en ver a Jesús crucificado por los romanos. *Quinta*: el hebreo de Dt 21,22-23 procede a declarar que "maldito de Dios es el colgado", y en los LXX se aclara esa frase hablando de uno "maldecido *por* Dios". Pero la Misná (*San.* 6,4) parece entender que el Deuteronomio se refiere a un "maldecidor de Dios" y no a un "maldito de Dios", y Wilcox ("Upon", 87-90) señala que esta inter-

<sup>23</sup> La Misná (*San* 6,4) presenta como opinión mayoritaria que sólo al blasfemo y al idólatra se debe aplicar la doble pena de lapidarlo y colgarlo.

<sup>24</sup> Véase Y. Yadin, "Peshet Nahum (4QpNahún) Reconsidered", *IEJ* 21 (1971) 1-12, esp. 9-12 sobre crucifixión; también Ford, "Crucify"; Betz, "Jesús". En su trabajo "Crucifixión", Fitzmyer expone de una manera clara este asunto y ofrece razones (p. 505) para rechazar la interpretación de Baumgarten ("Does") de que al hablar de "colgar" el Rollo del Templo se refiere a ahorcar. Díez Merino ("Crucifixión", 16-24) invoca el targum Neofiti en relación con Nm 25,4 (i. e., los jefes del pueblo, en calidad de jueces, crucificarán a quienes merezcan la muerte) como prueba de que el sanedrín crucificaba a los condenados, considerando este dato anterior al año 30 d. C. (!) De manera aún más aventurada asigna una data premisnaica a la tradición del targum de Rut 1,17, que menciona la crucifixión en lugar de la estrangulación como la cuarta forma de pena capital.

J. Efron estudia la figura de Simeón ben Setaj en A. Kasher (ed.), *Jews and Hellenistic Cities in Eretz-Israel* (Tubinga: Mohr [Siebeck] 1990) 318-41. La ejecución de brujas paganas de la que fue responsable constituye un ejemplo de fanatismo por parte de piadosos hasidim en tiempos de los Asmoneos. Betz ("Jesús", 85-87), siguiendo a Hengel, cree que fue una ejecución de saduceos por los fariseos después de la muerte de Alejandro Janeo (69 a. C.).

pretación es la que figura en la traducción griega de Símaco, en el targum Onqelos y en la Peshitta siríaca. (Véase el extenso tratamiento del pasaje en van Unnik, "Fluch", así como la exposición de sus complejidades en M. J. Bernstein, *JQR* 74 [1983] 21-25.) Un maldecidor de Dios sería un blasfemo según los criterios de los escritos griegos que hemos examinado (aunque para la Misná sea blasfemia pronunciar el nombre divino). Si el sanedrín compartía esta interpretación (a diferencia de Qumrán, que habla de "el maldito de Dios y de los hombres"), entonces colgar (crucificar) a Jesús bajo el cargo blasfemia habría sido una pena plenamente justificada por la Ley (así Betz, "Jesús", 88). Menciono todos estos factores (de diferente valor) para demostrar que el argumento "no hubo lapidación, luego no hubo blasfemia" es en verdad muy poco sólido.

## B. ¿Fue blasfemo algo de lo expresado en el proceso?

Mucho más importante es la segunda objeción, relativa a que, durante el proceso, nada de lo dicho por Jesús o conectado con él fue blasfemo en sí. Argumentarla nos obligará a proceder punto por punto.

*La declaración sobre el Mesías, y la blasfemia.* En el análisis de §21 ya he manifestado mi opinión de que no es verosímil que en público o en privado se identificase Jesús claramente como el Mesías. Pero también he dicho que es muy probable que algunos de sus seguidores le creyesen el Mesías y que no hay indicio alguno de que él rechazase nunca tal designación. Pues bien, ¿pudo esa hipotética identificación de Jesús con el Mesías por parte de sus seguidores ser considerada por las autoridades judías como una blasfemia punible con la pena capital, es decir, la osadía de arrogar o arrogarse privilegios exclusivos de Dios? (Recuerdo a los lectores que *no* estamos hablando ahora de la exaltada reinterpretación que se hizo de "Mesías" en la fe posresurreccional, como hemos podido ver en las reflexiones que desde la perspectiva de la narración evangélica realizamos antes, en el COMENTARIO.) En su mayor parte, los especialistas reconocen que no hay verdaderos indicios de acusación de blasfemia por haber afirmado Jesús ser el rey ungido de la casa de David, resucitado por Dios como parte de la culminación del plan para Israel<sup>25</sup>. Estoy decididamente de acuerdo con

<sup>25</sup> W. Beilner ("Prozess", 238) opina que la cuestión del reconocimiento de Jesús como el Mesías fue responsable de la hostilidad de los fariseos hacia él. Estoy de acuerdo en que un elemento principal en el enfrentamiento entre Jesús y las autoridades religiosas era su papel en el plan de Dios, implícitamente manifestado en el modo en que Jesús hablaba y actuaba; pero no encuentro modo de saber con certeza si la condición de Mesías le fue reconocida ampliamente en vida.

esa mayoría en que “no hay verdaderos indicios”; tal formulación negativa corresponde más a la realidad que una formulación positiva como “*sabemos* que decir ser el Mesías no era blasfemo”. Como no podemos encontrar el término “Mesías” aplicado a ningún otro personaje histórico que Jesús de Nazaret entre 150 a. C. y 100 d. C., no “sabemos” cómo reaccionaba la gente ante el empleo de esa designación. Hay quien apunta hacia un ejemplo de cien años después de la muerte de Jesús, cuando Rabí Aquiba identificó al rebelde Simón ben Kosiba (o bar Cokba) con el rey-mesías. Desdichadamente, la documentación rabínica que hace referencia a este ejemplo procede de siglos después, y hay un vigoroso debate sobre la historicidad de tal identificación<sup>26</sup>. Como apunta Marcus (“Mark”, 128), en la tradición rabínica se distinguen dos reacciones frente a la visión de Ben Kosiba como el Mesías. En *y. Taa.*, se juzga ridícula esa identificación de Aqiba: éste habrá muerto antes de que llegue el Mesías. En *b. San.* se propone una prueba para ver si Simón es el Mesías. (La noticia posterior de que falló en la prueba y se le dio muerte no es histórica, pero refleja la condena de que más tarde fue objeto el fracasado dirigente revolucionario.) Aunque ninguna de ambas reacciones es favorable, no hay que descartar sin más la historicidad de la identificación; y, en todo caso, aquí lo importante es que en ningún momento dio lugar a una acusación de blasfemia.

Algunos autores se han centrado en un aspecto específico del cargo por blasfemia relacionado con la cuestión de la mesianidad: el modesto origen galileo de Jesús. Su insignificancia resultaba visible en que fue arrestado tan fácilmente y ahora estaba siendo juzgado como un criminal. De resultar condenado y crucificado, moriría maldito de Dios (Dt 21,23; Gál 3,13). En estas circunstancias, que él no negase ser el Mesías equivalía a ridiculizar a Dios, puesto que era como decir que el plan divino de liberar al pue-

<sup>26</sup> Véanse, *y. Taa.* 68d (4,5); *b. San* 93b; *Midrás Rabá* 4 sobre Lam 2,2. El haber sido identificado con el rey-mesías explicaría el nombre patristico de Simón, “Bar Cokba”, que refleja una aplicación de la “profecía” mesiánica de Nm 24,17 concerniente a la estrella (*kôkâb*) que surge de Jacob, y explicaría también la persecución de que Simón hizo objeto a quienes manifestaban su fe en Jesús como el Mesías, según informa Justino (*Apología* 1.31.6) escribiendo unos treinta años después de la rebelión de Simón. A. Reinhartz, “Rabbinic Perceptions of Simeon bar Kosiba”, *JST* 20 (1989) 171-94, describe bien la división existente entre los eruditos judíos sobre la designación de Simón como mesías por Aqiba. Algunos rechazan absolutamente su historicidad; otros la postulan, pero creen que Simón era considerado un mesías político, no apocalíptico (y, de hecho, en las monedas y cartas de Simón trasparece el intenso concepto político que él tenía de su función). En cuanto al punto de vista de la propia Reinhartz, es muy adecuadamente matizado. Duda de que Simón se atribuyese a sí mismo el título de Mesías; pero entiende que, lo aceptase él de otros o no, hubo durante la rebelión algunos que lo consideraban el Mesías, y que ya en vida de Simón se concebía al Mesías de distintas maneras.

blo de la alianza por medio de un rey ungido se reducía al envío de un pobre diablo, un maldito. En Gál 3,13, Pablo da a entender algo de esto, quizá reflejando las razones que a él mismo lo llevaron a perseguir a los que proclamaban a Jesús como el Mesías. Pero, más probablemente, el rechazo de la mesianidad de Jesús como blasfemia vino *después* de ser él sentenciado y crucificado y no fue la causa de la condena. Se produjo con la proclamación de Jesús resucitado como el Mesías-Hijo de Dios. No parece en conjunto, pues, que, si Jesús fue acusado de blasfemia en 30/33 d. C., la sola base para tal acusación, ni siquiera la principal, fuera que sus seguidores lo consideraban el esperado Mesías de la casa de David<sup>27</sup>.

*La declaración sobre el Hijo de Dios, y la blasfemia.* También en este caso cabe una respuesta negativa, puesto que ya he subrayado la improbabilidad de que Jesús, o sus seguidores en vida de él, hubiesen utilizado tal título<sup>28</sup>.

*La declaración sobre el Hijo del hombre, y la blasfemia.* De los tres títulos mencionados en el proceso marcano, éste es el único, a mi juicio, sobre el que hay indicios de haber sido utilizado en vida de Jesús por él mismo. En el relato de Marcos/Mateo, “el Hijo del hombre” es una adición real de Jesús al proceso; parece intensificar la aversión en sus adversarios, y la imputación de haber blasfemado le sigue de inmediato. La

<sup>27</sup> Stauffer (“Mesías”, 94) señala que, hasta la aparición de *Toledot Yeshu* (unos quinientos años después de la muerte de Jesús), los documentos judíos no registran una fuerte oposición a Jesús como el supuesto Mesías. (Pero eso puede deberse en parte a que los elementos divinos de las aseveraciones cristianas sobre Jesús originaban más rechazo.) Las primeras referencias judías dan poca importancia a la participación romana en la ejecución de Jesús, y hay que tener en cuenta que el cargo de atribuirse la condición de rey-mesías debió de revestir mayor gravedad para los romanos que para los judíos. Blinzler (“Trial”, 104-7) es uno de los grandes especialistas que han estudiado a fondo la acusación de blasfemia relacionada con la cuestión de la mesianidad; pero su estudio adolece de una adecuada falta de distinción entre el plano del relato evangélico (donde “Mesías” tiene el significado de Unigénito de Dios) y el plano histórico. Para su tiempo, este erudito cristiano mostró un agudo sentido crítico en el uso de los documentos rabínicos; pero ese sentido no estuvo suficientemente presente en su enfoque del NT.

<sup>28</sup> O'Neill (“Charge”, 77), basándose en la declaración Q de Mt 11,25-27 y Lc 10,21-22, apunta imaginativamente: “La acusación técnica por la que el sanedrín condenó a muerte a Jesús pudo muy bien haber sido que él había blasfemado al hacerse Dios (Jn 10,33) osando decir que el Hijo era él, cuando sólo el Padre sabía quién era”. Si Jesús hizo históricamente la declaración de Q (que es un fenómeno aislado en la tradición sinóptica de sus dichos), pudo haber sido formulada/entendida parabólicamente como la relación de un hijo con su padre, sin que diera lugar a la acusación de que él se estaba haciendo Dios. También Aicher (*Prozess*) piensa que “Hijo de Dios” en el sentido divino fue lo que condujo a la muerte de Jesús.

primera referencia de Jesús al Hijo del hombre en Marcos fue en respuesta a la acusación de blasfemia con respecto al perdón de los pecados (2,7-10). No es sorprendente, por tanto, que muchos especialistas prestigiosos piensen que, en el plano histórico, fue el uso por Jesús de este título lo que indujo a inculparlo como blasfemo (véanse los autores enumerados por Catchpole, *Trial*, 140-141). Una dificultad principal es la falta de seguridad respecto al significado de este título dentro de la idea que Jesús tenía de sí o de la que tenían de él quienes lo oían. En la declaración procesal en que se llama a sí mismo el Hijo del hombre (Mc 14,62; Mt 26,64; Lc 22,69), Jesús se vale implícitamente de textos bíblicos para interpretar lo que quiere decir. Desde el punto de vista histórico debemos preguntarnos si esos textos, de haber sido utilizados realmente, pudieron producir una imagen susceptible de ser interpretada como blasfema por los enemigos de Jesús<sup>29</sup>. Puesto que él habla de ver “al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y viniendo entre las nubes del cielo”, los dos textos habitualmente mencionados al tratar sobre la cuestión son Sal 110,1 y Dn 7, cuyas respectivas posibilidades vamos a explorar.

La declaración de Jesús relativa a ver al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder refleja Sal 110,1 (como vimos en el COMENTARIO de §22) con la invitación del Señor a sentarse a su derecha (tema quizá combinado con el de Sal 80,18, sobre un hijo de hombre a la derecha de Dios)<sup>30</sup>. En otro lugar del evangelio se presenta a Jesús utilizando ese tex-

<sup>29</sup> En el ANÁLISIS de §22 indiqué dos posibilidades respecto al uso judío de “el Hijo del hombre” en referencia a una figura específica. La posibilidad A era que, en los círculos apocalípticos, la reflexión sobre Dn 7 hubiera producido la imagen de un Hijo del hombre, una figura con aspecto humano y de origen celestial, a quien Dios elevaría al cielo, entronizaría y constituiría en juez lo mismo de los justos que de los malvados. Como señalé allí, que Jesús se llamase a sí mismo “el Hijo del hombre” después de ese significado que había ido adquiriendo la expresión, pudo fácilmente ser juzgado arrogante (en consecuencia, blasfemo) y amenazador por sus adversarios. Pero, probablemente, tal enfoque no es predominante entre los especialistas, por lo cual aquí examinaré la cuestión de la blasfemia en el contexto de la posibilidad B: que entre los judíos del siglo I no hubiese un concepto fijo de “el Hijo del hombre” y que Jesús y/o sus seguidores hubiesen desarrollado la imagen que figura en los evangelios. Los rasgos de esa imagen o su mismo desarrollo ¿podrían haber sido considerados blasfemos?

<sup>30</sup> Para Flusser (“At the Right”), la expresión “a la derecha del Poder” es lo que escandaliza al sumo sacerdote; pero este enfoque no tiene que ver con Sal 110. Flusser trae a colación Is 9,5 con sus dos títulos consecutivos aplicados al rey davídico: “Consejero Admirable” (lit., “Admirable de Consejo”) y “Dios Poderoso” (lit., “Dios de Poder”). Evidentemente, las generaciones posteriores encontraban inquietante el segundo título cuando era aplicado a un hombre (la versión de los LXX traduce “ángel”; véase la identificación de Dios con un ángel implícita en Gn 22,11-29; 32,29-31).

to al discutir con escribas acerca del Mesías como hijo de David (Mc 12,35-37); por eso no es inconcebible que él reflexionase sobre el citado salmo en algún momento de su vida. ¿Fue la aplicación a sí mismo de “sentado a la derecha del Señor” lo que se consideró blasfemo en el sentido de decir Jesús con ello que estaba al mismo nivel que Dios? Lövestam (“Frage”, 107) responde que sí, desde el momento en que Sal 110 fue unido a Dn 7. Linton (“Trial”, 260-61) también respondería afirmativamente si la imagen tenía un sentido literal (que es como los cristianos llegaron a interpretarla después de la resurrección), pero negativamente si tenía un sentido metafórico. Después de todo, en 1 Cr 29,33, parece que no hubo dificultad en describir a Salomón “sentado en el trono de YHWH”. La exégesis rabínica del siglo II d. C. (Justino, *Diálogo* 83.1) aplicó ese salmo al rey Ezequías de Judá sin ver en ello nada blasfemo. Rabí Aqiba, en *b. San* 38b, plantea la posibilidad de un Mesías davídico que se sentase junto a Dios en el cielo; pero R. Yosé protesta: “Aqiba, ¿hasta qué punto vas a profanar la Gloria?” Así pues, en época posterior a la de Jesús se discutía la relación con Dios implícita en la imagen de una figura sentada a su lado en el cielo. Pero, aunque a Aqiba se le recordasen los peligros de su interpretación, nada indica que se convocase un tribunal rabínico para juzgarlo por blasfemia.

Son más los especialistas que creen ver en el uso de Dn 7 la posible base para un cargo contra Jesús por arrogancia blasfema al hablar de “el Hijo del hombre” en exaltación celestial<sup>31</sup>. Cuando se buscan antecedentes veterotestamentarios para los elementos apocalípticos de la visión que según los evangelios tenía Jesús del reino de Dios, lo que acude a la mente es el libro de Daniel en general y su capítulo 7 en particular. Si Jesús se veía como la figura humana (“uno como un hijo de hombre”) a quien

Flusser ve los dos títulos reformulados en 1QH 3,10 (un pasaje muy oscuro): “Admirable Consejero con su poder”, con función de título mesiánico. Imaginando que tal interpretación era ampliamente conocida, Flusser declara que el sumo sacerdote creyó que Jesús decía ser el Admirable Consejero con el poder de Dios. A mi juicio, esta tesis es demasiado especulativa para depender de ella en el presente estudio.

<sup>31</sup> Lamarche (“Blasphème”, 80) localiza la blasfemia en la conjunción del versículo del salmo 110 con Dn 7, puesto que el segundo lleva a la conclusión de que Jesús se iguala a Dios al sentarse en el cielo. Héring (*Royaume*, 116-20), tras rechazar la idea de que Jesús se identificase ante el sumo sacerdote como el (rey) Mesías, acepta la historicidad de la acusación de blasfemia vinculada a la declaración en que Jesús se presenta como el divino Hijo del hombre. Como tal expresión significa “hombre”, la declaración está dando a entender que un simple mortal puede ser colocado a la derecha de Dios. Es interesante la observación de Héring de que un sumo sacerdote saduceo no habría aceptado el libro de Daniel como parte de las Escrituras por su descripción de la resurrección de los muertos (12,2).

se conduce hasta el Anciano de los Días<sup>32</sup> sobre las nubes del cielo y que recibe gloria, poder eterno y un reino que nunca será destruido, ciertamente tenía una elevada idea de sí mismo. Hay una reacción marcadamente hostil en Is 14,13-14 frente a la descripción del arrogante rey de Babilonia, que dice: “Subiré a los cielos... estableceré mi trono en lo alto... me elevaré más arriba de la cima de las nubes... me haré como el Altísimo”. Sin embargo, como en Dn 7 ese privilegio es otorgado voluntariamente a uno como un hijo de hombre por el Anciano de los Días, ¿habría constituido una arrogancia blasfema que Jesús hubiera dicho ser *el* Hijo del hombre receptor de tal beneficio? La imagen de ser llevado sobre las nubes del cielo al encuentro del Señor se aplica en 1 Tes 4,17 a todo el resto de los creyentes vivos.

Para Stauffer (“Mesías”, 82), la prueba de lo escandalosa que era a oídos judíos la utilización por Jesús del título “el Hijo del hombre” se encuentra en un comentario rabínico a Nm 23,19: “Dios no es un hombre para hablar con falsedad, ni es un hijo de hombre para cambiar de opinión”. Según *y. Taa.* 2,1 (Neusner: XII[L-M]), R. Abahu sentenció: “Si un hombre te dice: ‘Yo soy un dios’, miente; si dice: ‘Yo soy el hijo del hombre’, lo lamentará”. Abahu vivía en Cesarea hacia 300 d. C. y tenía fama de relacionarse con heterodoxos y no-judíos, por lo cual es muy posible que estuviera criticando afirmaciones de cristianos acerca de Jesús. Pero este pasaje tardío (donde “yo soy un dios” aumenta el carácter escandaloso de “yo soy el hijo del hombre”) aclara poco sobre si era considerado blasfemo en tiempos de Jesús aplicarse el título “el Hijo del hombre”. En resumen, pues, aunque es *posible* que, interpretado a la luz de pasajes veterotestamentarios de exaltación, el empleo de “el Hijo del hombre” como autodesignación se considerase una arrogancia blasfema en la época de Jesús, sería imprudente basar tan sólo en ello la historicidad de la acusación judía.

<sup>32</sup> Mientras que en la traducción griega Dn 7 debida a Teodoción la expresión “el Anciano de los Días” está afectada por la preposición *heōs* (“hasta”), en los LXX hay una construcción diferente con la preposición *hōs* (“como”). Reconstruyendo el griego antiguo sobre la base de las *Héxapla* de Orígenes, F. F. Bruce ha propuesto la lectura “Uno como un hijo de hombre apareció como el Anciano de los Días”. Familiarizado con esta interpretación, el sumo sacerdote habría entendido el uso por Jesús de la designación “el Hijo del hombre” como equivalente a igualarse a Dios. Pero, al someter a examen tal lectura del griego antiguo de Daniel en el *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 17 (1984) 15-35, esp. 28-32, S. Pace argumentó persuasivamente que *heōs* es la preposición original y *hōs* una corrupción. Ahora bien, puesto que tal corrupción afecta exclusivamente al griego, difícilmente pudo tener algún significado en una escena histórica concerniente a Jesús y al sumo sacerdote.

*La destrucción del santuario, y la blasfemia.* En el relato mateano del proceso, la atribución a Jesús de la frase “Yo puedo destruir el santuario de Dios, y en tres días (lo) construiré” constituye un testimonio legal, con el que presumiblemente está relacionada la exclamación de 26,65: “Mirad, ahora oísteis la blasfemia”. Aunque para Marcos el testimonio paralelo sobre el santuario es falso y discorda, la mofa contra Jesús de 15,29, basada en esa declaración que se le imputa, podría significar que sus enemigos –en el pensamiento de Marcos– consideraban que había algo blasfemo en lo dicho acerca del santuario. En Hch 6,11.13-14 también se califica de blasfemo lo referido sobre Jesús de Nazaret respecto a que destruiría el (santo) lugar. Muchos han pensado, por tanto, que la clave del cargo de blasfemia contra Jesús podía hallarse en sus palabras y actitud en relación con el templo/santuario<sup>33</sup>.

En el ANÁLISIS de §20 presenté argumentos favorables a la posibilidad de que además de actuar simbólicamente en la purificación del templo, Jesús hubiese hablado proféticamente de la pronta destrucción de ese lugar a causa de la hostilidad mostrada por las autoridades jerosolimitanas a su proclamación del reino. Históricamente, las críticas contra el templo provocaron reacciones violentas. En Jr 26,6-8 se refiere el clamor de sacerdotes y profetas de corte pidiendo la muerte de Jeremías por haber predicho que el templo construido por Salomón en Jerusalén acabaría destruido como el santuario de Siló. Jeremías se salvó con el argumento de que el profeta Miqueas había anunciado que el monte del templo se convertiría en una loma cubierta de maleza, y no por ello le dio muerte el rey Ezequías (26,18-19). Luego está la relación de Josefo –exacta o no– sobre el debate habido en Egipto hacia 150 a. C. acerca de los respectivos méritos de los templos de Samaría y de Jerusalén, a la que se añade el dato de que quienes defendieron el templo samaritano contra el de Jerusalén perdieron y *fueron ejecutados* (*Ant.* 13,3.4; §79). Refiere también Josefo que el sumo sacerdote asmoneo Juan Hircano (en 128 a. C.) destruyó el santo lugar de Samaría, que había sido construido según el modelo del santuario del templo jerosolimitano (*Ant.* 13.9.1; §254-56). En Qumrán, varios pasajes (1QpHab 9,9-10; 11,4-8; 4QpSal 37 4,8-9) describen cómo el malvado sumo sacerdote asmoneo de Jerusalén intentó matar al Maestro de aquella

<sup>33</sup> Entre los estudiosos que privilegian la declaración sobre el templo/santuario como el factor que indujo a las autoridades a desear la muerte de Jesús se encuentran Flusser, Jülicher, Schubert y Wellhausen. No siempre es posible, sin embargo, discernir la medida en que consideran también como factor la cuestión de la blasfemia; pero véase Kilpatrick, *Trial*, 10-13. Históricamente, el sumo sacerdote habría visto la declaración sobre el santuario como parte de una hostilidad general de Jesús hacia el templo y no la habría aislado de acciones como la “purificación”.

comunidad incluso persiguiéndolo hasta Qumrán en el Día de la Expiación esenio. Seguramente, mucho del odio del sumo sacerdote asmeo hacia el Maestro estaba cimentado en las críticas de Qumrán al templo y a la clase sacerdotal de Jerusalén. No obstante, después del año 6 d. C., los prefectos romanos pusieron freno a la violencia pública entre los judíos relacionada con el templo.

El análisis sociológico de Theissen (“Tempelweissagung”), basado ampliamente en sucesos de los treinta y cinco años subsiguientes a la muerte de Jesús, muestra la existencia de una particular hostilidad entre la población rural, que idealizaba el templo, y la aristocracia saducea. ¿Introdujo a Jesús en ese conflicto su origen galileo? Manejando cifras proporcionadas por Josefo (*Ant.* 20.9.7; §219), Theissen estima que aproximadamente el veinte por ciento de los habitantes de Jerusalén dependían del templo para su subsistencia; gente toda que, como los sacerdotes, sentiría mucha preocupación ante cualquier amenaza contra él. Ya vimos (p. 450, *supra*) que los judíos habían recibido de los romanos el derecho a ejecutar a los gentiles que entrasen en zonas del templo que les estaban prohibidas. Büchsel (“Blutgerichtsbarkeit”, 206-7) cree que fue una extensión de este derecho lo que les permitió lapidar a Esteban, porque se había mostrado favorable a la destrucción del santuario del templo<sup>34</sup>.

Que podía haber una dura reacción frente a amenazas proferidas contra el templo lo confirma Josefo (*Guerra* 6.5.3; §300-9) con la historia de Jesús hijo de Ananías. (Ya he mencionado varias veces a este personaje, pero aquí puede ser útil ofrecer una descripción más extensa para poner de manifiesto cuántos paralelos guarda su historia con los evangelios, pese al carácter un tanto extraño de bar Ananías.) Era un rudo campesino que, a comienzos de la década de los sesenta, en la fiesta de los Tabernáculos, gritó en el templo un augurio funesto, acompañado de “una voz contra Jerusalén y el santuario”<sup>35</sup>. Esto irritó a los notables de la ciudad (en lenguaje evangélico, los ancianos). Los *archontes* o dirigentes (entre los que seguramente estaban incluidos los jefes de los sacerdotes), pensando que actuaba por algún impulso sobrenatural o demoníaco, lo hicieron azotar y lo condujeron ante el gobernador romano, Albino (62-64 d. C.). Desollado

<sup>34</sup> Es más, en opinión de Büchsel, si todos los testigos hubieran coincidido en su declaración contra Jesús sobre la cuestión del santuario, el sanedrín podría haberlo ejecutado.

<sup>35</sup> Los decenios inmediatamente anteriores a la destrucción del templo conocieron diversas amenazas contra Jerusalén. En los años cincuenta, un profeta procedente de Egipto intentó derribar desde el monte de los Olivos las murallas de la ciudad. El Talmud babilónico (*Gir* 56a) refiere que R. Sadoc se entregó al ayuno en ca. 30 d. C. para prevenir la destrucción de Jerusalén.

hasta los huesos por los azotes, en vez de pedir piedad repetía constantemente: “¡Ay de Jerusalén!” Como no respondía palabra a Albino, éste acabó dándolo por loco y lo dejó marchar. Años más tarde, en la época del sitio, se le vio gritando: “¡Ay otra vez de la ciudad, de sus habitantes y del santuario! ¡Y ay de mí también!”

Este último caso muestra que no sólo los sacerdotes y los jerosolimitanos, sino también *los romanos* podían intervenir en caso de amenaza contra el templo. El peligro de la intervención romana tiene en Jn 11,48 suma importancia para los sacerdotes y fariseos reunidos en un sanedrín para decidir qué hacer respecto a Jesús: “Si le dejamos (seguir) así, todos creerán en él. Y vendrán los romanos y nos destruirán el lugar [i. e., el templo] y la nación”. Parecen preocupados (por razones legítimas o espurias) ante la posibilidad de que las masas atraídas por Jesús puedan provocar desórdenes públicos que induzcan a los romanos a introducir tropas en el recinto del templo. Que cuestiones relacionadas con el culto podían conducir a disturbios y provocar la intervención de los romanos está bien atestiguado en Josefo, al menos en lo tocante al período inmediatamente posterior a la muerte de Jesús (véase la advertencia hecha en pp. 556-57, *supra*). El año 36 sucedió un grave incidente en Samaría cuando un hombre persuadió a una multitud de que podía enseñarles el lugar donde Moisés había enterrado los vasos sagrados del templo en el monte Garizín. Pilato se interfirió con una represión sangrienta que provocó su destitución (*Ant.* 18.4.1-2; §85-89). En 66 d. C. hubo en Jerusalén una procesión, de la que habla Josefo (*Guerra*, 2.15.4; §321-22), con muestras de dolor y oraciones por parte de los sacerdotes, los cuales suplicaban al pueblo que no provocasen a los romanos, a fin de que ellos no profanasen el lugar sagrado. Poco más tarde, cuando Eleazar, el sacerdote capitán del templo, había argumentado con éxito a favor de la osada medida de dejar de ofrecer sacrificio por el emperador, los ciudadanos influyentes (*dynatoi*), los jefes de los sacerdotes y el sanedrín se reunieron a deliberar sobre cómo evitar el desastre de que los romanos irrumpiesen en el templo (*Guerra* 2.17.3; §411). En *Ant.* 20.8.5-6; §166-67, describiendo cómo algunos impostores religiosos extraviaban al pueblo con promesas de maravillas y señales, Josefo juzga que esa conducta fue la causa de que Dios enviase a los romanos a incendiar la ciudad (el templo ya no era una santa morada divina). Roma y el templo son asociados en la declaración de inocencia de Hch 25,8: “Yo no he cometido falta alguna contra la Ley de los judíos, contra el templo ni contra el Emperador”.

Todo esto cobra tanta más importancia en relación con Jesús cuanto que un pasaje del Rollo del Templo, de Qumrán, que contiene una aplicación de Dt 21,22-23 concerniente a colgar al autor de un crimen merecedor de la pena de muerte (y que vimos en pp. 639-40), ha sido inter-

pretado a luz de la crucifixión y conectado al castigo por blasfemia. Uno de los delitos que el escrito qumránico (11Q *Miqdaš* 64,7) juzga acreedores a la pena de muerte es el de traición en beneficio de una nación extranjera y en perjuicio del propio pueblo. Betz ("Temple", 7), sobre la base de Jn 11,48, ha conjeturado que el cargo contra Jesús y el motivo de su entrega para ser crucificado fueron haber puesto en peligro el templo y ocasionado daño a la nación. Hay razones para recomendar cautela respecto a tal teoría, y no es la menor nuestra ignorancia sobre lo extendida que pudiera hallarse esta interpretación de Qumrán; pero, desde luego, viene a reforzar los ya abundantes indicios de que el temor a la intervención romana por acciones o amenazas contra el templo pudo haberse traducido en una intensa antipatía religiosa hacia los responsables de ellas. Juzgo, pues, que, en conjunto, la actitud de Jesús hacia el templo/santuario bien pudo ser una de las razones legales ofrecidas al sanedrín para obtener una sentencia de muerte. *Pero la blasfemia no entra para nada en ninguno de los paralelos* antes citados sobre la aplicación de graves medidas por cuestiones relacionadas con el templo.

*El falso profeta y la blasfemia.* El escarnio de que hacen objeto a Jesús los sanedritas al final del proceso en Marcos/Mateo y el que en Lucas le infligen sus guardianes previamente a la comparecencia ante el sanedrín se centra en la ridiculización de Jesús como profeta. Como subrayaré en el comentario de §26, *infra*, el paralelismo con las burlas de los soldados al final del proceso romano, las cuales giran en torno al "rey de los judíos", da la impresión de que para Marcos fueron clave en los dos procesos, respectivamente, la cuestión de si era Jesús profeta y la de si era rey; y Dios confirmará en el mismo evangelio que el Hijo era ambas cosas. En vista del intenso sentido teológico de las burlas en Marcos, no debemos darlas por históricas sin más. A esta actitud cautelosa ha de llevarnos también la ausencia del tema de Jesús como profeta en la versión joánica del proceso judío (aunque antes, en 7,52, los jefes de los sacerdotes y los fariseos utilizaron una prueba de las Escrituras para demostrar que Jesús no podía ser un profeta). Sin embargo, algunos estudiosos relevantes opinan que históricamente, para los adversarios de Jesús verdaderamente religiosos, el cargo subyacente a todos los demás era el de ser un falso profeta. Esta figura es descrita en Dt 13,2-6 como alguien que con señales y prodigios desvía al pueblo de la senda trazada por el Señor, y en Dt 18,20-22 como alguien que tiene la presunción de pronunciar en nombre de Dios un oráculo que Dios no le ha mandado decir (prueba de lo cual es el fallo del oráculo) y que "debe morir". Precisamente, la parte del Rollo del Templo sobre la crucifixión que antes fue importante para nuestras consideraciones acerca del castigo por blasfemia (11Q *Miqdaš* 64,7-13) se encuentra poco después de una interpretación (61,1-5) de la figura de Dt 18. El falso profeta

ta es un tema principal de las cols. 54-56, donde además se recomienda que el pueblo esté bajo la guía de maestros levíticos autorizados y que se dé muerte a los profetas que lo extravían. También la Tosefta (*San.* 14,13) muestra una profunda hostilidad hacia los profetas que llevan al pueblo a la idolatría. Joachim Jeremias (*JEWJ*, 78-79), que piensa que Jesús fue ejecutado en Pascua, cita el "debe morir" deuteronomico como la razón que justifica la actividad de los dirigentes religiosos en un día festivo: tal mandato estaba por encima de todos los otros deberes<sup>36</sup>.

Cuando empezamos a considerar la posibilidad de que Jesús fuera visto y condenado como un falso profeta, Josefo nos brinda algún que otro estímulo en este sentido con ejemplos de supuestos profetas del siglo de Jesús (mientras que no presenta ningún paralelo de supuestos Mesías, Hijos de Dios o Hijos de hombre). En §31 A2c, *infra*, examinaremos detalladamente esos ejemplos. Conviene ya señalar, sin embargo, que tales profetas estuvieron activos en un período posterior a la muerte de Jesús, mayormente durante los tiempos mucho más revueltos de la última parte de la prefectura (después de 44 d. C.); además eran considerados dirigentes de grandes multitudes, por lo cual fueron muy numerosos los contingentes de soldados romanos enviados contra ellos. En cambio, Jesús fue arrestado como un solitario, sin que las autoridades romanas mostrasen el menor interés real por sus pocos seguidores; y él se quejó de que el grupo encargado de su arresto hubiera llegado con armas, cuando ninguna fuerza era necesaria. Por otro lado, Jesús fue juzgado por los romanos, mientras que esos otros murieron en el campo de batalla o escaparon. Una posible similitud es que algunos hubieran entendido la declaración de Jesús sobre la destrucción del santuario de Dios en la línea de las aseveraciones de esos profetas sobre su capacidad para separar las aguas del Jordán o derribar las murallas de Jerusalén<sup>37</sup>.

En estudios críticos de cristología, la pregunta histórica sobre qué papel creía desempeñar Jesús en el plan de Dios es respondida a veces di-

<sup>36</sup> Entre quienes opinan que la cuestión del falso profeta tuvo mucho que ver con la decisión de dar muerte a Jesús cabe mencionar a P. E. Davies, Easton, D. Hill ("Jesús"), Strobel (*Stunde*) y J. Weiss; véase también P. Stuhlmacher, "Warum musste Jesus Sterben?", *Theologische Beiträge* 16 (1985) 273-85.

<sup>37</sup> ¿Fueron consideradas mágicas las acciones milagrosas de Jesús por algunos que, en consecuencia, lo menospreciaban como falso profeta? Juel (*Messiah*, 124) se pregunta si los adversarios de Jesús pensaban que él iba a destruir el santuario valiéndose de la magia. Hch 13,6 une las dos ideas: "Cierta magia, un falso profeta judío". Según Justino (*Diálogo* 69,7), judíos del siglo II acusaron a Jesús de ser un mago y un embaucador (= un falso profeta). Véase C. H. Kraeling, "Was Jesus Accused of Necromancy?", *JBL* 59 (1940) 147-57.

ciendo que él se veía a sí mismo como el profeta del tiempo final. Los datos que encontramos en los evangelios son heterogéneos. Jesús es reconocido como un (o *el*) profeta en pasajes como Mt 21,11; Lc 7,16; 9,8; 24,19, y Jn 7,40, sin que el correspondiente evangelista diga si es una visión adecuada. En Jn 4,19; 9,17, por lo narrado a continuación podemos decir que esa visión es correcta, aunque sólo incoativa. En Mc 8,28 y par. tal imagen resulta inadecuada en comparación con la de Mesías, mientras que en Jn 6,14-15 trata de evitar que la gente lo llame profeta. En Mc 6,4; Mt 23,37, y Jn 4,44, Jesús establece un parangón entre él mismo y los profetas en general. En Lc 13,33 compara la muerte que le aguarda en Jerusalén con el destino de los profetas, tema reflejado en Hch 7,52 (cf. también Hch 3,22 y 7,37 sobre Jesús como un profeta semejante a Moisés). Así pues, aunque no hay duda de que según los evangelios Jesús puede hacer muchas de las cosas que los profetas (sobre todo Elías y Eliseo) hicieron, y su conducta y actitudes son a menudo similares a las de ellos (especialmente, a las de Jeremías), ningún texto indica que Jesús se viese descrito satisfactoriamente como profeta; incluso sus seguidores saben que tal descripción es inadecuada. Obviamente, todos esos textos fueron escritos en el último tercio del siglo por evangelistas conscientes de que Jesús era el Hijo de Dios; de modo que resulta difícil saber si “profeta” fue considerada alguna vez una descripción satisfactoria.

Con todo, así como actuando como un profeta hizo Jesús creer a algunos que lo era, también pudo llevar a otros a pensar que era un falso profeta. Uno de los aspectos condenables de la figura de Dt 18 es su habilidad para apartar a las gentes de Dios y embaucarlas diciendo que Dios habla por su boca. Lc 19,48; 20,19.26; 22,2 muestran la preocupación de las autoridades judías por la capacidad de Jesús de atraer a las masas, y en 23,2.5.14, jalonando todo el proceso ante Pilato, encontramos la acusación de que Jesús lleva al error y solivianta al pueblo<sup>38</sup>. La discusión en Jn 7,17-18 (también en 12,48-50: *BGJI*, 491-92) sobre si Jesús habla por su cuenta o con la autoridad del que lo ha enviado refleja Dt 18,20-22<sup>39</sup>. La acusación de que Jesús es un impostor (*planan, planos*), expresada en Mt 27,63-64 y Jn 7,12.47, continúa en las adiciones (o modificaciones) efectuadas por los cristianos en los *Testamentos* (*TestLev* 13,3) y en el *Diálogo*

<sup>38</sup> Es evidente, como subraya Hill (“Jesús”, 185), que esta imputación concierne no sólo al ámbito religioso podía alarmar a los romanos.

<sup>39</sup> En Hch 6,13-15 se presenta el (falso) cargo de que Jesús de Nazaret “cambiará las costumbres que nos transmitió Moisés”. Probablemente, esto refleja una acusación hecha por los judíos en tiempos de Lucas, semejante a la de desviar al pueblo de la senda trazada por el Señor para Israel, o sea, la descripción del falso profeta que realiza Moisés en Dt 13,2-6.

(69.7; 108.2) de Justino. Éste informa (108.2; cf. 17.1) de que los judíos acusaban en todas partes a los cristianos de ser una “secta impía”, quizá reflejando el tema de que Jesús había apartado al pueblo del verdadero Dios de Israel. Strobel (*Stunde*, 81-84) hace notar que en la oposición a un falso profeta habrían coincidido fariseos y saduceos. Todo esto culmina en la *baraita* recogida en *b. San.* 43a (p. 461, *supra*). Allí se acusa claramente a Yeshu de ser el falso profeta de Dt 13,2-6 que lleva a Israel a la apostasía, y se determina en consecuencia que sea lapidado y luego colgado. Éste es el castigo por blasfemia, lo cual permite deducir que, según los criterios de esa época posterior (¿siglo III?), Jesús era considerado un falso profeta blasfemo<sup>40</sup>.

G. Stanton, pasando revista a las polémicas judeo-cristianas de los primeros tiempos (*NTS* 31 [1985] 377-92), señala la existencia de esa idea acerca de Jesús. Schneider (“Verfahren”, 121-25) reconoce tal hecho, lo cual no le impide utilizarlo para rechazar la afirmación de Stuhlmacher y Strobel de que la valoración de falso profeta fue una cuestión importante en la vida de Jesús, para lo cual argumenta que todos los datos al respecto, incluidos los proporcionados por Mateo, Lucas-Hechos y Juan, son posteriores al año 70. ¿Fue precisamente alguna experiencia de la confrontación con Roma, terminada con la derrota de los fanáticos, lo que hizo que los judíos de la posguerra considerasen a Jesús un falso profeta? Al menos, Schneider ve el tema del falso profeta muy poco representado en Marcos y, por tanto, en los estratos más antiguos de la memoria cristiana. Sin embargo, según el Deuteronomio, falso profeta es aquel cuyas profecías no se cumplen. Al finalizar la escena marcana del proceso se hace a Jesús objeto de burla y se le reta a profetizar, en alusión a sus predicciones sobre la destrucción del santuario y a su admisión de ser el Mesías, el Hijo del Bendito, predicciones que han dado lugar a la acusación de blasfemia. Pero, incluso este posible eco del tema del falso profeta debe ser juzgado con tiento, porque Marcos está preparando a los lectores para el exacto cumplimiento por Jesús, a su muerte, de lo que ha profetizado. Es posible, en suma, que el motivo principal de la acusación de blasfemia contra Jesús fuera que, a juicio sobre todo de los judíos religiosos, era un falso profeta; pero, una vez más, los indicios son menos que suficientes para establecer este punto.

<sup>40</sup> Algunos asimilan al falso profeta el anciano rebelde del que habla *m. San.* 11,2-4, subrayando que su castigo iba a tener lugar en Jerusalén, ante la multitud, en una de las tres grandes fiestas, y que su juicio iba a comenzar y concluir en el mismo día (*t. San* 10,11), particularidades que se dan también en el caso de Jesús. Pero, históricamente, ¿estaban vigentes esas normas en 30/33 d. C.?



### C. ¿Hubo aspectos del ministerio de Jesús que fueran considerados blasfemos?

Hasta ahora, al examinar si es probable que, históricamente, las autoridades religiosas judías hubiesen juzgado blasfemo a Jesús, me he centrado en los títulos (o, en el caso del santuario, en una cuestión) mencionados en el proceso en el sanedrín (según Marcos/Mateo), donde se hace la acusación por blasfemia. Éste es el punto de partida lógico y necesario; pero tal comienzo conduce a una visión deformada, puesto que, sin duda, el proceso está descrito a la luz de experiencias cristianas de una época posterior. En él se nos da a conocer cómo entendían los cristianos del último tercio del siglo I a sus adversarios judíos que consideraban blasfemas las afirmaciones cristianas sobre Jesús. Por la escena del proceso podemos concluir que (a ojos de los cristianos) sus oponentes judíos consideraban blasfema la exaltación de Jesús como el Mesías, el Hijo de Dios (unigénito, amado, nacido de una virgen, preexistente, o comoquiera que tal filiación divina hubiera sido expresada en un determinado lugar). Quizá también (en esta imagen cristiana) esos mismos judíos de época posterior encontraban arrogancia blasfema en la valoración cristiana de la destrucción del templo de Dios como un castigo infligido a los judíos por Jesús, el Hijo del hombre; un juicio de blasfemia nada extraño en personas imbuidas de la idea de que todo estaba sólo en las manos del Dios de Israel, “el Bendito”. A ojos de esos adversarios judíos, sus correligionarios que seguían a Jesús se habían apartado de Israel y ya no eran discípulos de Moisés, sino de “ése” (Jn 9,28-29). Mirando hacia el pasado, muchos judíos de la última parte del siglo I (como sus descendientes de siglos posteriores que produjeron *b. San.* 43a) tal vez habían llegado ya a pensar que Jesús era un falso profeta que mereció ser colgado del árbol (de la cruz), maldito de Dios.

Ya recalqué antes, en la nota 10, que todo esto es la descripción que hicieron unos cristianos de sus adversarios religiosos; tenemos pocas posibilidades de saber cómo habrían expresado los judíos las mismas cuestiones con sus propias palabras. En esta clase de antagonismos, raramente una parte presenta con los debidos matices la postura de la parte contraria. Y, lo que es más importante: tal descripción se realizó entre treinta y setenta años después de los eventos, en un período en que las cuestiones que separaban a los que creían en Jesús de los (judíos) que no creían eran expresadas de una manera más clara y hostil. Quien pretenda averiguar si Jesús fue considerado en vida un blasfemo no puede permitir que la escena del proceso, escrita tantos años después, dicte lo que hay que someter a examen. En esa escena, los evangelistas han sintetizado muy variados aspectos del ministerio de Jesús, incluidos los conflictos. Intentando dar una

visión adecuada de ese ministerio y de su contribución a la cuestión de la blasfemia, voy a enumerar casi sin comentario las acciones, actitudes o palabras de Jesús que, desde el ángulo religioso, pudieron parecer arrogantes o presuntuosas (y, por tanto, blasfemas)<sup>41</sup> a quienes los evangelios describen como carentes de oídos para oír y de ojos para ver. A mi juicio, los puntos mencionados a continuación, seleccionados de los relatos evangélicos, son posible o probablemente históricos<sup>42</sup>:

- Jesús hablaba con gran autoridad, y su “en verdad” casi exigía la aceptación de lo que él decía seguidamente.
- Jesús dijo tener el poder de perdonar los pecados, lo cual podía ser interpretado casi como si los pecadores, al relacionarse con él, quedasen exentos de las normas impuestas por otras autoridades religiosas<sup>43</sup>.
- Jesús realizó hechos y curaciones de carácter extraordinario, que él relacionaba con su hacer ya presente el reino/reinado de Dios<sup>44</sup>.
- Jesús dio a entender e incluso declaró que las personas serían juzgadas por Dios con arreglo a cómo reaccionasen a su proclamación del reino. Otros judíos anunciaban la venida gratuita de Dios; pero Jesús introducía el elemento de la oportunidad única, advirtiendo que iba ser como no la había habido nunca ni la volvería a haber jamás (parábolas de la perla de gran valor y del tesoro en el campo). El lenguaje de Jesús sobre la entrada en el rei-

<sup>41</sup> Aquí, mi atención se centra en la blasfemia. Psicológicamente, sin embargo, podrían haber contribuido a esa acusación otros factores que hacían que Jesús fuera mal visto, p. ej., el relacionarse con recaudadores de impuestos, prostitutas y pecadores públicos (cf. Reichrath, “Prozess”, 143-44). A los herodianos no les habría gustado su elogio de Juan Bautista, a quien Herodes Antipas había ejecutado. Titt (“Wer”, 170-72) cree que a Jesús lo hacían sospechoso sus orígenes galileos (a causa de la actividad revolucionaria de Judas el Galileo unos veinte años antes), así como su solidaridad con los pobres.

<sup>42</sup> El orden de aparición de los puntos es temático y *no* refleja una gradación en importancia o verosimilitud.

<sup>43</sup> En opinión de J. Jeremias, esa conducta de Jesús constituía una ofensa para los fariseos (*haberim*), cuyos criterios de relación interpersonal estaban determinados por las leyes de pureza. E. P. Sanders (*Jesus*, 176-77) afirma que en la reprobación de Jesús entraba algo más que la pureza ritual, puesto que él aceptaba a los pecadores sin pedirles arrepentimiento ni obediencia a la Ley (p. 207). B. D. Chilton (*Tyndale Bulletin* 39) [1988] 3-18 cree que Sanders simplifica en exceso prescindiendo tan a la ligera de las cuestiones culturales.

<sup>44</sup> El simple obrar curaciones extraordinarias no se veía como blasfemo, y frecuentemente Jesús es comparado con taumaturgos como Honí el Trazador de Círculos (siglo I a. C.), que atraía la lluvia, o con R. Janina ben Dosa (siglo I d. C.). Pero ninguno de tales personajes relacionaba sus hechos con la venida final del reino de Dios ni se atribuía un papel esencial en ella. Cuando curar tenía otras connotaciones podía ser una acción muy mal considerada: en la Tosefta (*Hull.* 2,22-23), R. Ismael elogia a R. Eliezer ben Damá, que prefirió morir a dejar que Jabob de Kefar Sama lo curase en el nombre de (Jesús) ben Panthera.



no tenía un tono de novedad escatológica que iba más allá de los llamamientos proféticos al arrepentimiento.

- Jesús tomó posturas con respecto a la Ley, sobre todo en lo concerniente al sábado, que seguramente parecieron muy discutibles a fariseos, saduceos y esenios. Si bien hay que tener cuidado al juzgar las disputas de Jesús con miembros de algunos de esos grupos<sup>45</sup>, personas que no eran legalistas ni carecían de imaginación religiosa podían, sin embargo, sentirse muy molestas por la libre actitud de Jesús hacia las leyes de Moisés y lo que de ellas se derivaba. A un discípulo que había pedido permiso para ir a dar sepultura a su padre, Jesús le respondió: “Deja que los muertos entierren a sus muertos”. Con esta respuesta pudo haber parecido como que anulaba el mandamiento de Dios “Honra a tu padre y a tu madre” y el piadoso imperativo de enterrar a los muertos (nótese cómo Tob 4,3 une ambos deberes). Dios había hablado por boca de Moisés, confiriéndole así una autoridad de la que no era lícito desentenderse (Nm 12,7-8). Incluso Sanders (*Jesus*, 267) admite que Jesús “no consideraba definitiva y absolutamente vinculantes las prescripciones mosaicas”. En tal caso, la cuestión importante en relación con Jesús no habrían sido las diferencias de interpretación, sino la autoridad con respecto a la Ley<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Por una parte, Moule (“Gravamen”, 177) entiende que la oposición a Jesús procedía fundamentalmente del modo en que ofendía al judaísmo de su tiempo; pero, por otra, los evangelios no indican, en general, que Jesús fuese contrario a la Ley o mostrase desprecio hacia ella. La mayor parte de las disputas eran sobre interpretaciones de leyes que él aceptaba. Además, en sus libros *Jesus y Jewish Law*, E. P. Sanders sostiene que los enfrentamientos dialécticos históricamente comprobables entre Jesús y miembros de determinados grupos sobre cuestiones legales no eran mucho más destemplados que las disputas habituales de la época. Cree Sanders, por ejemplo, que todos los judíos estaban de acuerdo en que una necesidad suficiente permitía pasar por alto los preceptos sabáticos, pero lo que estaba en disputa era qué constituía esa necesidad suficiente (CD, presumiblemente esenio, muestra el criterio más estricto a este respecto). Aunque podían hacer ácidas observaciones sobre interpretaciones de la Ley debidas a sus adversarios, los grupos judíos de la época de Jesús no solían recurrir a la violencia física para obligar a otros a aceptar sus puntos de vista, ni llegaban al asesinato a causa de interpretaciones legales.

<sup>46</sup> De hecho, la memoria cristiana no informa de que una actitud negativa o escandalosa con respecto a la Ley fuera mencionada como una razón por la que el sanedrín quería la muerte de Jesús. Saulo, un fariseo observante, poco después de la muerte de Jesús persiguió a sus seguidores; pero es difícil saber si esa extrema hostilidad tenía algo que ver con la interpretación de la Ley. Otros factores religiosos podían haberla generado. Unos cien años antes de la muerte de Jesús, el taumaturgo Honí (Onías) el Trazador de Círculos fue muerto a pedradas por haber pedido a Dios que no escuchase los ruegos de unos sumos sacerdotes que se hallaban enfrentados (*Ant.* 14.2.1; §24). La tradición rabínica (*m. Taa.* 3,8) refleja hostilidad casi hasta el punto de la excomunión de este mismo personaje por su petulancia con respecto a Dios en su plegaria para pedir la lluvia. Treinta años después de la muerte de Jesús, las autoridades de Jerusalén intentaron que Jesús hijo de Ananías fuera ejecutado a causa de sus advertencias apocalípticas (*Guerra* 6.5.3; §300-8).

- Jesús, aun siendo laico, criticó con hechos y palabras las costumbres del templo e indicó que rechazarlo a él suponía poner en peligro la permanencia del santo lugar<sup>47</sup>.
- Jesús nunca explicó su autoridad de modo que lo hiciese identificable a la luz del AT; por ejemplo, no se presentó como un profeta que hubiese obtenido su poder al recibir la palabra de Dios. Su autoridad parecía serle inherente<sup>48</sup>.
- Jesús se dirigió familiarmente a Dios como “Abba”, algo del todo inusitado en la práctica de la oración<sup>49</sup>.
- Jesús, en ciertas ocasiones, se refirió a sí mismo situándose en relación filial con Dios; por ejemplo, en las parábolas de Mc 12,6; Jn 5,19 (véase *BGJI*, 218); en el dicho Q de Mt 11,27; Lc 10,22; y en Mc 13,32, donde hay una limitación en el conocimiento del hijo<sup>50</sup>.

Si, como parece probable, Jesús hizo o dijo en vida la mayor parte de las cosas enumeradas, no encuentro razón para dudar que sus oponentes lo hubiesen considerado blasfemo (i. e., alguien que arrogantemente se atribuía una categoría o prerrogativas más propiamente relacionadas con Dios), tal como refieren los evangelios en el proceso.

Antes de pasar al episodio subsiguiente según Marcos/Mateo, es decir, el maltrato y escarnio infligido a Jesús por los sanedritas (§26), creo conveniente detenerme a considerar cómo fue compuesto el relato sobre las actuaciones legales en el sanedrín.

(*La bibliografía para este episodio se encuentra en §17, parte 5ª.*)

<sup>47</sup> Esto es cierto, ya se interprete la acción de Jesús en el templo como purificación o como un gesto profético de condena. (Moule, “Gravamen”, 183-84); también está en consonancia con la forma más simple de la declaración sobre la destrucción/reconstrucción del santuario. Para Jeremías, un sacerdote, lo que hacía peligrar el templo era el incumplimiento de las exigencias morales de Dios.

<sup>48</sup> Esta idea está recogida en el Prólogo de Juan: la palabra de Dios no vino a Jesús, porque él era la palabra.

<sup>49</sup> En pp. 172-75 señalé que no se debe exagerar la familiaridad ni el significado cristológico de esta forma de dirigirse a Dios. Cabe preguntarse, además, si este uso de Jesús era lo bastante público para ser conocido por sus adversarios, observación que también vale para el próximo y último punto de nuestra lista.

<sup>50</sup> Cf. Catchpole, *Trial*, 141-48. Nótese que Marcos y Q no ponen la expresión “el Hijo de Dios” en labios de Jesús.

## Análisis relativo a la composición de las cuatro partes del proceso en el sanedrín (Mc 14,55-64; Mt 26,59-66; Lc 22,66-71)

Ya hemos terminado de comentar la parte principal del relato sobre las actuaciones legales en el sanedrín, que dividimos en cuatro partes. Las secciones correspondientes (§20-23) tuvieron su COMENTARIO centrado en la imagen que cada evangelista quiso ofrecer de Jesús al ser interrogado, mientras que el ANÁLISIS estuvo dirigido a evaluar la historicidad de lo narrado. Es tiempo ahora de considerar la composición del proceso en el sanedrín tal como lo describió Marcos<sup>1</sup>. Aunque el análisis de la composición atañe primariamente, como es natural, al modo en que fue elaborado por Marcos el relato del proceso en el sanedrín, muchas de las teorías presentadas están relacionadas estrechamente con las cuestiones de historicidad que hemos ido viendo. En cuanto a generar teorías de composición, esta escena rivaliza con la de Getsemaní e incluso la sobrepasa. De hecho, numerosas tesis presentadas en el siglo XX sobre la composición e historicidad de todo el RP tenían su punto focal en este proceso. Los libros de Donahue y Juel constituyen ejemplos de ello en el decenio 1970-80, pero el debate en torno a estas cuestiones viene de antes. Más adelante examinaré cómo se han desarrollado los estudios sobre la escena del proceso y

---

<sup>1</sup> A lo largo del COMENTARIO, a fin de entender los presentes relatos, tuve que considerar la hipótesis de que Lucas hubiera dispuesto de una fuente o tradición distinta de Marcos. Sin embargo, no hallé indicación de que hubiese empleado tal fuente o tradición sistemáticamente; es más, sólo en las frases condicionales de Lc 22,67-68 relacionadas con la cuestión del Mesías —y ello por los paralelos con Juan— encontré indicios convincentes de ella. Por otro lado, nada indica el uso por Mateo de una fuente distinta. Y Juan no ofrece en este punto una actuación del sanedrín. Consecuentemente, en la práctica, un estudio sobre la composición ha de tener como centro el relato marcano. Esto hará innecesaria a veces una referencia completa, y los versículos comprendidos en Mc 14,55-64 aparecerán frecuentemente sin mención del evangelio ni del capítulo.

pasaré revista a algunos enfoques actuales que son representativos. Por último, me ocuparé de conocer algo que me parece más útil: qué es lo que tienen en común los evangelios y cómo esos factores comunes pueden permitirnos vislumbrar la disposición de todo ello en la etapa preevangélica.

### A. El desarrollo de los estudios sobre el proceso, y algunos enfoques actuales

Comentarios al proceso de Jesús los ha habido desde Josefo, al final del siglo I. Pero, como ha documentado Catchpole, *Trial*, en el siglo XIX, cuando los historiadores judíos se fueron dando cuenta de que los cristianos consideraban con mirada más crítica el NT, se multiplicaron los estudios sobre la fiabilidad de la descripción sinóptica, largo tiempo aceptada, de que había habido un proceso en el sanedrín poco antes de la muerte de Jesús. Ahora bien, después de considerar todo lo escrito anteriormente sobre el tema por cristianos y judíos, Easton ("Trial", 430) concluía en 1915: "El primer tratamiento del proceso de Jesús verdaderamente crítico y apoyado en conocimiento histórico ha sido el de W. Brandt, *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums*, aparecido 1893". Siguiendo esa línea crítica, en gran parte alemana, los trabajos especializados se orientaron en dos direcciones: Wellhausen, Klostermann y Norden encontraron su núcleo histórico básico en el relato de Marcos; J. Wiss y Spitta dirigieron su atención hacia Lucas (considerado independiente de Marcos). Por lo que respecta a Easton, este autor pensaba que el relato central marcano (menos algunos detalles) descansaba sobre sólida base histórica, mientras que Lucas dependía en parte de Marcos y en parte de una tradición separada.

En 1931, Hans Lietzmann dio un importante paso en el desarrollo de estos estudios cuando, reaccionando contra el escepticismo liberal acerca del RP, publicó "Der Prozess Jesu". Tras declarar que Marcos era la única fuente primaria de la pasión y que el relato marcano (14,26-16,8) podía dividirse en nueve escenas, Lietzmann puso gran énfasis en señalar a Pedro como testigo ocular y fuente de gran parte del material, pero recalando también que Pedro no había presenciado el proceso en el sanedrín. Por eso, dentro de una visión del RP bastante conservadora, afirmó categóricamente que 14,55-64 era una inserción de Marcos y, en consecuencia, carente de historicidad. Con agudeza percibió los verdaderos problemas de la escena (los mismos con los que hemos tropezado en el COMENTARIO); por ejemplo, falsos testigos preparados que luego no coinciden en sus declaraciones; la dificultad para entender cómo iba a destruir Jesús el santuario; los paralelos con el relato lucano del proceso de Esteban en Hechos; la presencia de expresiones credales cristianas en labios del sumo

sacerdote; la cuestión de la blasfemia a la luz de la Misná. Lietzmann siguió a J. Juster (p. 446, *supra*) en la idea de que el sanedrín tenía el derecho de ejecutar por delitos graves y que, por tanto, el simple hecho de haber habido un proceso romano probaba el carácter no-histórico del proceso judío. Los fariseos y otros dirigentes judíos eran hostiles a Jesús pero, como no querían un proceso religioso ("Prozess", 321), lo entregaron a los romanos. Los cristianos sabían que la cuestión de fondo había sido religiosa e inventaron el relato del proceso para dramatizar esa idea.

La tesis de Lietzmann no tardó en ser objeto de un fuerte debate<sup>2</sup>. (El interés no era sólo académico; en cierto sentido, Lietzmann podía ser considerado como favorable a los judíos en el Berlín de comienzos de los años treinta.) Una crítica de Burkitt tuvo el efecto de dirigir la atención del mundo angloparlante hacia la obra de Lietzmann. Aun estando de acuerdo con buena parte de las ideas expuestas en "Prozess", Burkitt sugirió que Marcos podría estar describiendo un interrogatorio judío realizado para los romanos<sup>3</sup>. Büchsel ("Blutgerichtsbarkeit") concentró sus ataques en el derecho del sanedrín a ejecutar sentencias capitales y (acertadamente, a mi juicio) lo eliminó como argumento contra la historicidad del proceso marcano<sup>4</sup>. En Francia, Goguel ("À propos") discrepaba de Lietzmann, entre otras cosas, porque éste ponía demasiado énfasis en Pedro, se desentendía de los indicios joánicos y no reconocía que el dicho sobre el santuario era embarazoso para los primeros cristianos y difícilmente podía haber sido creado por ellos<sup>5</sup>. Goguel ("À propos", 298) apuntó que podía ser autén-

<sup>2</sup> Además de los especialistas a los que haremos referencia, Kosmala ("Prozess") negó los argumentos de que los cristianos no podían saber lo que sucedió dentro del sanedrín; que el silencio de Jesús es una creación basada en Is 53,7, y que eran aplicables las normas misnaicas. Las ideas de Kosmala sobre los títulos cristológicos (pp. 30-33) están superadas. Fiebig ("Prozess") juzgaba débil la afirmación de Juster-Lietzmann de que el sanedrín podía ejecutar por crímenes que afectasen a intereses romanos. La acusación contra Jesús no era una cuestión religiosa puramente interna, y había que consultar a los romanos. Dos décadas después, J. Jeremias ("Geschichtlichkeit") añadirá nuevos argumentos contra la posición de Juster-Lietzmann sobre la competencia del sanedrín (cf. §18D, *supra*).

<sup>3</sup> Lietzmann ("Bemerkungen II", 84) respondió correctamente a Burkitt que Marcos refiere un proceso, no un interrogatorio, y que ninguna de las cuestiones abordadas en él se tocan en la comparecencia ante Pilato.

<sup>4</sup> La mayor parte del artículo de Lietzmann "Bemerkungen II" estaba dedicado a responder a Büchsel, quien luego replicó con "Noch Einmal". Büchsel presenta los mejores argumentos sobre los casos de pena capital; pero Lietzmann (p. 83) señala con razón que la historicidad no queda demostrada simplemente con impugnar ese argumento en contra de ella.

<sup>5</sup> Goguel ("À propos", 296) cree que era ofensivo para cristianos judíos leales al templo y que por esa razón fue atribuido a falsos testigos.

tica la respuesta de Jesús sobre su condición de Mesías porque está poco elaborada, y barajó la idea de que Pilato intentaba protegerse a sí mismo obteniendo un dictamen del sanedrín para evitar que se produjesen disturbios durante las fiestas. Que el sanedrín tuviera plena libertad para ejecutar habría sido demasiado peligroso para los romanos.

Probablemente, la respuesta de mayor peso llegó de Dibelius ("Historische"), quien, tras examinar la historicidad de todo el RP, tomó una postura a la vez más radical y más conservadora que la de Lietzmann. Se mostraba convencido de la existencia de un relato premarcano, pero ponía mucho menos énfasis en los testigos presenciales; a su entender, una buena parte del relato se había desarrollado como reflexión sobre el AT. Lietzmann señalaba dos orígenes, histórico y marcano; Dibelius argumentaba resueltamente en favor de un origen marcano y no-histórico<sup>6</sup>. En particular (p. 200) señalaba como premarcanos los textos de 14,62-66 y 15,1-2.

A esas contribuciones al debate, las más importantes de comienzos de la década 1930-40, hay que añadir algunas de la posguerra que seguían la misma línea. En dos artículos publicados a finales de los años cincuenta ("Competence"<sup>7</sup> y "Trial"), Burkill repitió las objeciones contra la historicidad del relato marcano (con más conocimiento que Lietzmann en cuanto a la utilidad del material misnaico) y optó por considerar fiable el breve texto narrativo de Mc 15,1, que no muestra conocimiento de 14,55-65 y es una creación marcana. (A veces se muestra Marcos un escritor incompetente por demás, no dándose cuenta de sus propias contradicciones.) En este período, Winter empezó a escribir sobre el tema, y artículos como "Marginal" y "Marcus" reprodujeron la combinación lietzmänniana de imposibilidad histórica y creación libre (cuando Marcos escribía en Roma tratando de demostrar que Jesús no era un revolucionario del tipo recién visto durante la rebelión judía). Con trabajos eruditos<sup>8</sup>, Blinzler ("Geschichtlichkeit", "Probleme") y K. Schubert (dos artículos "Juden";

<sup>6</sup> Dibelius ("Historische", 199) encontraba incoherente que Lietzmann considerase histórica la escena de Getsemaní y no-histórica la del proceso: ambas contienen referencias de Jesús a su condición divina, presentan una fuerte influencia de motivos veterotestamentarios y estuvieron unidas en la tradición. Lietzmann respondió a Dibelius en "Bemerkungen I", haciéndole ver que la coloración escriturística no es incompatible con la historicidad. Curiosamente, Dibelius aceptaba al joven desnudo de Mc 14,51-53 como testigo histórico de los hechos narrados, y no a Pedro.

<sup>7</sup> Este artículo defiende la posición de Lietzmann contra Jeremias, "Geschichtlichkeit".

<sup>8</sup> El dato de que la pena de muerte era en Cirene competencia exclusiva del prefecto romano se conocía ampliamente desde 1927, cuando fueron publicados dos documentos de Augusto que así lo decretaban.

"Verhör", "Kritik") defendieron la posible historicidad del proceso en el sanedrín, frente a Lietzmann y los que se habían ido adhiriendo a su posición. Es interesante ver cómo años más tarde Aguirre ("Poderes"), repitiendo los argumentos de Lietzmann, trataba de probar que el sanedrín podía sentenciar a muerte, pero imprimiéndole un nuevo giro: hubo realmente un proceso judío de Jesús; pero los jueces no lograron ponerse de acuerdo a la hora de dictar una sentencia (de lo cual no hay indicio alguno en los evangelios) y lo entregaron a los romanos para que fueran ellos quienes tomaran una decisión.

En numerosos estudios más recientes, el énfasis se ha desplazado de la historicidad del proceso a las técnicas de la composición marcana. Aparte de los autores representantes de posiciones diversas a los que mencionaré más adelante, recuerdo al lector los muchos especialistas enumerados por Soards (APÉNDICE IX). Sloyan ("Recent") pasa revista a lo escrito sobre el tema entre los dos decenios comprendidos entre 1960 y 1980. En la actualidad hay al menos tres posiciones importantes con respecto al proceso en el sanedrín referido en Mc 14,55-64.

*Composición secundaria basada en el proceso ante Pilato.* En 1961, Braumann defendió una teoría ya adelantada por E. Wendling<sup>9</sup> medio siglo antes. Hay una gran semejanza, en cuanto al esquema, entre Mc 14,55-64 y el proceso ante Pilato de 15,2-5 (sobre todo si se modifica el orden de este segundo texto<sup>10</sup>): acusaciones contra Jesús; presencia de un interrogador principal con autoridad que señala el número de cargos y pregunta: "¿No tienes nada que responder?"; silencio de Jesús; nueva pregunta del interrogador: "¿Eres tú el...?"; respuesta afirmativa de Jesús. Mientras que en opinión de algunos estudiosos (p. ej., Norden) el proceso ante Pilato fue creado a partir de la escena en el sanedrín, Wendling y Braumann opinan que el proceso en el sanedrín es una composición enteramente secundaria basada en la comparecencia de Jesús ante Pilato. De lo que no hay duda es del marcado paralelismo entre ambos procesos. Parte de él proviene de la naturaleza de los juicios (acusaciones, preguntas, respuestas), pero mucho más deriva de Marcos. Dentro del RP marcano abunda el paralelismo (p. ej., tres veces son encontrados dormidos los discípulos y tres veces niega Pedro a Jesús), que es una técnica parenética para subrayar puntos teológicos. Pero el existente entre los dos procesos no nos dice nada sobre el ori-

<sup>9</sup> *Die Entstehung des Markus-Evangeliums* (Tubinga: Mohr, 1908) 178-80. También en Lietzmann se encuentra esta idea.

<sup>10</sup> Braumann propone el orden 15,3.4.5.2. Pero entonces es difícil de explicar la presencia de *palin* ("de nuevo") en 15,4.

gen del material así configurado, y las imperfecciones del paralelismo (sin las mejoras derivadas de las reordenaciones modernas) sugieren que Marcos estaba influido por algún material tradicional que él se sentía obligado a reflejar. Schneider ("Vorsynoptische", 34) presenta un argumento interesante para un paralelismo entre el proceso en el sanedrín y las negaciones de Pedro: en ambos pasajes hay tres secciones de creciente importancia en cuanto a las preguntas planteadas y lo que sucede<sup>11</sup>. Este paralelismo nos previene contra teorías simplistas como la de la creación del proceso en el sanedrín siguiendo el modelo del proceso ante Pilato.

*Combinación de dos relatos.* Se ha puesto de relieve que 14,57-59 parece duplicar 55-56 (Bultmann) y que 61b-62 podría ser omitido (Wellhausen). En cuanto a la idea de que estamos ante una amalgama efectuada con dos relatos, Valentin ("Comparutions", 233) tiene una teoría sencilla (pero que no resuelve ninguno de los problemas de repetición): dos procesos fueron unidos, uno de ellos (55-61a) con intervención de testigos (ausentes de Lucas), el otro con presencia del sumo sacerdote. Taylor (*Mark*, 566), centrándose en la primera parte del proceso, conjetura que 55-56 y 57-59 eran dos relatos paralelos unidos por Marcos, ambos con testimonios que, además de "falsos", no eran "acordes"<sup>12</sup>. La tesis de Linnemann (*Studien*, 129-34) es bastante compleja: un relato (14,55.57.58.61b.60b.61a) tenía el tema de Jesús silencioso ante falsos testigos; el otro relato (14,55.56.60a.61c.62.63.64) presentaba a Jesús condenado por afirmar ser el Mesías<sup>13</sup>. Marcos habría añadido el comentario de 14,59 sobre la falta de concordancia en los testimonios, y quizá los adjetivos correspondientes a "hecho por manos" del v. 58. Juel (*Messiah*, 24-29) critica a fondo esta teoría, para muchos otros también deficiente, porque muestra que no se han tenido suficientemente en cuenta las técnicas estilísticas marcadas. Cuesta concebir que Marcos en-

<sup>11</sup> En el proceso del sanedrín las tres cuestiones o preguntas conciernen a los falsos testimonios en general (14,55-56), los falsos testimonios sobre el santuario (14,57-59) y las preguntas del sumo sacerdote (14,60-64). Gerhardsson ("Confession", 50-51) encuentra el mismo paralelismo ternario entre las negaciones y el proceso judío en Mateo, con el añadido de que cada uno de ambos pasajes finaliza con un símbolo: el canto del gallo y la rasgadura de las vestiduras.

<sup>12</sup> Muchas teorías de la composición enfocan la relación de 55-56 con 57-59 desde la perspectiva de cuál de ambos textos es el más antiguo o premarcano. La tendencia a considerar 57-59 secundario (p. ej., Vögtle, "Markinische") incluye pasajes relacionados con ese texto: 15,29b.38.

<sup>13</sup> Aquí, Linnemann es consecuente con su tesis general de que no había un relato premarcano sino sólo tradiciones. Nótese que tiene que cambiar el orden de los versículos y utilizar el tema de los testigos hostiles del v. 55 en las dos tradiciones. La primera de ellas es reordenada con un ojo puesto en 15,1-5 (coincidiendo en cierto modo con la hipótesis de Braumann).

contrase, ya listos para su empleo con sólo algún pequeño cambio, los dos temas principales —la destrucción del santuario y el Mesías/Hijo de Dios— y que luego los convirtiera en un *leitmotiv* presente a lo largo de la pasión, en la crucifixión e incluso después de la muerte de Jesús.

*Glosa de una tradición o narración anterior.* La glosa pudo haber sido realizada en una etapa premarcano o por el mismo Marcos. Podría haberse efectuado sobre un RP preevangélico completo o sólo sobre tradiciones sueltas (y en cuyo caso pasa a ser Marcos el autor del RP original). Algunas de las teorías elaboradas a este respecto son extremadamente complicadas. Por ejemplo, Pesch (*Markus* II, 428-29) argumenta decididamente en contra de diez adiciones al texto postuladas por Schenke, quien ve en cada duplicación (medio del que se vale Marcos para dar intensidad narrativa) la señal de una adición. La teoría sobre la composición evangélica y las relaciones sinópticas propuesta por Benoit y Boismard encuentra la tradición más antigua en 14,55-56.61b-64<sup>14</sup>. Supone además que de otro documento primitivo se añadieron el v. 58 (mientras que los vv. 57 y 59 fueron creados del v. 56) y los vv. 60-61a. La contribución personal de Marcos se habría limitado a algunas frases; p. ej., "le hemos oído decir" y "[no] hecho por manos". Con esa teoría contrasta la de Donahue (*Are You*), quien reconoce como la *tradición* básica 14,53a.56a.60-61a (material ya configurado por referencias veterotestamentarias); sólo tienen en común parte de un versículo! A ello habría añadido otro material reelaborado tradicional: 14,54.57.58.63-65: de nuevo, Donahue coincide sólo en un versículo con Benoit. El mismo Marcos habría compuesto 14,53b.55.56b.59.61b-62 (utilizando Sal 110,1 y Dn 7,14), es decir, mucho de lo que Benoit atribuye a la tradición más antigua<sup>15</sup>. Juel (*Messiah*, 30-35), quien critica la

<sup>14</sup> Véase M.-E. Boismard et al., *Synopse des Quatre Évangiles*, 3 vols. (París: Cerf, 1972-77) II, 404-5. En su favorable comentario acerca de esta teoría, Prete ("Formazione", 7) afirma que el v. 56 es secundario. Un tanto cercanas a las posiciones de Benoit son las hipótesis sobre el relato original elaboradas independientemente el uno del otro por Mohr (*Markus*, 275: 14,53a.55-56.61b-64.65b) y L. Schenke (*Gekreuzigte*, 26-46: 14,53a.55-56.60-61.63-65).

<sup>15</sup> Schneider ("Gab"), quien ha realizado importantes estudios sobre el RP y tiene su propia teoría, está más cerca de Benoit que de Donahue: eran originales 61b-63a.64a; se añadieron 57-59; de posible redacción marcano son 55-56.60-61a. En las decisiones sobre origen suelen entrar razones de estilo. Por ejemplo, Donahue opina que 53b es marcano, viendo como indicios de ello la parataxis con *kai* y el uso de "todos". (Pero ¿es particularmente marcano *synerchesthai*, "reunirse"?). También atribuye a Marcos el v. 55, pese a que claramente se prescinde en él de la parataxis con *kai* y se emplea *thanatoun* con respecto a dar muerte a Jesús, mientras que en todas las referencias anteriores (3,6;11,18;12,12;14,1) los verbos han sido *apollynai* y *kratein*. ¡Pero Dormeyer (*Passion*, 299) ve en 14,55 el elemento más primitivo del proceso en el sanedrín!

teoría de Donahue, señala escépticamente que, según ese enfoque, Marcos introdujo la acusación de los falsos testigos sobre el santuario (57-58) y luego compuso el v. 59 para que la acusación no pareciera tan falsa.

Tres prominentes comentaristas alemanes de Marcos, Pesch (1978), Gnllka (1979) y Lührmann (1987), coinciden en postular un *relato* de la pasión premarcano pero divergen mucho en lo relativo a cuánto de esta escena estaba incluido en él. Ejemplo de ello es el problemático texto de 14,57-59: Pesch lo atribuye (como el resto del proceso en el sanedrín) al relato premarcano; Gnllka piensa que fue añadido (junto con 61-62) por un redactor de mentalidad apocalíptica que reelaboró el RP premarcano, y Lührmann lo considera una adición de Marcos.

## B. Factores comunes en los evangelios

Tras este pasar revista a teorías y percepciones diversas (una diversidad que es sólo la punta del iceberg) son inevitables, a mi juicio, algunas conclusiones. Ninguna reconstrucción del relato premarcano encuentra los suficientes apoyos como para servir de base a una interpretación del RP de Marcos. Estuvo plenamente justificado, por tanto, que el COMENTARIO permaneciera en el plano puramente narrativo de lo que el evangelista pretendía referir, pese a existir la práctica seguridad de que el material presentaba antes otra disposición. Todo el pasaje 14,55-64 es marcano en su perspectiva y aparece perfectamente encajado en el esquema teológico general de Marcos. Aunque en esta escena utilizó el evangelista un material anterior, ya estuviera constituido por tradiciones o por un relato consecutivo, *nuestros mejores métodos no nos permiten aislar confiadamente ese material con sus palabras exactas, distinguiendo versículos y medios versículos premarcanos* en el relato completamente marcano llegado hasta nosotros.

Una vez más, pues, puede ser más útil prestar atención a lo que los evangelios tienen en común, como posible modo de conocimiento del material anterior a ellos. La utilidad de tal método depende, por supuesto, del hecho de que Juan y (algunas veces) Lucas difieren tanto de Marcos que probablemente utilizaron alguna fuente o tradición independiente, por lo cual la coincidencia entre los dos primeros puede ser indicio de material preevangélico. Puesto que la independencia joánica de Marcos es un asunto clave, quizá convenga decir unas palabras sobre la argumentación que cuestiona que pueda servir en el caso del proceso/interrogatorio de Jesús. El intento de hacer Jn 10,22-38 dependiente del interrogatorio en el sanedrín de los sinópticos tiene un buen ejemplo en Dauer ("Spuren", 3-7). En realidad este autor cree que había dependencia ya antes de la narración joánica; pero la argumentación sirve también para el nivel evangélico.

Afirma Dauer que en la fuente de Juan había un proceso de Jesús en el sanedrín que fue tomado del correspondiente relato sinóptico. Para ver esto hay que reconocer la equivalencia entre los sanedritas sinópticos y "los judíos" de Juan; entre la frase sinóptica "Ellos dijeron: 'Es culpable, reo de muerte'" y la joánica "Ellos tomaron piedras para lapidarlo" (10,31, o mejor 11,53: "A partir de aquel día, decidieron darle muerte"), y entre la sala de reuniones del sanedrín, de los sinópticos, y los pórticos del templo, de Juan. Dauer procede luego a especular sobre si ese proceso joánico en el sanedrín se encontraba antes donde ahora el interrogatorio por Anás. Realmente, todo lo que hace Dauer es tomar paralelos sueltos entre Juan y los sinópticos y crear una escena joánica; es el clásico incurrir en un *a posse ad esse*: hacer de la posibilidad una realidad. ¿Por qué no moverse, más lógicamente, en la otra dirección y, en vez de la desintegración por Juan de una escena, suponer la creación de una escena por Marcos a base de integrar elementos antes dispersos? Se podría ofrecer un motivo para la integración marcana: la obtención de un relato más efectivo y unificado poco antes de la muerte de Jesús. Mucho menos fácil de encontrar es un motivo para la desintegración joánica, y en cambio resulta fácil imaginar que Marcos y Juan se sirvieron de elementos preevangélicos.

Como recordará el lector, ya en el ANÁLISIS de §19A vimos características de secuencias comunes a los evangelios, y las observaciones hechas aquí suponen el conocimiento de lo estudiado entonces. Efectuada esta advertencia, pasemos a considerar algunos hechos indiscutibles, para los que luego trataremos de encontrar una posible explicación. Pero, al tratar sobre ellos y hablar de los cuatro evangelistas, voy a hacer una suposición: con el proceso de Esteban, de Hch 6,11-15; 7,1-2a; 7,54-60, Lucas creó deliberadamente un paralelo del proceso de Jesús; y tanto de forma abierta (citando palabras de Jesús expresadas por Esteban) como más sutilmente, reforzó este paralelismo trasladando a la escena de Esteban algo que había encontrado en el proceso marcano en el sanedrín. Ésta es una cuestión que he subrayado repetidamente en el COMENTARIO (véase también Hasler, "Jesu").

Ya quedó apuntado en §19B (p. 517, *supra*) que los cuatro evangelios<sup>16</sup> describen una sesión del sanedrín que se ocupa del caso de Jesús. Hay una cuádruple coincidencia en que la acusación de que Jesús iba a

<sup>16</sup> ¿Hay lógica en subrayar la coincidencia de los cuatro evangelios si se sostiene, como es mi caso, que Mateo y Lucas se sirvieron de Marcos? Sí, porque los dos evangelistas conocían ciertamente la tradición cristiana antes de ponerse a utilizar Marcos como guía general para la composición de sus propios evangelios y se mostraron perfectamente capaces de apartarse de la narración marcana cuando tenían un punto de vista diferente.

causar la destrucción del santuario (Marcos/Mateo) o santo lugar (Juan, Hechos<sup>17</sup>) tuvo una destacada importancia en aquella sesión. Según Juan y Hechos, Jesús no estaba presente cuando se hizo tal acusación; según Marcos/Mateo, sí. En Marcos/Mateo, la imputación es efectuada por otros, que citan sus palabras, pero él nunca habla en relación con ella. Por otro lado, Marcos y Hechos tachan de falso el cargo de que Jesús destruirá el santuario o santo lugar. En Juan, los lectores pueden considerar cuando menos exagerado el temor expresado por los fariseos de que Jesús puede provocar que los romanos actúen contra “el lugar”, porque han leído en 2,19 lo que Jesús realmente dijo al respecto (que los judíos destruirían el santuario, i. e., su cuerpo). Sólo Mateo considera el testimonio sobre el santuario legal y, al parecer, verdadero<sup>18</sup>. Para los cuatro evangelistas, la sesión del sanedrín finalizó con la resolución de que Jesús debía morir<sup>19</sup>.

En los cuatro evangelios se pregunta a Jesús (durante el ministerio en Juan) si es el Mesías, y en ninguno niega Jesús su condición de tal. Su respuesta es afirmativa en Marcos, limitadamente afirmativa en Mateo y evasiva mediante frases condicionales en Lucas y Juan. Los cuatro relacionan estrechamente esa pregunta con la cuestión de si es el Hijo de Dios. A este respecto, Jesús habla afirmativamente en Marcos, Juan (10,36) y Lucas<sup>20</sup>, y afirmativamente, pero desviando hacia su interlocutor la responsabilidad derivada de la respuesta, en Mateo<sup>21</sup>. También los cuatro evangelios contienen una declaración sobre el Hijo del hombre que en cierto modo añade una dimensión glorificadora a los títulos “Mesías” e “Hijo de Dios”. (Conviene recordar que Jn 1,51 es el desenlace de una escena en que se dice de Jesús que es el Mesías [1,41] y el Hijo de Dios [1,49].) Los cuatro evangelistas hablan de una reacción de blasfemia ante la aplicación a Jesús de uno o de todos esos títulos: en Marcos/Mateo, la reacción es ante los tres; en Juan (10,35-36), ante “Hijo de Dios”, y en Hechos, ante “Hijo del hombre”<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> Jn 11,48 tiene *ho topos*, al igual que Hch 6,14, mientras que 6,13 tiene *ho topos ho agios*.

<sup>18</sup> Ya he apuntado en el COMENTARIO que esto fue una modificación teológica efectuada deliberadamente en el difícil texto de Marcos.

<sup>19</sup> Ausente de Lc 22,71, esa resolución está presente en Lc 24,20; Hch 13,27-28 (cf. Hch 4,10, imputada al sanedrín). En Hch 6-7 se da muerte a Esteban por su testimonio acerca de Jesús.

<sup>20</sup> Así es como he interpretado: “Vosotros mismos decís que yo soy”, de Lc 22,70.

<sup>21</sup> En el comentario he subrayado que esto es un cambio deliberado con respecto a Marcos, efectuado en Mt 26,64 para mostrar que Jesús era consciente de la trampa que se le tendía.

<sup>22</sup> En Hch 6,11.14 se dice que son blasfemas las palabras atribuidas a Esteban que contienen declaraciones de Jesús; en 7,55-58, Esteban es lapidado (un castigo por blasfemia) después de decir que ha visto a Jesús, el Hijo del hombre, de pie a la derecha de Dios.

Los cuatro evangelios presentan a Jesús, después de su arresto y antes de su entrega a los romanos, interrogado por los judíos. En Marcos/Mateo y Juan, el interrogatorio lo realiza el sumo sacerdote de noche, mientras Pedro está negando a Jesús; en Lucas lo realizan los sanedritas por la mañana, después de las negaciones de Pedro. (En §19, al comentar este episodio, he manifestado mi opinión de que aquí Lucas reorganizó el texto de Marcos, sin hacer uso de material preevangélico.) También en los cuatro evangelios es maltratado físicamente (escupido, golpeado) la noche de su arresto. En Marcos/Mateo y Juan, esto tuvo lugar al final del interrogatorio; en Lucas, antes del interrogatorio, cuya posición en el relato fue cambiada secundariamente. En los tres sinópticos, al maltrato físico se añaden las burlas de que hace objeto a Jesús como profeta, lo cual no sucede en Juan.

Echando una ojeada a los tres últimos párrafos, nos damos cuenta de que hay una asombrosa cantidad de material común. La diferencia principal está en la ordenación. Marcos/Mateo y (en parte) Lucas unen el material de los tres párrafos en una sola escena; Juan y (en parte) Lucas lo ofrecen separado. ¿Cómo se explica esto? *Voy a pasar ahora de los hechos a algunas propuestas sobre ordenaciones preevangélicas*<sup>23</sup> que, a mi juicio, responden mejor a los incidentes referidos. En lo que sigue téngase presente, por favor, que me refiero a una secuencia de material que ya existía antes de que los evangelistas la adaptasen atendiendo a sus fines teológicos. No digo que lo que describo sea necesariamente historia, aunque la mayor parte de las veces puede estar más cerca de la historia que las adaptaciones efectuadas en los evangelios<sup>24</sup>.

Antes de la simplificación observable en Marcos<sup>25</sup>, mediante la cual la vida pública de Jesús quedó claramente agrupada en dos partes (todo en Galilea y sus alrededores hasta que, ya cerca de su muerte, él va por primera y única vez a Jerusalén), la mayor parte de las actividades de Jesús eran situadas en Jerusalén (esto aparece claramente en Juan e insinuado en Lucas [13,34]). Aun con toda su simplificación, Marcos presenta en un momento temprano del ministerio (3,22) a unos escribas llegados a Galilea

<sup>23</sup> En lo que sigue, el adjetivo “preevangélico” se refiere a la época anterior a la composición de los evangelios y, más específicamente, al período 30-60 d. C., en que oralmente (y también, probablemente, por escrito) se formaron las tradiciones que fueron adaptadas e incorporadas (con adiciones) a los evangelios hacia 60-100 d. C.

<sup>24</sup> Pesch (*Markus* II, 442-43), para quien toda la escena de Marcos está prácticamente tal como fue tomada del RP premarcano, cree que casi todo lo descrito en ella ocurrió históricamente la noche anterior a la muerte de Jesús (!).

<sup>25</sup> Eludo la cuestión de si el autor de la simplificación fue el propio Marcos. En parte o en su totalidad pudo haber sido hecha con fines homiléticos, y quizá se limitó Marcos a seguirla en su escrito. Sospecho que sucedió esto último.

desde Jerusalén, que se muestran acerbamente hostiles a Jesús. Por tanto, en la tradición preevangélica, Jesús no llegó a Jerusalén al final de su vida como un desconocido; allí gozaba de cierta popularidad entre la gente corriente pero ya era mal visto por las autoridades religiosas. Tuvieran lugar en un estadio anterior de su vida pública o al final de ella, fueron sus predicaciones y acciones dentro del perímetro del templo jerosolimitano (incluida la “purificación”), junto con sus palabras sobre la destrucción de ese lugar, lo que atrajo sobre él la hostilidad de la jerarquía sacerdotal y de sus aliados.

En la etapa final del ministerio, estando Jesús activo en Jerusalén, se convocó un sanedrín para tratar sobre lo que hacer con él<sup>26</sup>. Durante la sesión se discutió la amenaza que Jesús representaba para el templo (santuario, santo lugar)<sup>27</sup>. No fue probablemente un juicio en el sentido técnico de estar presente la persona procesada; pero hubo quien “atestiguó” sobre aquello que Jesús hacía y pensaba, y se llegó a la decisión de que había que ejecutarlo. Nada sugiere en los evangelios que las autoridades judías pensarán en encargarse ellas mismas de la ejecución; únicamente son recordadas planeando una captura que no causase disturbios. La unanimidad de los evangelios en que finalmente esas autoridades entregaron a Jesús al gobernador romano, sin indicación de que ello supusiese un cambio de plan, nos brinda todas las razones para creer que tal paso estaba previsto desde el principio. La verosimilitud de esta idea puede verse por la referencia de Josefo sobre cómo en los años sesenta (por tanto, en la etapa de formación de los evangelios), los notables (= ancianos) de Jerusalén trataron a Jesús hijo de Ananías después de haber él anunciado la destrucción de Jerusalén y del santuario (*Guerra* 6.3.5; §300-9). Arrestaron a ese Jesús y lo azotaron; luego, los “jefes” (*archontes* o autoridades del sanedrín; véase APÉNDICE V, B6) lo llevaron ante el gobernador romano.

Aparte el asunto del santuario del templo, la tradición cristiana recogió otras dos importantes cuestiones relativas al último período de la vida

<sup>26</sup> Jn 11,47 describe una reunión del sanedrín en ese período. Pero antes de lanzarnos a concluir que Juan está ofreciendo una reminiscencia histórica debemos darnos cuenta de que el evangelista vincula deliberadamente la resurrección de Lázaro a la decisión del sanedrín de acabar con Jesús. Es una ordenación teológica, lo cual no excluye la posibilidad de que tenga algo de histórico. Durante el mismo período, Marcos se refiere tres veces (11,18; 12,12; 14,1) a autoridades que podrían haber tomado parte en una sesión de sanedrín, presentándolas como convencidas de que Jesús debe morir. ¿Son estas referencias ecos de la sesión que estoy postulando?

<sup>27</sup> En la memoria cristiana, aunque Jesús habló sobre la inminente destrucción del templo o su santuario, el modo en que las palabras fueron presentadas o entendidas por las autoridades de Jerusalén era una distorsión incluso más que lindante con la mentira.

de Jesús en Jerusalén. Sus adversarios lo acusaban de blasfemar, o sea, de hablar de modo tan arrogante como para atribuirse prerrogativas del Dios de Israel. Esto ofrecía una razón religiosa por la que se le debía dar muerte<sup>28</sup>. También la tradición hablaba de que se le había formulado a Jesús la pregunta: “¿Eres tú el Mesías?” En los decenios subsiguientes a la resurrección, cuando se estaba formando la tradición preevangélica, la cuestión de la identidad de Jesús constituía la gran línea de división entre los judíos que creían en Jesús y los que no. Por consiguiente, al describir la respuesta de Jesús a la pregunta sobre si es el Mesías, la tradición refleja la susceptibilidad cristiana causada por los debates con los no-creyentes. En particular, el título “Mesías” aparece a menudo glosado con “Hijo de Dios”, una expresión propia de los credos cristianos. Los evangelios muestran unanimidad en presentar a un Jesús que no niega ser el Mesías y que afirma ser el Hijo de Dios; pero los puntos de vista sobre cómo entiende él su mesianidad varían hasta el punto de hacerse predominante la interpretación “Hijo de Dios”<sup>29</sup>. Una forma de la pregunta y la respuesta relativas al Mesías fue presentada en la tradición como conducente a la muerte de Jesús porque, combinada con la identificación de Hijo de Dios (e Hijo del hombre), se consideró blasfema. Los evangelios existentes no son unánimes en cuanto a si la cuestión Mesías/Hijo de Dios/Blasfemia figuró formalmente en la sesión del sanedrín que decidió dar muerte a Jesús o fue parte de la atmósfera que contribuyó a que se sintiera la necesidad de convocar un sanedrín para ocuparse de él.

Finalmente, Jesús fue arrestado mediante la ayuda de Judas en un lugar retirado dentro del monte de los Olivos y llevado al palacio del sumo sacerdote. En la tradición se recordaba que los discípulos de Jesús no lo habían acompañado para prestarle apoyo en esa triste hora, y que incluso después del arresto, Pedro lo había negado. (Los distintos evangelistas tienen diferentes modos de dramatizar el fallo, estableciendo un contraste entre esa conducta y la firmeza de Jesús.) De este modo, Jesús fue en los relatos tradicionales una figura solitaria a lo largo de su pasión, y en ellos quedó recuerdo de los malos tratos que recibió de los que lo retenían (véase el paralelo en el caso de Jesús hijo de Ananías, anteriormente referido). En ese tiempo posterior a su arresto y antes de ser entregado a los roma-

<sup>28</sup> La tradición no cita pero da por supuesta una interpretación de la ley de Lv 24,16 sobre quitar la vida a quien blasfeme (y no sólo a quien pronuncie el Nombre).

<sup>29</sup> Ésta es una descripción inadecuadamente breve de una situación más complicada; para más detalles, véase §21, *supra*, donde queda explicada la diferencia entre la situación histórica del ministerio de Jesús y la tradición preevangélica que aquí estamos examinando.



nos, Jesús fue interrogado por el sumo sacerdote<sup>30</sup>. No es claro si en la tradición evangélica estaban presentes otros miembros del sanedrín<sup>31</sup>; pero hay unanimidad respecto a que algunos de ellos acompañaron al sumo sacerdote por la mañana en la conducción de Jesús ante Pilato, con objeto de conseguir que el gobernador romano lo ejecutase.

Los problemas que hemos visto en los relatos evangélicos del interrogatorio (y que dieron origen a las distintas teorías sobre la composición ya descritas) se vuelven más inteligibles si nos damos cuenta de cómo los distintos evangelistas reelaboraron la tradición preevangélica. Juan conservó una descripción simple del interrogatorio; pero lo que se dice en él (sobre sus discípulos y su enseñanza) bien podría reflejar los interrogatorios a que fueron sometidos los seguidores de Jesús en las sinagogas y que dejaron un recuerdo vivo en la comunidad joánica. Marcos, seguido por Mateo y (en parte) por Lucas, ha combinado con el interrogatorio ecos de la sesión del sanedrín celebrada con anterioridad, donde se tomó la decisión sobre Jesús que llevó a su arresto. Resultado de tal combinación son los fallos siguientes: a) Un asunto principal de esa sesión anterior, la cuestión del santuario, aparece ahora expresada en una extraña tercera persona, i. e., como algo dicho acerca de Jesús sin que suscite de él respuesta alguna<sup>32</sup>. b) Aunque desde el comienzo del interrogatorio está tomada la decisión de condenar a Jesús, se pide al final a los sanedritas que decidan, lo cual produce la impresión de que se está haciendo teatro. c) Las cuestiones Mesías/Hijo de Dios/blasfemia se revelan como la sustancia del interrogato-

<sup>30</sup> Caifás según Mt 26,57, Anás según Jn 18,13.19; quizá ambos eran recordados en la tradición (Lc 3,2; Hch 4,6 los menciona juntos). En el COMENTARIO expresé mi desconfianza con respecto a cualquier reestructuración de Jn 18 con arreglo a la idea de que en la tradición preevangélica era Caifás quien se ocupaba del interrogatorio. La razón por la que se menciona a Caifás en Jn 18 es recordar que él fue el sumo sacerdote que presidió el sanedrín donde se decidió dar muerte a Jesús (11,49). A mi juicio son muy erróneas las teorías según las cuales la referencia a Caifás en Jn 18 muestra conocimiento o dependencia de la tradición marcana sobre una sesión del sanedrín en la noche del arresto de Jesús. Marcos no menciona a Caifás; Juan nunca menciona el sanedrín en esa noche.

<sup>31</sup> En Jn 18,19-24 no lo están; pero, como Juan gusta de las confrontaciones singulares, puede tratarse de una omisión. Si los que conducen a Jesús ante Pilato después del arresto y del interrogatorio nocturno (18,28) son los jefes de los sacerdotes y la "nación" (18,35), ese grupo tiene un aire de delegación oficial.

<sup>32</sup> Lucas conocía por Marcos esta cuestión del santuario del templo, pero la trasladó a Hechos (al proceso de Esteban). ¿Era consciente de que en la tradición marcana no se suscitaba tal cuestión la noche del arresto? Lucas conserva de la tradición una forma de la pregunta y respuesta sobre el Mesías similar a la de Juan, lo cual abre la posibilidad de que también él tuviese conocimiento de otro marco para la discusión con respecto a Jesús y el templo.

rio; sin embargo, no parecen figurar entre los cargos contra Jesús presentados por los sanedritas en el proceso romano subsiguiente. (La única posible excepción es la cuestión del Mesías, si es trasladada al proceso romano bajo el ropaje de "el rey de los judíos"<sup>33</sup>, en cuyo caso los relatos joánico y lucano podrían estar más cerca de la tradición preevangélica conservando la cuestión "Mesías" como distinta de las relativas al Hijo del hombre y a la blasfemia.) d) Hay una resolución al final, pero luego es entregado Jesús a los romanos.

He enumerado fallos producidos por la agregación de incidentes que estaban separados en la tradición. ¿Por qué lo hizo Marcos (o su inmediato predecesor)? Una vez más creo que estamos ante ese tipo de simplificación con fines kerigmáticos que constituye el distintivo del evangelio marciano. Si había en la tradición tres o cuatro elementos sueltos formando el conjunto de las actuaciones legales judías contra Jesús (una sesión del sanedrín, con la decisión de darle muerte; un interrogatorio sobre su identificación con el Mesías; una acusación de blasfemia, y un interrogatorio por el sumo sacerdote después del arresto), ¿no estaban en realidad conectados todos ellos? ¿Por qué no darles más fuerza presentándolos como una escena dramática donde podía entenderse fácilmente la interacción de motivos y decisiones? Lo que (a mi entender) se hizo aquí ¿es muy diferente de la unión por Marcos de relatos de disputa referentes a episodios que antes estaban separados en la tradición, para constituir con ellos un día dramático en los comienzos del ministerio, o de recoger de aquí y allí parábolas y formar una unidad? La claridad y la fuerza de la presentación unificada del proceso han conmovido y dejado una impronta a cientos de millones de personas; los fallos narrativos han representado un problema para el puñado de estudiosos que han sometido el relato a un examen microscópico.

*(La bibliografía para este episodio se encuentra en §17, especialmente en parte 1ª.)*

<sup>33</sup> Es tentador especular que la declaración de Jesús sobre su condición de Mesías fue efectuada en el interrogatorio subsiguiente al arresto, cuando el sumo sacerdote buscaba elementos probatorios que pudieran impresionar a Pilato. Pero los relatos joánico y sinópticos están tan recubiertos de teología posterior que resulta muy difícil discernir una *tradicón preevangélica común* sobre el asunto del interrogatorio.

*ESCENA SEGUNDA:*

*Escarnio/maltrato de Jesús;  
negaciones de Pedro; suicidio de Judas  
(Mc 14,65-15,1; Mt 26,67-27,10;  
Lc 22,54b-65; 23,1;  
Jn 18,15-18.22-23.25-28a)*

**Bibliografía de sección:  
Burlas de los judíos; negaciones de Pedro;  
suicidio de Judas (§26-29)**

Esta bibliografía corresponde a tres episodios que se desarrollan en el contexto del proceso/interrogatorio de Jesús y que serán comentados, respectivamente, en §26, §27 y §29. La parte 1ª trata del maltrato y escarnio de Jesús por parte de los judíos, que es un episodio unido al interrogatorio de Jesús. La parte 2ª contiene escritos sobre las tres negaciones de Jesús por Pedro. La parte 3ª se centra en la escena peculiarmente mateana de Judas y el precio de la sangre inocente. De algunos de estos episodios se trata también en obras que estudian todo el proceso judío, ya enumeradas en §17, parte 1ª, *supra*.

**Parte 1ª: Escarnio y maltrato de Jesús por parte de los judíos (§26)**

(La bibliografía sobre el escarnio y maltrato de Jesús por los romanos se encuentra en §30, parte 6ª; allí son citados también los estudios comparativos entre ambos escarnios.)

BENOIT, P., "Les outrages à Jésus Prophète (Mc XIV 65 par.)", en *Neotestamentica et Patristica* (O. Cullmann Festschrift; NovTSup 6; Leiden: Brill, 1962) 92-110. Publicado de nuevo en *BExT* III, 251-69.

FLUSSER, D., "Who is It That Struck You?", *Immanuel* 20 (1986) 27-32.

GUNDRY, R. H., "LMTLYM. 1QIsaih<sup>a</sup> 50,6, y Mark 14,65", *RevQ* 2 (1960) 559-67.

MILLER, D. L., "Empaizein: Playing the Mock Game (Luke 22,63-64)", *JBL* 90 (1971) 309-13.

NEIRYNCK, F., "Tis estin ho paisas se? Mt 26,28/Lk 2,64 (diff. Mk 14,65)", *ETL* 63 (1987) 5-47. Publicado de nuevo en *NEv* II, 95-138.

RUDBERG, G., "Die Verhöhnung Jesu vor dem Hohenpriester", *ZNW* 24 (1925) 307-9.

SCHMIDT, K. L., "Iēsous Christos kolaphizomenos und die 'colaphisation' der Juden", en *Aux sources de la tradition chrétienne* (Mélanges Goguel; Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1950) 218-27.

SOARDS, M. L., "A Literary Analysis of the Origin and Purpose of Luke's Account of the Mockery of Jesus", *BZ* 31 (1987) 110-16.

VAN UNNIK, W. C., "Jesu Verhöhnung vor dem Synedrium (Mc 14,65 par.)", *ZNW* 29 (1930) 310-11. Publicado de nuevo en su libro *Sparsa collecta I* (NovTSup 29; Leiden: Brill, 1973) 3-5.

### Parte 2ª: Las tres negaciones de Jesús por Pedro (§27)

(Frecuentemente, las negaciones son estudiadas junto con las correspondientes predicciones de Jesús, que fueron comentadas en §5; pero es aquí donde ofrezco toda la bibliografía relativa a las negaciones.)

- BALAGUÉ, M., "Las negaciones de San Pedro", *CB* 8 (1951) 79-82.
- BOOMERSHINE, T. E., "Peter's Denial as Polemic or Confession: The Implications of Media Criticism for Biblical Hermeneutics", *Semeia* 39 (1987) 47-68.
- BOYD, W. J. P., "Peter's Denial – Mark XIV.68, Luke XXII.57", *ExpTim* 67 (1955-56) 341.
- BRADY, D., "The Alarm to Peter in Mark's Gospel", *JSNT* 4 (1979) 42-57.
- BRUNET, G., "Et aussitôt le coq chanta", *CCER* 27 (108; 1979) 9-12.
- BUCHANAN, G. W., "Mark XIV.54", *ExpTim* 68 (1956-57) 27.
- DASSMANN, E., "Die Szene Christus-Petrus mit dem Hahn. Zum Verhältnis vom Komposition und Interpretation auf frühchristlichen Sarkophagen", en E. Dassmann / K. S. Frank (eds.), *Pietas* (B. Kötting Festschrift: Münster: Aschendorff, 1980) 509-27.
- DERRET, J. D. M., "The Reason for the Cock-crowings", *NTS* 29 (1983) 142-44. Publicado de nuevo en *DSNTIV*, 129-31.
- DEWEY, K. E., "Peter's Curse and Cursed Power (Mark 14:53-54,66-72)", en *PMK* 96-114.
- , "Peter's Denial Reexamined: John's Knowledge of Mark's Gospel", en *SBLSP* 1979 I, 109-12.
- DRUM, W., "The Disciple Known to the High Priest", *ExpTim* 25 (1913-14) 381-82.
- ERNST, J., "Noch einmal: Die Verleugnung Jesu durch Petrus (Mc 14,54.66-72)", *Catholica* 30 (1976) 207-26.
- EVANS, C. A., "Peter Warming Himself: The Problem of an Editorial 'Seam'", *JBL* 101 (1982) 245-49.
- GARDINER, W. D., "The Denial of St. Peter", *ExpTim* 26 (1914-15) 424-26.
- GEWALT, D., "Die Verleugnung des Petrus", *LB* 43 (1978) 113-44.
- GOGUEL, M., "Did Peter Deny His Lord? A Conjecture", *HTR* 25 (1932) 1-27.
- GUYOT, G. H., "Peter Denies His Lord", *CBQ* 4 (1942) 111-18.
- HERRON, R. W., JR., *Mark's Account of Peter's Denial of Jesus: A History of Its Interpretation* (Lanham, MD: University Press of America, 1992).
- HUNTER, J., "Three Versions of Peter's Denial", *Hudson Review* 33 (1980) 39-57.
- KLEIN, G(ÜNTHER), "Die Verleugnung des Petrus", *ZTK* 58 (1961) 285-328. Publicado de nuevo en su *Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze* (Beiträge zur evangelischen Theologie 50; Munich: Kaiser, 1969) 49-98.
- KOSMALA, H., "The Time of the Cock-Crow", *ASTI* 2 (1963) 118-20; "The Time of the Cock-Crow (II)", *ASTI* 6 (1967-68) 118-20; 132-34.
- KOSNETTER, J., "Zur Geschichtlichkeit der Verleugnung Petri", en *Diens and der Lehre* (Cardinal F. König Festschrift; Wiener Beiträge zur Theologie 10; Viena: Herder, 1965) 127-43.
- KRAUSS, S., "La défense d'élever du menu bétail en Palestine et questions connexes", *REF* 53 (1907) 14-55, esp. 28-37 en ref. a Mc 14,72.
- LAMPE, G. W. H., "St. Peter's Denial", *BJRL* 55 (1972-73) 346-78.

- LATTEY, C., "A Note on Cockcrow", *Scripture* 6 (1953-54) 53-55.
- LAVERDIÈRE, E., "Peter Broke Down and Began to Cry", *Emmanuel* 92 (1986) 70-73.
- LEE, G. M., "St Mark XIV.72: *epibalōn eklaïen*", *ExpTim* 61 (1949-50) 160.
- , "Mark 14,72: *epibalōn eklaïen*", *Biblica* 53 (1972) 411-12.
- LEHMANN, M., *Synoptischen Quellenanalyse und die Frage nach den historische Jesus* (BZNW 38; Berlín: de Gruyter, 1970) 106-12 sobre Lc 22,31-34, 54b-62.
- LINNEMANN, E., "Die Verleugnung des Petrus", *ZTK* 63 (1966) 1-32. Cf. también su *Studien*, 70-108.
- MCÉLENEY, N. J., "Peter's Denials – How Many?", *CBQ* 52 (1990) 467-72.
- MASSON, C., "Le reniement de Pierre. Quelques aspects de la formation d'une tradition", *RHPR* 37 (1957) 24-35.
- MAYO, C. H., "St Peter's Token of the Cock Crow", *JTS* 22 (1921) 367-70.
- MENESTRINA, G., "Nota: *katathema, katathemazein*", *BeO* 21 (1979) 12 (en ref. a Mt 26,74).
- MERKEL, H., "Peter's Curse", en *TJCSM* 66-71.
- MURRAY, G., "Saint Peter's Denials", *DRev* (1985) 296-98.
- NEIRYNCK, F., "The 'Other Disciple' in Jn 18,15-16", *ETL* 51 (1975) 113-41. Publicado de nuevo en *NEv* I, 335-64.
- PESCH, R., "Die Verleugnung des Petrus", en J. Genilka (ed.), *Neues Testament und Kirche* (R. Schnackenburg Festschrift; Friburgo: Herder, 1974) 42-62.
- POLITI, J., "Not (Not I)", *Literature & Theology* 6 (1992) 345-55.
- RAMSAY, W. M., "The Denials of Peter", *ExpTim* 27 (1915-16) 296-301, 360-63, 410-13, 471-72, 540-42; 28 (1916-17) 276-81.
- RIESENFIELD, H., "The Meaning of the Verb *arneisthai*", *ConNT* 11 (In honorem A. Fridrichsen; 1947) 207-19, esp. 213-14.
- ROTHENAICHER, F., "Zu Mk 14,70 und Mt 26,73", *BZ* 23 (1935-36) 192-93.
- SCHNEIDER, G., "'Stärke deine Brüder!' (Lk 22,32). Die Aufgabe des Petrus nach Lukas", *Catholica* 30 (1976) 200-6.
- SEITZ, O. J. F., "Peter's 'Profanity'. Mark 14,71 in the Light of Matthew 16,22", en *StEv* I, 516-19.
- SMITH, P. V., "St. Peter's Threefold Denial of our Lord", *Theology* 17 (1928) 341-48.
- SOARDS, M. L., "And the Lord Turned and Looked Straight at Peter: Understanding Luke 22,61", *Biblica* 67 (1986) 518-19.
- THOMSON, J. R., "Saint Peter's Denials", *ExpTim* 47 (1935-36) 381-82.
- TINDALL, E. A., "John XVIII.15", *ExpTim* 28 (1916-17) 283-84.
- WALTER, N., "Die Verleugnung des Petrus", *TV-VIII* (1977) 45-61.
- WENHAM, J. W., "How Many Cock Crowings? The Problem of Harmonistic Text-Variants", *NTS* 25 (1978-79) 523-25.
- WILCOX, M., "The Denial-Sequence in Mark XIV.26-31,66-72", *NTS* 17 (1970-71) 426-36.

### Parte 3ª: El suicidio de Judas y el precio de sangre inocente (§29)

(Esta bibliografía menciona estudios del relato mateano de la muerte de Judas, a veces comparativos con la diferente descripción de ella contenida en Hch 1,15-26. Los escritos que tratan más ampliamente de Judas se encuentran referidos en la bibliografía del APÉNDICE IV.)

BAUER, J. B., "Judas' Shicksal und Selbstmord", *BibLit* 20 (1952-53) 210-13.

- BENOIT, P., "The Death of Judas", en *BJG* I, 189-207. Orig. francés, en *Synoptische Studien* (A. Wikenhauser Festschrift: Munich: Zink, 1953) 1-19.
- BERNARD, J. H., "The Death of Judas", *Expositor* 6<sup>a</sup> ser. 9 (1904), 422-30.
- COLELLA, P., "Trenta denarii", *RivB* 21 (1973) 325-27.
- CONARD, A., "The Fate of Judas: Matthew 27,3-10", *TJT* 7 (1991) 158-68.
- DESAUTELS, L., "La mort de Judas (*Mt* 27,3-10; *Ac* 1,15-26)", *ScEsp* 38 (1986) 221-39.
- ESCANDE, J., "Judas et Pilate prisonniers d'une même structure (*Mt* 27,1-26)", *FV* 78 (3 junio 1979) 92-100.
- FOLLET, R., "'Constituerunt ei triginta argenteos' (ad *Mt* 26,15)", *VD* 29 (1951) 98-100.
- HARRIS, J. R., "Did Judas Really Commit Suicide?", *AJT* 4 (1900) 490-513.
- HATCH, H. R., "The Old Testament Quotation in Matthew xxvii. 9,10", *BW* NS 1 (1893) 345-54.
- HILL, G. F., "The Thirty Pieces of Silver", *Archaeologia* 59, 2<sup>a</sup> parte (o series 2, 9 [1905]) 235-54.
- JERVELL, J., "Jesu blods aker. *Matt.* 27,3-10", *NorTT* 69 (1968) 158-62.
- LAKE, K., "The Death of Judas", en F. J. Foakes Jackson / K. Lake (eds.), *The Beginnings of Christianity. Part I: The Acts of the Apostles*, 5 vols. (Londres, 1920-1933) V, 22-30.
- LUKE, K., "The Thirty Pieces of Silver", *Indian Theological Studies* 19 (1982) 15-32.
- MENKEN, M. J. J., "The References to Jeremiah in the Gospel according to Matthew (*Mt* 2,17; 16,14; 27,9)", *ETL* 60 (1984) 5-24.
- MOESER, A. G., "The Death of Judas", *TBT* 30 (1992) 145-51.
- MOO, D. J., "Tradition and Old Testament in *Matt* 27:3-10", en R. T. France /D. Wenham (eds.), *Gospel Perspectives III* (Sheffield Univ., 1983) 157-75.
- MUNRO, J. I., "The Death of Judas (*Matt.* xxvii.3.8; *Acts* i.18-19)", *ExpTim* 24 (1912-13) 235-36.
- MURMELSTEIN, B., "Die Gestalt Josefs in der Agada un die Evangeliengeschichte [*Matt* 27:3; *John* 19:23]", *Angelos* 4 (1932) 51-55.
- NIEDNER, F. A., "The Role of Judas in Matthew's Economy of Forgiveness", *SBLA* (1989) S156, pp. 176-77.
- QUESNEL, M., "Les citations de Jérémie dans l'évangile selon saint Matthieu", *EstBib* 47 (1989) 513-27 (en ref. a *Mt* 27,9-10).
- REINER, E., "Thirty Pieces of Silver", en W. W. Hallo (ed.), *Essays in Memory of E. A. Speiser* (New Haven: American Oriental Society, 1968) 186-90.
- SCHWARZ, W., "Die Doppeldeutung des Judastodes", *BibLit* 57 (1984) 227-33.
- SENIOR, D., "A Case Study in Matthean Creativity: Matthew 27,3-10", *BR* 19 (1974) 23-36.
- , "The Fate of the Betrayer. A Redactional Study of Matthew xxvii,3-10", *ETL* 48 (1972) 372-426. También en *SPNM* 343-97.
- SPARKS, H. F. D., "St. Matthew's References to Jeremiah", *JTS* NS 1 (1950) 155-56.
- SUTCLIFFE, E. F., "Matthew 27,9", *JTS* NS 3 (1952) 227-28.
- TORREY, C. C., "The Foundry of the Second Temple at Jerusalem", *JBL* 55 (1936), 247-60 (en ref. a *Matt* 27,5).
- UPTON, J. A., "The Potter's Field and the Death of Judas", *Concordia Journal* 8 (1982) 213-19.
- VACCARI, A., "Le versioni arabe dei Profeti", *Biblica* 3 (1922) 401-23, esp. 420-23 en ref. a *Mt* 27,9-10.
- VAN TILBORG, S., "Matthew 27:3-10: an Intertextual Reading", en *Intertextuality in Biblical Writings* (B. Van Iersel Festschrift; Kampen: Kok, 1989) 159-74.
- VAN UNNIK, W. C., "The Death of Judas in St. Matthew's Gospel", *ATR* Supp. ser. 3 (marzo 1974) 44-57.

## §26

## Escarnio y maltrato de Jesús por parte de los judíos (Mc 14,65; Mt 26,67-68; Lc 22,63-65; Jn 18,22-23)

## TRADUCCIÓN

MARCOS 14,65: Y algunos empezaron a escupirle, y a taparle la cara y golpearlo y decirle: "Profetiza"; y los guardias lo recibieron a bofetadas.

MATEO 26,67-68: "Entonces le escupieron a la cara y lo golpearon. Pero había otros que lo abofeteaban "diciendo: "Profetízanos, Mesías: ¿quién es el que te pegó?"

LUCAS 22,63-65: "Y los hombres que lo retenían se burlaban de él, golpeándolo; "y habiéndolo tapado, le preguntaban diciendo: "Profetiza: ¿quién es el que te pegó?" "Y, blasfemando, decían muchas otras cosas contra él.

JUAN 18,22-23: "22...uno de los guardias que estaban allí dio una bofetada a Jesús, diciendo: "¿De ese modo respondes al sumo sacerdote?" "23 Jesús le respondió: "Si he hablado mal, da testimonio de lo que está mal. Si (he hablado) bien, ¿por qué me pegas?"

## COMENTARIO

Esta escena, que en Juan sucede antes de ser enviado Jesús a Anás y en Lucas antes de la escena del sanedrín, en Marcos/Mateo sigue inmediatamente al juicio de los sanedritas de que Jesús es culpable, reo de muerte. En consecuencia fue grande la tentación de titularla "Proceso en el sanedrín: parte 5<sup>a</sup>" (y no otra cosa es en el caso de Marcos/Mateo). Sin embargo, en parte por un deseo de hacer también justicia a Lucas y Juan, he elegido un título que atraiga por adelantado la atención de los lectores ha-

cia el paralelo “Escarnio y maltrato de Jesús por parte de los romanos” (§36, *infra*)<sup>1</sup>, que subseguirá a la condena en el proceso romano. El escarnio concierne aquí a Jesús como (falso) profeta; el escarnio allí se centrará allí en Jesús como (falso) rey de los judíos. Además del paralelismo entre ambos escarnios, los estudiosos incluyen en esta parte del estudio del RP las referencias sinópticas de las burlas de que es objeto Jesús ya en la cruz y en el episodio marcano de la comparecencia ante Herodes. (*EvPe* no contiene proceso romano de Jesús, por lo cual sitúa después de un proceso por Herodes el escarnio que los sinópticos relacionan con los romanos.) Algunos de esos escarnios reflejan las afrentas de que es objeto el siervo doliente en Is 50 y 53, y en cierta medida el trato sufrido por el justo en Sal 22. Seguidamente ofrezco un cuadro comparativo de los diferentes episodios de escarnio; sólo tras el examen de las comparaciones habrá una subsección dedicada a comentar por separado lo que cada evangelio refiere sobre las burlas asociadas con el proceso judío.

### Comparaciones suscitadas por los relatos evangélicos del escarnio

*Comparaciones entre las escenas judía y romana de maltrato/escarnio.* Sólo en Marcos/Mateo figura la secuencia paralela mediante la que los procesos judío y romano concluyen con una escena donde Jesús es maltratado mientras se le zahiere llamándolo “profeta” y “rey de los judíos”, respectivamente. Es obvia la deliberada configuración (marcana) de este paralelo. Aunque en Marcos y Mateo los episodios de maltrato/escarnio por los judíos y por los romanos sólo tienen como detalle en común la acción de escupir, relativamente pocos especialistas (¡entre ellos, Goguel!) aceptan la historicidad de los dos, y algunos niegan la de ambos. Los más sostienen que uno fue elaborado a imitación del otro, sobre todo el judío a imitación del romano (Winter, Gnilka, etc.), pero sin comprometerse mucho sobre la historicidad del más original. A veces se busca en Lucas y Juan apoyo para esta teoría, lo cual no es tan fácil de conseguir. Lucas ofrece una descripción compleja. Presenta un maltrato y escarnio de Jesús por los judíos antes del proceso en el sanedrín, un breve episodio de escarnio por Herodes y sus soldados en el curso del proceso romano y, finalmente, burlas por parte de soldados (implícitamente romanos) no al término del proceso romano, sino estando Jesús ya en la cruz. En Juan, hay un episo-

<sup>1</sup> Nótese que en los dos títulos difiere el orden de los dos nombres, como reflejo del espacio concedido proporcionalmente al escarnio y al maltrato en las escenas respectivas.

dio de maltrato (no escarnio) por los judíos tras interrogar el sumo sacerdote a Jesús, y otro de escarnio y maltrato a mitad del proceso romano<sup>2</sup>. En suma, pues, los cuatro evangelios, inmediatamente antes o después del proceso/interrogatorio judío, presentan un episodio de maltrato de Jesús (más burlas de él como profeta en los sinópticos) por parte de los judíos. Y durante el proceso romano o después, los cuatro evangelios refieren las burlas de que es objeto Jesús como “el rey de los judíos” por soldados romanos (más maltrato por soldados romanos en Marcos, Mateo y Juan). Una impresión *superficial* es que la tradición tenía como elementos comunes un maltrato por los judíos y un escarnio por los romanos, y que las combinaciones resultaron de asimilar un episodio al otro. Habrá que examinarlo.

*Comparación entre los diferentes relatos evangélicos de la escena judía.* Las numerosas lecturas variantes de los manuscritos griegos y versiones de la antigüedad muestran que ya a los escribas de entonces les desconcertaban las diferencias entre los textos evangélicos. Por ejemplo, en el griego subyacente a mi traducción, Marcos tiene “escupirle” y “taparle la cara”, mientras que Mateo tiene “le escupieron a la cara”. Pero el códice Bezae y algunas versiones (VL Vercellensis, Peshitta siríaca, copta voháfrica) presentan la lectura “le escupen a la cara” en Marcos, omitiendo la idea de tapar; y el códice Koridethi, entre lo que se dice a Jesús en Marcos, tiene “¿Quién es el que te pegó?”, en coincidencia con Mateo y Lucas. Hay otros ejemplos de lo que normalmente se conceptualizaría como intentos de armonización. Pero, según acreditados investigadores modernos, a menos que se den por buenas estas lecturas más bien poco atestiguadas del relato marcano, Mateo y Lucas no pueden ser explicados como dependientes de Marcos. Otros aceptan las lecturas de los sinópticos mejor atestiguadas (mi traducción se ajusta a los criterios expresados por Nestle-Aland en su estudio del griego del NT, ed. 26<sup>a</sup>); pero, al menos en este caso, abandonan la tesis de la dependencia mateana y lucana de Marcos y emergen con las teorías más diversas. *BHST* (271), por ejemplo, desmiembra Lucas del modo siguiente: 22,63, procedente de una fuente lucana; 22,64, un compuesto de Marcos y Mateo; 22,65, redacción lucana. Benoit (“Outrages”, 102-6), mediante una teoría sumamente complicada, hace Lucas más original que Marcos o Mateo. (Véase §19, n. 28, *supra*.) A su entender, Marcos estaría compues-

<sup>2</sup> Bertram y Loisy se cuentan entre quienes postulan que Juan tomó de Marcos su referencia sobre el maltrato de Jesús por parte de los judíos; y Hahn entiende que el episodio marcano del maltrato y escarnio por los judíos fue desarrollado como un paralelo de la breve noticia del maltrato recogida en Juan. Sin embargo, Marcos y Juan coinciden solamente en la mención de las bofetadas.

Cuadro 2. Comparación de los vocabularios de las distintas versiones del escarnio/maltrato

	I	II	III	IV	V	VI	COMENTARIOS
Vocabulario usado para describir el escarnio y maltrato (griego y mi traducción), agrupado temáticamente	Siervo de Is 50,53	Tercera prediccion de la pasion Mc 10,33 34 Mt 20,18-19 Lc 18,31b-33	Contexto del Proceso judío Mc 14,64-65 Mt 26,65 68 Lc 22,63-65 Jn 18,22	Proceso ante Herodes Lc 23,11 EvPe 4,13-14	Contexto del Proceso Romano Mc 15,15b-20a Mt 27,26b 31a Jn 19,1-3	En la cruz Mc 15,29 32 Mt 27,39-44 Lc 23,35b 39 EvPe 4,13-14	
1 <i>blasphemem, blasphemia</i> <i>blasfemar blasfemia</i>			Marcos/Mateo* Lucas**			Marcos/Mateo** Lucas**	* = Jesus acusado de blasfemia (tambien Jn 10,33, un paralelo de III), ** = Jesus victima de blasfemia
2a <i>empaizein</i> burlarse		Marcos/Mateo Lucas	Lucas	Lucas	Marcos/Mateo	Marcos/Mateo Lucas	
2b <i>ekmykterizein</i> despreciar						Lucas	Sal 22,7 el salmista, abandonado, es objeto de desprecio, en el NT solo Lc 16,14 los fariseos desprecian a Jesus
2c <i>oneidizein</i> injuriar				EvPe		Marcos/Mateo	Sal 22,7 el salmista es injuriado Mt 5,11 "Bienaventurados cuando os injurien"
2d <i>hybrizein</i> maltratar arrogantemente		Lucas					
2e <i>exouthenein</i> menospreciar, tratar con desprecio o como algo sin ningun valor				Lucas			Variante <i>exoudenem</i> en la version griega de Is 53, de Aquila Sal 22,7 El salmista es objeto de desprecio, Mc 9,12 'El Hijo del hombre ha de ser menospreciado'
3a <i>trechein</i> esforzarse (corriendo)				EvPe			
3b <i>syrein</i> arrastrar				EvPe			
4a <i>phragelloun</i> flagelar, azotar					Marcos/Mateo		

	I	II	III	IV	V	VI	COMENTARIOS
4b <i>mastigoun, mastizein,</i> azotar, <i>mastix, azote</i>	✓	Marcos/Mateo Lucas		EvPe	Juan		✓ = Presencia de la palabra en Is 50,53
4c <i>paideia, paideuin</i> castigo, castigar (con látigo)	✓						Lc 23,16 22 Pilato habla de castigar a Jesus
5a <i>derein</i> pegar, golpear			Lucas Juan				En la parábola de los viñadores (Mc 12,3 5 par), en sinagogas (Mc 13,9)
5b <i>paiein</i> , golpear, herir			Mateo Lucas				Mc 14,27 uno de los presentes hiere al sirviente del sumo sacerdote
5c <i>typtein</i> , golpear					Marcos/Mateo		
5d <i>kolaphizein</i> , golpear			Marcos/Mateo				
5e <i>nyssein</i> punzar, clavar, traspasar				EvPe		Juan	EvPe con una caña, Juan con una lanza, <i>oryssein</i> para taladrar las manos y los pies
5f <i>Rapisma, rapizein</i> bofetada, abofetear	✓		Marcos/Mateo Juan	EvPe	Juan		
5g <i>emptyei</i> escupir	✓	Marcos Lucas	Marcos/Mateo	EvPe	Marcos/Mateo		
6a <i>kephale</i> cabeza (de Jesus)				EvPe	Marcos/Mateo	Marcos/Mateo	Marcos/Mateo, la cabeza golpeada, Mateo, Juan, EvPe, coronada de espinas, Mateo, inscripcion sobre ella
6b <i>opsis</i>				EvPe (escupida)			
6c <i>prosopon</i>	✓		Marcos (cubierta) Mateo (escupida)				
6d <i>Siagon</i> , mejilla	✓			EvPe			

to por tres tradiciones: la primera (relativa al hecho de escupir) refleja Is 50,6, que está ausente de Lucas; la segunda ("Profetiza") es una forma secundaria de Lucas, la tercera (guardias que reciben a Jesús a bofetadas), una forma secundaria de Juan. En cuanto a Mt 26,27 está tomado de Marcos, mientras que 26,68 procede de Lucas o de una fuente común. Flusser ("Who"), mezclando de modo lamentable los niveles histórico y narrativo, da prioridad a Lucas porque tiene más sentido históricamente (y no interviene los sanedritas). Además, no valora suficientemente la idea de que el mejor orden lucano es fruto de un intento de introducirlo, confesado por Lucas, y de modificaciones efectuadas en Marcos. El relato marcano constituye para Flusser una reelaboración confusa y torpe de Lucas. Sin embargo, como veremos luego, el texto de Marcos tiene perfecto sentido en el plano de los evangelios como documentos teológicos.

Normalmente, he venido dejando para el ANÁLISIS la consideración de las composiciones complejas, ateniéndome al principio de que un comentario debe ocuparse de lo que es y no de lo que podría haber sido. Pero, como aquí las teorías sobre composición afectan al texto mismo (particularmente, el de Marcos) que corresponde comentar, parece más atinado estudiar las cuestiones relativas a composición a la par que examinamos el relato de cada evangelista.

## El relato marcano

Aunque (después de echar un vistazo a Mateo) se puede ver que hay ciertas torpezas en Marcos, el texto que he traducido tiene en lo básico un buen sentido narrativo. Por ejemplo, pese a objeciones baladíes, es fácil conjeturar que la razón de que a Jesús le tapen la cara es porque el reto a "profetizar" tiene que ver con la adivinación de quién lo ha golpeado, incluso sin que venga a la memoria un conocido juego del que hablaré luego. Ciertamente hay comentaristas que, horrorizados de que el "algunos" de Marcos pueda referirse a los sanedritas que acaban de condenar a Jesús, expresan dudas de que esos distinguidos personajes judíos actuaran tan zafiamente. Pero ello significa confundir cuestiones históricas con el sentido deliberado de un evangelio que desde el principio ha ofrecido una visión negativa de los jefes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos. Los sanedritas marcanos llevan varios capítulos buscando la muerte de Jesús: elaboraron planes para arrestarlo discretamente, a fin de que el pueblo no provocase disturbios; pagaron a Judas para que se lo entregase; enviaron contra Jesús una multitud armada de espadas y palos, y buscaron testimonio contra él, prestando oídos a falsos testigos que no coincidían en sus declaraciones. No es sorprendente que ahora expresen su desprecio por Jesús de un modo coherente con el gesto dramático del sumo sacerdote de rasgarse

las túnicas<sup>3</sup>. De hecho, la única sorpresa consiste en que Marcos habla de "algunos", en vez de emplear su habitual "todos". El sentido del relato milita contra la teoría de los que intentan exculpar a los sanedritas alegando que "algunos" se refiere no a ellos, sino a los guardias mencionados en la última parte del versículo (véase Blinzler, *Prozess*, 164; K. L. Schmidt, *Jesus*, 218). Tal idea va a contrapelo de la gramática, del modelo de sanedrita presentado hasta ahora y también de la interpretación mateana.

La expresión "empezaron a" es muy típica del estilo de Marcos (veintiséis veces en su evangelio) y sirve de vínculo con lo que la precede. En cuanto a la acción de escupir, constituye la única muestra de escarnio/maltrato de esta escena con paralelo en la referencia marcana del escarnio/maltrato de Jesús por los romanos (15,19) y sugiere primordialmente desprecio (Job 30,9-10). Sin embargo, escupir a la cara también representa en el AT un castigo, que aplica, p. ej., un padre a una hija que ha hecho algo reprochable (Nm 12,14) o una viuda agraviada a un cuñado que se niega al matrimonio según la ley del levirato (Dt 25,9). Teóricamente cabría incluso invocar la interpretación qumránica de Dt 21,23 (11Q *Miqdas* [Rollo del Templo] 64,7-13), donde el colgado (crucificado) es maldito de Dios *y de los hombres*, en apoyo de la tesis de que representaba *un deber* para los sanedritas expresar desprecio hacia ese reo condenado a muerte (en la cruz). Mc 14,63-64, Mt 26,65 y Lc 22,71 hacen a los sanedritas testigos de la culpa de Jesús, y Dt 17,7 dicta que los primeros que participen en la ejecución de la pena sean los testigos. Dudo, sin embargo, que los lectores de Marcos tuvieran esos conocimientos y recurrieran a ellos para interpretar su relato. Pero la acción de escupir sigue a la condena y es realizada por los mismos que han dictado esa resolución. Ello hace que deje de constituir un puro maltrato para convertirse en muestra de ira hacia un culpable de blasfemia, aun cuando los lectores pudieran sospechar que esa ira, como el rasgarse las túnicas, era una escenificación<sup>4</sup>.

La siguiente acción, tapar la cara a Jesús, ha suscitado conjeturas complicadas y a veces estrambóticas. ¿Se le cubrió el rostro para hacerle parecer un adivino de templo pagano, justificando así el reto a profetizar? (Wellhausen menciona el árabe *kâhin*.) ¿Es la descripción marcana una mala derivación de "habiéndolo tapado" de Lucas, puesto que el verbo *pe-*

<sup>3</sup> En (*Martirio y Ascensión de Isaías* 5,1-2, después de haber sido Isaías sentenciado a muerte, los falsos profetas que lo acusaron se burlan de él.

<sup>4</sup> Si estuviéramos examinando este episodio desde el punto de vista histórico, deberíamos tener en cuenta una interesante idea apuntada por Pesch (*Markus* II, 441): según la Ley, los sanedritas tenían el deber de lapidar a ese hombre hallado culpable de blasfemia. Pero, como al parecer el gobierno romano les negaba el poder de ejecución, hubieron de recurrir a un castigo simbólico para cumplir con ese deber.



*rikalyptein* suele hacer referencia a cubrir objetos grandes?<sup>5</sup> Pero, en el texto de 1 Sm 28,8 del código Alexandrinus, puede referirse a tapar sólo la cabeza (puesto que se habla de otros vestidos), estando relacionado con *kalymma*, una palabra para “velo de cara”. La ausencia de una expresión similar en Mateo ha convencido a muchos especialistas<sup>6</sup> de que tampoco figuraba en Marcos. Cuando examine el relato mateano, ofreceré argumentos en contra (véase también Blinzler, *Prozess*, 164-65).

Hay una buena posibilidad, a mi juicio, de que la expresión marcana relativa a tapar la cara sea perfectamente inteligible a la luz de un juego bastante conocido. Una serie de artículos debidos a Rudberg, van Unnik y D. L. Miller han venido a ilustrar sobre el contexto antiguo; y Flusser (“Who”) menciona paralelos modernos. El *Onomasticon* de Pólux (siglo II; un diccionario de sinónimos ordenado por temas), menciona tres juegos en los que se tapa la cara o se vendan los ojos: 1) En 9.113, *myinda*, similar a la gallina ciega, donde el jugador que tenía los ojos vendados intentaba agarrar o tocar a otro y adivinar (*manteussthay*) quién era. 2) En 9.129, *Kollabismos*, o “dime con qué mano”, donde un jugador se tapaba los ojos para que, cuando otro le pegase con la mano abierta, tuviese que adivinar qué mano había utilizado. Van Unnik cita este juego como un paralelo de lo que describe Marcos. 3) En 9.123, *chalkē myia*, una variante del juego del zurriago, en que se vendaba los ojos a un jugador, quien trataba de encontrar a los otros mientras era azotado con tallos de papiro. Este último, con el que Miller (“*Empaizein*”) relaciona la presente escena, podía volverse demasiado brutal a veces, dependiendo de la fuerza aplicada a los golpes. Marcos emplea *kolaphizein*, que puede indicar desde un ligero cachete hasta una verdadera paliza (1 Cor 4,11; 1 Pe 2,20-21, texto el segundo que conecta con los sufrimientos de Cristo, por lo cual *kolaphizein* podría haber formado parte de un vocabulario fijo de la pasión)<sup>7</sup>.

Aunque algunos autores (Hauck, Wellhausen) han pensado que la finalidad de la escena era avisar a Jesús de que no debía seguir profetizando, la analogía con el juego indica que se trata de una burla de su capacidad para profetizar (Dibelius, Juel, Klostermann, Loisy, Taylor). Durante el

<sup>5</sup> Por ejemplo, el arca de la alianza en Heb 9,4, o el efod (¿cómo era de grande?) en LXX Ex 28,20; véase también Josefo, *Guerra* 2.8.9; §148.

<sup>6</sup> Benoit, Catchpole, Gundry, Hauck, Kilpatrick, Schneider, Senior, Streeter, Tucker, Taylor, etc.

<sup>7</sup> Schmidt (“*Iesus*”, 221-26) aporta un interesante estudio de *kolaphizein* en el griego cristiano, en latín (*colaphizare*, *colaphis caedere*) y en francés. *Colaphiser le juif* era una expresión utilizada para una ceremonia de Semana Santa celebrada en Tolosa de Francia durante los siglos IX-XI, en que un judío era llevado a la catedral para que recibiese una bofetada simbólica del conde tolosano: ¡todo un honor!

proceso, han sido formuladas dos profecías: que Jesús destruirá el santuario y en tres días construirá otro, y que un aspecto de su condición de Hijo de Dios implicará que los sanedritas lo verán sentado a la derecha del Poder y viniendo sobre las nubes del cielo. Si él ha podido profetizar cosas tan extraordinarias, ¿no va a tener siquiera la capacidad de profetizar exigida por un juego de muchachos? Miller (“*Empaizein*”, 313) acierta al subrayar que, en el caso de Jesús, el juego de muchachos se ha vuelto muy de adultos.

Esa actitud hiriente manifiesta indignación ante la audacia de las pretensiones de Jesús. No estamos muy lejos, pues, de la atmósfera de 1 Re 22, la escena de la predicción de Miqueas ben Yimlá, ya mencionada como paralelo del episodio en que Jesús es puesto bajo juramento (en 22,16, el rey Ajab de Israel puso a Miqueas bajo juramento para que le dijese la verdad). Miqueas predijo que profetas mentirosos inducirían a Ajab a cometer el error de atacar Ramot de Galaat, donde él moriría. Sedecías, uno de los falsos profetas, abofeteó a Miqueas y le preguntó si acaso le hablaba el espíritu del Señor (22,24). Marcos espera que el lector cristiano vea ironía en este modo de escarnecer a Jesús como profeta. Aunque tiene los ojos tapados es el que ve, mientras que sus enemigos son los que están imposibilitados de hacerlo<sup>8</sup>. Las profecías de Jesús sobre la traición de Judas y la dispersión de los discípulos ya se han cumplido. Más aún: mientras Jesús es escarnecido, Pedro —y ésta es la razón de que Marcos interrumpa el proceso, dejando la conclusión para 15,1— está negándolo tres veces antes de que un gallo cante dos, tal como Jesús ha profetizado. Y más ironía habrá implícita en lo que está por venir, porque en el momento de su muerte tendrá comienzo la destrucción del santuario y de Jesús se dirá que es el Hijo de Dios, cumpliéndose así las dos profecías formuladas en el proceso.

La escena finaliza con las bofetadas de los guardias, personajes que hasta ahora no habían aparecido en el lugar mismo donde se juzga a Jesús, aunque 14,54 los situaba en el patio. Su presencia en el proceso es muy apropiada, puesto que Mt 5,25 habla de la entrega del infractor por el juez “al guardia”. Su papel debía de ser muy tradicional, porque son mencionados también en Juan y aludidos en Lucas (“los hombres que lo retenían”), y, como veremos, su ausencia de Mateo es de origen redaccional. Los lectores de Marcos probablemente los relacionaban con quienes arrestaron a Jesús (como hace Lucas), aunque en Getsemaní sólo menciona Marcos a la multitud y al sirviente del sumo sacerdote. Los textos judíos citados con anterioridad (p. 347) sobre la brutalidad de los sirvientes del sumo sacerdote se suelen invocar también en relación con la presente es-

<sup>8</sup> A diferencia de Gnilka (“*Verhandlungen*”, 13), no encuentro necesidad de introducir la idea de que el Mesías tiene el Espíritu que da conocimiento (cf. Is 11,2).

cena. Flusser (“Who”, 29) añade la especulación (“mucho más probable” [!]) de que podía tratarse de esclavos gentiles, para lo cual se apoya en el nombre sirio *Malco*, mencionado en Juan. Históricamente, no sabemos nada acerca de esta cuestión; pero en el plano del relato evangélico, la conjetura de Flusser es incompatible con lo que Marcos (y probablemente los otros evangelistas) pretendieron dar a entender con esta descripción de la que resulta una imagen tan lamentable. Se trata de guardias judíos que imitan a sus amos judíos; la brutalidad de los gentiles será igual de infame, pero no llegará hasta después del proceso romano.

La traducción de la frase utilizada por Marcos para la acción de esos guardias (*rapismasin auton elabon*: “lo tomaron/recibieron [*lamabein*] a bofetadas”) ha dado lugar a debate. Ejemplo de los modos opuestos de interpretar estas tres palabras son la prolija traducción de W. Barclay: “Los guardias le cruzaron la cara a bofetadas cuando lo tomaron en custodia”, y la de la Nueva Biblia de Jerusalén: “Y los criados lo recibieron a golpes”. La primera combina los aspectos activo y pasivo de *lambanein*, de modo que los guardias *toman* en custodia a Jesús, *recibiéndolo* del sanedrín como un criminal condenado. “A bofetadas” es una expresión modal que indica que, al tomarlo en custodia, ellos añadieron su propia brutalidad afrentosa (así también Pesch, *Markus* II, 442). Sin embargo, BDF 198<sup>3</sup> y BAGD 464<sup>1c</sup> insisten en que *lambanein* no significa eso, sino que es un latinismo “completamente vulgar” que traduce literalmente *accipere*, “recibir”, “tratar a”, como en la descripción por Cicerón de los muchachos espartanos a los que se trata a latigazos (*verberibus accipientur*) para endurecerlos (*Tusculan Disp.* 2.14.34); de ahí mi traducción “lo recibieron a bofetadas”. Favorezco esta interpretación frente a la idea de la recepción en custodia de Jesús por parte de los guardias, puesto que en el relato marciano son los sanedritas mismos quienes mantienen el control de Jesús y los que en 15,1 (“los jefes de los sacerdotes con los ancianos y los escribas”), habiendo atado a Jesús, se lo llevan para entregarlo a Pilato.

¿Por qué Marcos finaliza la escena con las bofetadas de los guardias? Muchos especialistas perciben en la referencia marciana varios ecos de la descripción del siervo doliente de LXX Is 50,6-7: “Ofrecí... mis mejillas a las bofetadas; no hurté mi cara a la afrenta de los salivazos. Y el Señor se convirtió en mi auxiliador, por eso no resulté humillado”. Las tres palabras puestas en cursiva tienen paralelo en Marcos, dos de ellas al comienzo de la escena y la otra al final<sup>9</sup>. Esta disposición podría sugerir una ulterior ironía.

<sup>9</sup> Gundry señala que el manuscrito de 1Qisa difiere con respecto al TM en que tiene *lmthym* y en que esta lectura es entendida como el hifil de *ill* (“cubrir”), interpretación que también podría haber influido en la descripción que ahora aparece en Marcos.

En el desprecio con que tratan a Jesús como falso profeta, lanzándole salivazos, tapándole la cara y permitiendo que sus guardias lo abofeteen, los sanedritas dan inconscientemente cumplimiento a una profecía: la gran predicción de Isaías reveladora de que, haciendo entrega de sí, una víctima, con la ayuda de Dios, puede trocar en victoria las muestras del rechazo humano. El centro de la escena consiste, por tanto, en el reto a profetizar lanzado a Jesús justamente en el momento en que se demuestra que es un verdadero profeta, y ese centro está flanqueado por ecos del profeta Isaías. Si es correcto este análisis, la escena marciana es artística y al mismo tiempo teológica.

## El relato mateano

Los lectores de Mateo se encontraron con una escena aproximadamente de igual extensión que la de Marcos con mucho de la misma teología presentada en disposición algo diferente. Como lo más probable es que no tuvieran delante el texto marciano, no se verían distraídos por las discrepancias que ocupan la mayor parte del espacio que los especialistas dedican al pasaje mateano. Mientras intento mostrar que es inteligible la reordenación efectuada por Mateo en el texto de Marcos, trataré también de mostrar las ligeras variantes a que da lugar la teología mateana.

El comienzo con “entonces” y la evitación del verbo incoativo (“empezaron”) son toques típicamente mateanos. La afición de Mateo a frases más equilibradas lo lleva a mejorar gramaticalmente el estilo espontáneo (pero eficaz en el aspecto narrativo) de Marcos. Por ejemplo, seguramente no era de su agrado la serie de cuatro infinitivos (“escupir”, “tapar”, “golpear”, “decir”). Reconoció que con “algunos” se refería Marcos a los sanedritas; pero la repentina aparición de “los guardias” no debió de parecerle acertada. Tampoco se lo parecería, dada su tendencia a un orden más pedagógico, la división del maltrato con la intercalación de la orden “profetiza” entre los golpes y las bofetadas. Una mayor lógica y sencillez se podía introducir convirtiendo a los sanedritas y guardias de Marcos en dos grupos de sanedritas y atribuyendo a cada grupo dos tipos de acciones. Primero están los que “escupieron” y “golpearon” (nótese el empleo de la parataxis, en vez de los infinitivos), luego los que “abofeteaban” y “decían: ‘Profetízanos’”. (La segunda frase de Mateo empieza con *hoy de*, “pero [había] otros que”, construcción indicativa de que parte del grupo mencionado en la primera frase estaba involucrado<sup>10</sup>.) Este arreglo conserva en se-

<sup>10</sup> Cf. Neiryck (“*Tis estin*”, 33-36); acepta aquí el sentido partitivo, aunque no en otros lugares.

cuencia las acciones físicas, dejando que el reto a profetizar lleve la escena a su culminación.

La reordenación mateana general que he descrito necesita poca defensa. (Mateo también reordenará ligeramente el escarnio y maltrato por los romanos, de Marcos.) Pero pasemos a considerar el primero de los dos detalles que han desconcertado sobremanera tanto a los antiguos copistas como a los teóricos modernos de los sinópticos. ¿Por qué omitió Mateo “taparle la cara”? Incluso Senior (*SPNM*, 187), tan proclive a explicar todo lo de Mateo por medio de Marcos, tiene que agarrarse a la desesperada teoría de que en el texto original de Marcos no figuraba esa expresión. El extraño argumento en que se apoya esta tesis, que, como mencioné anteriormente, tiene muchos seguidores, es que si Mateo hubiera visto “taparle la cara” en Marcos, nunca habría omitido tal expresión, puesto que ayuda a hacer inteligible el reto a profetizar. Pero, como consecuencia de resolver de este modo el problema, habríamos tenido no ya un evangelista menos inteligible, ¡sino dos! Igualmente desesperada es la idea (Grundmann, Lagrange, Loisy) de que Mateo dejó el rostro de Jesús descubierto para que el reto a profetizar pasara de averiguar lo no visto a averiguar lo desconocido, como si Jesús tuviera que declarar la identidad de los sanedritas a los que podía ver cómo le pegaban. A mi juicio, hay una solución más sencilla. Marcos tiene “escupirle”, lo cual es poco habitual: la expresión normal, presente en los textos bíblicos que he citado al examinar la acción de escupir y en el importantísimo pasaje del siervo de Isaías, es “escupir a la cara”. Evidentemente, Mateo quiso emplear tal expresión para subrayar el paralelismo con Isaías; y, claro, después de haber cambiado a “le escupieron a la cara”, le fue forzoso prescindir de “taparle la cara” (aun cuando el código Koridethi presenta esa combinación en Marcos); porque, aparte la torpeza estilística de la doble mención de “cara”, habría sido poco creíble que escupieran a una cara tapada. (Lucas conserva la referencia a tapar la cara pero elimina la acción de escupir.) En cualquier caso, Mateo podía prescindir muy bien de la expresión “taparle la cara”, porque Marcos se había limitado a describir un juego que podía ser indicado mucho más fácilmente.

Esto nos lleva a la segunda cuestión desconcertante en el estudio de la relación de la escena mateana con la marcana: ¿de dónde tomó Mateo la pregunta “¿Quién es el que te pegó?”, sobre todo cuando es formulada igualmente, palabra por palabra, en Lucas. Los códigos Koridethi y Washingtonensis, la familia 13 de minúsculas, varias versiones y Agustín optan por leer esa pregunta también en Marcos<sup>11</sup>. Una vez más, Senior (*SPNM*, 189), ofrece una solución traída por los pelos, proponiendo que la pregunta fue añá-

<sup>11</sup> Un enfoque defendido por G. D. Kilpatrick, *JTS* 44 (1943) 29-30.

dida a Mateo por un escriba de los primeros tiempos que buscaba una armonización con Lucas<sup>12</sup>. Su desvío por ese camino se debe en parte a su insuficiente admisión de que la tradición oral pudo haber influido tanto en Mateo como en Lucas. Sin embargo, la idea de la influencia oral, defendida por Soards (“Literary”, 113), es la clave de importantes coincidencias entre Mateo y Lucas, quienes difícilmente trabajaron sobre textos desconectados por completo del modo en que aquellos relatos continuaban siendo narrados oralmente entre los cristianos. Éste es el tipo de relato vivo que, con su referencia de un juego violento, resultaría atractivo como narración popular. En muchos casos, los juegos no necesitan ser descritos: alguna expresión de las que se dicen al jugarlo revela del modo más gráfico de qué juego se trata. Esto sucede precisamente con “adivina quién te dio”, frase que en múltiples idiomas y lugares del mundo se ha entendido siempre como alusiva a un juego como el que brutalmente se juega a costa de Jesús en los sinópticos. (Neirynek [*Tis estin*”, 29] no percibe esta posibilidad cuando objeta: “¿Puede una tradición oral común limitarse a esas cinco palabras?”) A mi entender, es probable que Mateo prescindiese de “taparle la cara” porque, una vez que hubo añadido “¿Quién es el que te pegó?”, estaba dando a los lectores una información perfectamente clara sobre el juego de un modo que les era más familiar; y no es sorprendente que Lucas hiciera lo mismo con independencia de Mateo. Incluso parece probable que, antes de que escribiera cada uno de ambos evangelistas, los narradores populares hubieran seguido ese camino al referir este episodio sobre el escarnio de Jesús a unas gentes que conocían el juego por el nombre expresado con la pregunta.

Tras esta necesaria digresión, dirigida a mostrar que para explicar el actual texto mateano no es preciso adoptar lecturas poco atestiguadas de Marcos ni invocar procedimientos extraordinarios utilizados por Mateo, vuelvo al comentario del texto en cuestión, cuyo sentido es muy similar al de la escena marcana aunque está organizado más pedagógicamente, en correspondencia con los criterios de Mateo. Los tres ecos de Is 50,6 (“escupieron”, “cara”, “abofeteaban”) están más próximos entre sí y son más evidentes que en Marcos, puesto que la acción de escupir afecta a la cara, en este caso no tapada. El reto a profetizar, clave de la ironía teológica del proceso, pone aquí punto final a la escena y conduce directamente a las negaciones de Pedro, en las cuales queda de manifiesto que Jesús es realmente un profeta. La pregunta “¿Quién es el que te pegó?” representa una conclusión dramática: los que la formulan no obtendrán una respuesta que sería tan insignificante como ese juego de muchachos, comparada con el verdadero poder del profeta apoyado por Dios, como predijo Is 50,6.

<sup>12</sup> Solución favorecida también por su maestro Neirynek (“*Tis estin*”, 41-47).

Peculiar de Mateo es el empleo que hace aquí de “Mesías”. Este *Christe*, así en vocativo, es único en la Biblia y subraya el paralelo con el escarnio por los romanos de Mt 27,29, donde aparece el título “rey de los judíos” utilizado vocativamente como saludo dirigido a Jesús. Para algunos, esta adición mateana tiene su lógica en que la capacidad profética era un conocido modo de probar al Mesías<sup>13</sup>. En apoyo de tal explicación apuntan hacia el Talmud babilónico (*San* 93b), donde se refiere que para ver si Simón ben Kosiba (Bar Cokba) era el Mesías, como había declarado Aqiba, fue probada su capacidad de juzgar por el olfato; habiendo fallado en la prueba, se le dio muerte. Pero esa referencia muy posterior es explicable *después* de la derrota de Bar Cokba: a partir de ella había necesidad de probar a todo el que dijera ser el Mesías. Como hemos señalado, no hay ningún indicio de alguien del siglo I que fuera llamado el Mesías (a excepción del Jesús), por lo cual cabe dudar de que ya se hubiera establecido una prueba regular. Es verdad que en Dt 18,21-22 se fija una prueba para el profeta y que en Jn 6,14-15 la gente une los conceptos de profeta y de rey (¿Mesías?); pero esa unión está basada en señales milagrosas, no en predicciones. Benoit (“Outrages”, 106-7) ofrece una explicación distinta, subrayando los testimonios de Josefo y Jn 11,51 de que al sumo sacerdote ungido (por tanto, mesiánico) se le suponía el poder de profetizar. Por presentarse como el Mesías-sacerdote lo mismo se esperaba, declara Benoit<sup>14</sup>, del Jesús mateano. Los manuscritos de Qumrán permiten deducir, sin embargo, que se distinguía entre el esperado Mesías-sacerdote (de Aarón, i. e., Leví) y el Mesías davídico (de Israel); y ciertamente, desde Mt 1,1 en adelante (incluido el RP, con su paralelo Judas/Ajitófel), Jesús es el Mesías *davídico*, sin que haya sugerencia de un papel levítico en ningún momento.

Más sencillamente, yo apuntaría que Mateo, como Marcos, entiende que el reto a profetizar está relacionado con los contenidos del proceso: oídas las declaraciones sobre el futuro del santuario, sobre “el Mesías, el Hijo de Dios” y sobre “el Hijo del hombre” a la derecha del Poder, son objeto de burla las facultades proféticas de Jesús. Pero la relación se percibe en Marcos sólo por medio de análisis, mientras que en Mateo, con la mención del Mesías, está más clara<sup>15</sup>. Es interesante advertir que Marcos describirá las burlas contra Jesús como Mesías, fuertemente vinculadas a los temas del

proceso, cuando ya haya sido crucificado. Mateo no hará esa descripción, por lo cual cabe preguntarse si prefirió trasladar tales burlas a este lugar anterior. Se puede discutir acerca de si “profetizanos, Mesías” hace a los sanedritas más malevolentes: un toque de dureza que se encuentra en otros pasajes del RP mateano (27,25; 28,14-15). En todo caso, puesto que Mateo inició su evangelio con el tema del Mesías davídico, el reconocimiento de Jesús con este título tiene para él máxima importancia. Senior (*SPNM*, 191) afirma: “La cuestión central para Mateo es... revelar al Cristo”; pero, con ironía, Mateo va a volver la mirada hacia las negaciones (anunciadas) de Pedro, quien fue el primero (16,16) en confesar a Jesús como el Cristo (Mesías).

## El relato lucano

La escena del escarnio tiene en Lucas un tiempo y un lugar distintos de los correspondientes a los otros evangelios. En éstos ocurre al final de del proceso o interrogatorio nocturno de Jesús por las autoridades; en Lucas sucede de noche, inmediatamente después del canto del gallo, pero antes del proceso matinal. En los otros evangelios, el escarnio o maltrato tiene como escenario el lugar donde Jesús es interrogado; en Lucas, cerca de un fuego encendido en medio de la *aulē* de la casa del sumo sacerdote (cf. 22,54-55). En ese mismo lugar, con Jesús presente, Pedro acaba de negarlo tres veces; y Jesús, que se volvió para dirigir una mirada (de perdón) a Pedro, ahora va a permanecer en silencio, soportando las burlas y las blasfemias de sus guardianes. (La traducción del relato lucano de las negaciones de Pedro, es decir, Lc 22,54b-62, que precede de inmediato a esta referencia del escarnio y maltrato de 22,63-65, puede verse en §27.)

Las teorías sobre cómo fue compuesta la escena de Lucas tienen ramificaciones que se adentran en el campo de la historia. Bussmann, Grundmann, Plummer, Streeter, Taylor y Winter figuran entre los muchos que creen que Lucas utilizó aquí una fuente independiente de Marcos, idea que ha llevado a otros (Benoit, Catchpole, Flusser) a juzgar la referencia lucana como más histórica que las de los demás evangelios. Por otro lado, Creed, Finegan, Schneider y Soards ponen en duda o niegan rotundamente el empleo de una fuente especial de Lucas; y, aunque conservador, K. Schubert (“Juden und die Römer”, 239) rechaza la originalidad de la versión lucana, juzgándola una adaptación de material ajeno. En cuanto a las relaciones intersinópticas, sólo nueve de las veintisiete palabras<sup>16</sup> del

<sup>13</sup> P. ej., Catchpole, *Trial*, 175-76.

<sup>14</sup> Citando a G. Friedrich, *ZTK* 53 (1956) 265-311.

<sup>15</sup> Y si se pudiera demostrar que la destrucción del santuario y su reconstrucción eran entonces las tareas que se esperaban del Mesías (distintas de las de Dios), como afirman muchos estudiosos, la relación sería más estrecha. Pero ya quedó indicado (pp. 537-39, *supra*) que se necesitan más pruebas a este respecto.

<sup>16</sup> Cuenta de Neiryck en “*Tis estin*”, 17, no coincidente con la de Taylor.

pasaje de Lucas se encuentran en la referencia marcana del escarnio por los judíos; pero esta cifra puede ser un tanto engañosa, porque hay que tener en cuenta la costumbre del tercer evangelista de utilizar el vocabulario de otros pasajes de Marcos que ha omitido. Vamos a considerar los detalles del relato de Lucas, utilizando el tema de la composición para examinar rasgos del pensamiento lucano.

Lucas empieza presentando a “los hombres que lo retenían” como los autores del escarnio. A mi juicio, esa expresión ya desvía el foco desde la fuente original a la composición secundaria. El verbo *synechein* (“retener, sujetar, conectar”) aparece seis veces en Lucas, pero sólo una en los otros evangelios. Con el sujeto “hombres”, la frase podría estar aludiendo al equivalente de los guardias marcanos y joánicos, y Fitzmyer (*Luke II*, 1461) declara que son “subordinados”. Pero Lucas nunca habla de guardias, y las personas últimamente nombradas, a las que la frase podría hacer referencia, son “los jefes de los sacerdotes y capitanes del templo y ancianos” de 22,52. Si, por el modo de reordenar Lucas el material, ya en 22,55 la secuencia suscitó el problema de que esos notables parezcan ser los que están sentados tan tranquilos junto al fuego en compañía de Pedro, ahora cabría pensar que son ellos los mismos que retienen físicamente a Jesús. Más aún, ¿es Jesús la persona retenida a que se refiere el “lo”, puesto que el último del que se ha hecho mención (22,62), y con quien esa forma pronominal gramaticalmente conecta, es Pedro?<sup>17</sup> En realidad, cuando se lee el relato sin prestar atención a tales sutilezas se capta lo que verdaderamente quería decir Lucas; pero él ha dejado señales deladoras de su reordenación, por no haber tenido cuidado en nombrar a los sujetos de las acciones en el material tomado de Marcos.

Lucas nos dice que los hombres que retenían a Jesús “se burlaban” (o “empezaban a burlarse” si el pret. imp. es incoativo [*BDF* 326; Fitzmyer, *Luke II*, 1465]). Aun siendo el único evangelista en emplear *empaizein* en el contexto del proceso judío, está aludiendo aquí a temas de Marcos. La tercera predicción marcana de la pasión habló de que el Hijo del hombre sería entregado a los jefes de los sacerdotes y a los escribas, que lo condenarían a muerte y lo entregarían a los gentiles (Mc 10,33-34, describiendo lo que va a suceder en 14,64 y 15,1): “Y se burlarán de él, y le escupirán, y lo azotarán y matarán”. Estos cuatro verbos describen lo que en Marcos va a suceder a Jesús después de que lo juzgue Pilato: será flagelado (15,15), escupido y escarnecido (*empaizein*) por soldados romanos

<sup>17</sup> Catchpole (*Trial*, 174) y otros resuelven el problema omitiendo Lc 22,62 en las negaciones de Pedro; pero ésa es una solución demasiado fácil (Fitzmyer, *Luke II*, 1457-58).

(15,19.20) y luego llevado a la crucifixión. Lucas no va a narrar un escarnio romano inmediatamente después del proceso ante Pilato, y por eso reinterpreta la aplicación del tercer anuncio de la pasión. En 18,32-33, nos dice: “Porque será entregado a los gentiles, y escarnecido, y maltratado [pasivo de *hybrizein*] arrogantemente, y escupido; y después de ser azotado lo matarán”. Lucas ha quitado del texto marciano la mención de la condena por los jefes de los sacerdotes y los escribas porque piensa omitir la condena de Jesús por el sanedrín. Ha cambiado los verbos iniciales (incluida la adición “maltratado arrogantemente”) a la voz pasiva porque no serán los gentiles los que realicen esas acciones (como sucede en Marcos). Así pues, para Lucas, la acción de los hombres que retienen a Jesús en la *aulê* de la casa del sumo sacerdote cumple al menos parte de la predicción sobre el maltrato: es *aquí* donde Jesús es “escarnecido” y, por equivalencia, “maltratado arrogantemente”: de ahí que en la presente escena añada Lucas “se burlaban” al principio y “blasfemando, decían muchas otras cosas contra él” al final. No hay necesidad de postular una fuente especial para tales adiciones.

De hecho, presenta el tema del escarnio distribuido con cierto arte a lo largo del RP, empleando el verbo *empaizein* tres veces (véase el cuadro 2) para otras tantas burlas: aquí, para la de los hombres que lo retienen; en 23,11a, para la de Herodes y sus soldados, que tratan a Jesús con desprecio, y, en 23,36, para la de los soldados (romanos) que se acercaban a él como con respeto, para seguidamente ofrecerle vino agrio y retarlo a que, si es el rey de los judíos, se salve a sí mismo. (Esta última burla sustituye en Lucas al escarnio por los romanos anterior al proceso ante Pilato.)

Lucas ha dado a la burla un papel predominante en este punto de su relato, eliminando el maltrato físico narrado en Marcos que no está relacionado con ella; por ejemplo, los salivazos al principio y las bofetadas al final. Como único maltrato físico menciona la acción de golpear, seguramente porque es esencial para la pregunta que identifica el juego brutal que se desarrolla a costa de Jesús: “¿Quién es el que te pegó?”<sup>18</sup> Marcos no menciona la blasfemia en el escarnio de Jesús por los judíos, pero presenta al sumo sacerdote acusando de blasfemia a Jesús. Por el contrario, Lucas omite mencionarla en su versión del proceso en el sanedrín, probablemente horrorizado ante la idea de que la principal autoridad del pueblo

<sup>18</sup> El verbo *derein* (“golpear”, también presente en Juan) es empleado por Lucas con cierta frecuencia (ocho veces en Lucas/Hechos, frente a cuatro en el conjunto de los demás evangelios); presumiblemente, le da preferencia con respecto al marciano *kophizein* (“golpear, maltratar”, que podría corresponder a un anterior vocabulario de la pasión, pero que nunca es empleado por Lucas).

elegido acusase al Hijo de Dios de blasfemar contra Dios; y, dando la vuelta a la acusación, tacha el escarnio de Jesús de blasfemia contra el Hijo de Dios. Lo que Lucas escribe literalmente en 22,65 es: “Y muchas otras cosas, blasfemando, decían”, una construcción gramatical que ya ha empleado en 3,18: “Eso y muchas otras cosas, exhortando, predicaba”. De este modo, en 22,65 identifica todo lo que está sucediendo como blasfemia. El significado de ese término (cf. pp. 628-29, *supra*) es “maldecir” o “injuriar”; pero a menudo, en un contexto religioso, tiene el sentido de arrogancia que vulnera la dignidad de Dios. En la tercera predicción de la pasión, Lucas (sólo él) ha utilizado el verbo *hybrizein*, y *Hybris* es una arrogancia mediante la que uno se alza contra Dios. Así veía Lucas la afrenta de que aquí es objeto Jesús.

Estoy de acuerdo, por tanto, con quienes piensan que la escena de Lucas puede ser explicada como una libre adaptación y reordenación de la referencia marcana (a la que se ha añadido la identificación popular del juego como “¿Quién es el que te pegó?”). Pero quedan dos cuestiones desconcertantes.

Primera: Ya he señalado que Lucas omitió del texto marcano “escupirle” al principio y “a bofetadas” al final porque esas expresiones eran ajenas al juego de tapar a Jesús, golpearlo y luego preguntarle: “Profetiza: ¿quién es el que te pegó?” Ahora bien, con esa omisión suprimió también los ecos de Is 50,6: la descripción del siervo doliente que ofreció sus mejillas a las bofetadas, que no hurtó la cara a la afrenta de los salvazos<sup>19</sup>. ¿Pensó Lucas que no necesitaba aquí una referencia indirecta a Jesús como el siervo doliente, cuando en Hechos (8,26-29) iba a narrar una escena relativa al eunuco etíope, donde la aplicación de la imagen del siervo isaiano a Jesús iba a ser explícita? Habida cuenta de que Lucas trasladó parte del proceso de Jesús en el sanedrín, tomado de Marcos, al proceso de Esteban de Hch 7, no es una conjetura disparatada. (La idea de que Lucas nos ha ofrecido una

<sup>19</sup> A modo de inciso conviene subrayar que, con esas supresiones, Lucas ha eliminado asimismo el cumplimento de parte del tercer anuncio de la pasión efectuado en su propio evangelio: “Le escupirán”. Como ya he indicado, “escupir” y “azotar” se cumplen en Marcos durante el escarnio subsiguiente al proceso ante Pilato, que Lucas eliminó. Para toda teoría sobre la composición lucana representa un problema que Lucas haya conservado estos dos componentes en su tercera predicción de la pasión, ¡cuando no llegan a suceder en su evangelio! *El Jesús lucano nunca es escupido ni azotado, aun habiendo él dicho que lo será*. Algunos opinan que Lucas da por incluidas ambas cosas en la afrenta de que es objeto Jesús. Una explicación más verosímil es que su circunspección y sentido del orden llevaron a Lucas a reordenar el material marcano hasta el punto de haber creado a veces incongruencias. Señalaré otras más al tratar sobre el final del proceso ante Pilato.

forma más antigua del escarnio por los judíos, que refleja cómo era antes de que los cristianos la glosaran con una referencia a Is 50,6, se compadece mal con los numerosos indicios de que la escena lucana no es primitiva.) Aquí, Lucas podría haber estado interesado principalmente en presentar otra imagen de Jesús: la de mártir ejemplar. Acaba de narrar la escena de las negaciones, donde Pedro se muestra incapaz de mantenerse firme frente a un interrogatorio hostil; ahora, por el contrario, Jesús no se derrumba, ni siquiera bajo los golpes del escarnio ultrajante. Ese modelo de mártir había sido presentado al judaísmo de lengua griega (en la que Lucas estaba muy versado) por 2 Mac 6-7 y 4 Mac 6 y 8-14. En Hechos, Lucas describirá la entereza de Esteban, Pedro y Pablo; y, para ellos, el Jesús lucano es un ejemplo y un precursor.

También desconcertante en este relato de Lucas es la orden “profetiza”, cuya exacta lógica escapa al lector. En Marcos/Mateo, el reto a profetizar tenía sentido en el plano narrativo, puesto que se relacionaba con las profecías atribuidas a Jesús o formuladas por él durante el proceso; pero, en Lucas, el proceso no se ha celebrado todavía. Es cierto que, en el plano de teología irónica, Jesús ha demostrado ser un verdadero profeta, porque Pedro acaba de negarlo tres veces antes del canto del gallo; pero, desde el punto de vista narrativo, no parece posible que los hombres que lo retienen estén al corriente de ello. En Lucas, quizá más que en los otros evangelios, Jesús ha sido reconocido públicamente como profeta (7,16; 9,8.19; véase 24,19); también públicamente y ante sus discípulos Jesús se ha comparado a los profetas (4,24.27; 13,34). Es significativo 13,33: “No cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén”. Cuando el fariseo expresó sus dudas acerca de Jesús, lo hizo en los siguientes términos: “Si este hombre fuera un profeta, habría sabido...” (7,39). ¿Es suficiente todo esto para explicar que, cuando quisieron escarnecer a Jesús, quienes lo retenían se burlasen de su condición de profeta? ¿O se limitó Lucas a tomar esto de Marcos y (puesto que servía como ironía teológica) no se preocupó demasiado de si encajaba o no en la línea narrativa? ¿O acaso estamos mirando en la dirección equivocada al buscar coherencia en lo anterior? Los hombres que retienen a Jesús se burlan de él como profeta; llegada la mañana, los sanedrinas preguntarán, incrédulos, si Jesús es el Mesías y el Hijo de Dios. ¿Estamos ante una descripción ascendente de la incredulidad de sus adversarios que, irónicamente, va acompañada de una creciente aproximación a la verdad por parte de ellos?

La referencia joánica de la bofetada asestada a Jesús por uno de los guardias después de la respuesta al sumo sacerdote ya fue comentada en §19. Vimos que no era un acto de escarnio, sino de indignación, que reflejaba el mandato de Ex 22,27(28) de no hablar mal de la persona situada al frente del pueblo de Dios, en este caso el sumo sacerdote. Y dejé abierta la

cuestión de si Juan esperaba que el lector viera un reflejo de Is 50,6 (a pesar de que el Jesús joánico, a diferencia del siervo doliente de Is 53,7, abre la boca para hablar con majestad).

#### ANÁLISIS

La escena de Juan, más simple, nos lleva a una discusión sobre historicidad. (Éste será el único tema en la presente sección analítica, puesto que las cuestiones relativas a la composición las hemos examinado en el COMENTARIO.) ¿Es posible descubrir el “qué” y el “quién” en lo que subyace a las diversas referencias evangélicas del maltrato y escarnio de Jesús por los judíos? Voy a listar unas breves observaciones que resumen lo que hemos visto, para luego formular una conclusión valorativa:

- En Marcos/Mateo, la escena subsiguiente al proceso judío, con su reto a Jesús como profeta, y la escena estrechamente paralela subsiguiente al proceso romano, con su reto a Jesús como el rey de los judíos, constituyen una estructuración destinada a subrayar los temas de las respectivas actuaciones legales. Las dos escenas difieren en la mayor parte de los detalles, y no hay que precipitarse a concluir que una ha sido creada de la nada a imitación de la otra. Pero seguramente ninguna de ellas es histórica tal como han sido referidas: cualesquiera que sean las tradiciones sobre las que puedan asentarse, sufrieron una reelaboración intensa.
- Hay que rechazar la idea de que la escena lucana es más histórica porque allí el escarnio no se atribuye a los sanedritas sino a los que retienen a Jesús en espera de su comparecencia ante el sanedrín. Que el proceso judío sea aquí matinal obedece a una reordenación lucana; la identidad de los autores del escarnio, cuando es examinada críticamente, presenta las señales delatoras de problemas causados por esa reordenación. En conjunto, la versión de Lucas depende muy probablemente de Marcos (descontada una influencia menor de la tradición oral).
- La versión de Juan muestra también las marcas de la interpretación teológica; por ejemplo, la soberanía de Jesús. Pero la acción básica sigue siendo simple: una bofetada de uno de los guardias. Es inútil especular sobre si Juan se inspiró para esto en la última parte de Mc 14,65 o si esa parte de Marcos (que algunos consideran añadida) procedía de una tradición similar a la de Juan. Menos imaginación requiere pensar que ambos evangelistas dependen de unas tradiciones similares más antiguas.

En la base de las cuatro versiones, cuando se examina críticamente su origen (incluido lo que uno u otro evangelista sinóptico omitió), podría encontrarse una bofetada o un golpe asestado a Jesús por uno o más guardias tras ser interrogado por el sumo sacerdote la noche del arresto. (Ese maltrato no es nada improbable históricamente: cuando Jesús hijo de Ananías fue arrestado en los años sesenta del siglo I por los notables de Jerusalén a raíz de haberse plantado en el templo para profetizar su destruc-

ción recibió de ellos numerosos golpes (*plēgē*), mientras se mantenía en silencio, antes de ser entregado a los romanos [Josefo, *Guerra* 6.5.3; §302].) Tal violencia ha sido descrita por la tradición cristiana y por los evangelistas (quizá mediante la inclusión de otras tradiciones, p. ej., las burlas acerca de la divinidad o realeza de Jesús) de un modo que muestra cómo ese horrible ultraje a la persona del Hijo de Dios concuerda con el plan de Dios tal como es revelado en las descripciones veterotestamentarias del justo doliente y de la arrogancia de los malvados. Las referencias de Marcos y Mateo que atribuyen el maltrato a los mismos sanedritas podrían no ser históricas, especialmente para quienes piensan (como yo) que la reunión del sanedrín concerniente a Jesús se celebró antes de que él fuese arrestado. Sin embargo, los evangelistas (o la tradición desarrollada antes de que ellos escribieran) no intentaban calumniar a los sanedritas<sup>20</sup>. Expresaban su juicio de que éstos, por su decisión contra Jesús (aunque históricamente fuera tomada con anterioridad), se convirtieron en responsables no sólo de la muerte de Jesús sino de todos los otros males que tuvo que soportar.

Al trazar imágenes negativas en RP, los evangelistas no se limitan a los enemigos de Jesús. Un episodio importantísimo vinculado a las actuaciones legales judías es la triple negación de Jesús por Pedro, el miembro de los Doce que todavía intenta seguirlo cuando todos los demás han desaparecido de escena. Aunque varía la relación secuencial con el proceso o interrogatorio judío, las negaciones de Pedro reciben tanta atención como el interrogatorio y el escarnio de Jesús. Precisamente hacia el dramático desarrollo de esa triple negación nos toca volver ahora la mirada.

(La bibliografía para este episodio se encuentra en §25, parte 1ª.)

<sup>20</sup> H. C. Waetjen, *A Reordering of Power: A Socio-political Reading of Mark's Gospel* (Minneapolis: Fortress, 1989), p. 16, apunta que el maltrato de Jesús por los sanedritas podría reflejar una baja valoración de los dirigentes por la clase inferior, valoración no sin base en la experiencia.

**Las tres negaciones de Jesús por Pedro**  
**(Mc 14,66-72; Mt 26,69-75;**  
**Lc 22,54b-62; Jn 18,15-18.25-27)**

TRADUCCIÓN

MARCOS 14,[54]66-72: [<sup>54</sup>Y Pedro lo siguió a distancia hasta dentro del patio del sumo sacerdote, y estaba sentado con los guardias y calentándose a la lumbre.]

(*1ª negación*) <sup>66</sup>Y estando Pedro abajo en el patio, viene una de las criadas del sumo sacerdote; <sup>67</sup>y, habiendo visto a Pedro calentándose y habiéndolo mirado, le dice: “Tú también estabas con el Nazareno, ese Jesús”. <sup>68a</sup>Pero él negó, diciendo: “No sé ni entiendo lo que dices”.

(*2ª negación*) <sup>68b</sup>Y Pedro salió fuera, al patio exterior [y cantó un gallo]. <sup>69</sup>Y la criada, habiéndolo visto, empezó a decir de nuevo a los presentes: “Éste es uno de ellos”. <sup>70a</sup>Pero de nuevo él negaba.

(*3ª negación*) <sup>70b</sup>Y, poco después, los presentes decían de nuevo a Pedro: “Verdaderamente eres uno de ellos, porque de hecho eres galileo”. <sup>71</sup>Pero él empezó a maldecir y jurar: “No conozco a ese hombre del que habláis”. <sup>72</sup>E inmediatamente, por segunda vez, cantó un gallo; y Pedro recordó la palabra como se la había dicho Jesús: “Antes de que un gallo cante dos veces, tres veces me negarás”. Y habiendo salido precipitadamente, lloraba.

MATEO 26,[58]69-75: [<sup>58</sup>Pero Pedro iba siguiéndolo a distancia hasta el patio del sumo sacerdote; y habiendo entrado dentro, se sentó con los guardias para ver el final.]

(*1ª negación*) <sup>69</sup>Pero Pedro se sentó fuera, en el patio; y una criada se acercó a él, diciendo: “Tú también estabas con Jesús el Galileo”. <sup>70</sup>Pero él negó delante de todos, diciendo: “No sé lo que dices”.



(2ª negación) <sup>71</sup>Pero después de haber salido él al portal, otra mujer lo vio y dice a los que estaban allí: “Éste estaba con Jesús el Nazareno”. <sup>72</sup>Pero de nuevo él negó con juramento, diciendo: “No conozco al hombre”.

(3ª negación) <sup>73</sup>Pero, poco después, los que allí estaban, habiéndose acercado, dijeron a Pedro: “Verdaderamente tú también eres uno de ellos, porque de hecho tu habla te delata”. <sup>74</sup>Entonces él empezó a maldecir y jurar: “No conozco al hombre”. E inmediatamente cantó un gallo; <sup>75</sup>y Pedro recordó la palabra de Jesús, que le había dicho: “Antes de que un gallo cante, tres veces me negarás”. Y habiendo ido fuera, lloró amargamente.

LUCAS 22,54B-62: <sup>54b</sup>Pero Pedro iba siguiendo a distancia. <sup>55</sup>Pero como habían encendido un fuego en medio del patio y se habían sentado juntos, Pedro se sentó entre ellos.

(1ª negación) <sup>56</sup>Pero habiéndolo visto sentado a la lumbre y habiéndolo mirado fijamente, cierta criada dijo: “También éste estaba con él”. <sup>57</sup>Pero él negó, diciendo: “No lo conozco, mujer”.

(2ª negación) <sup>58</sup>Y tras un breve momento, otro hombre, habiéndolo visto, dijo: “Tú también eres uno de ellos”. Pero Pedro dijo: “Hombre, no (lo) soy”.

(3ª negación) <sup>59</sup>Y después de que hubo pasado como una hora, cierto hombre insistía, diciendo: “En verdad, también éste estaba con él, porque es galileo”. <sup>60</sup>Pero Pedro dijo: “Hombre, no sé lo que dices”. Y en aquel momento, mientras estaba todavía hablando, cantó un gallo. <sup>61</sup>Y el Señor, habiéndose vuelto, miró a Pedro; y Pedro recordó la palabra del Señor tal como se la había dicho: “Antes de que un gallo cante hoy, me habrás negado tres veces”. <sup>62</sup>Y habiendo ido fuera, lloró amargamente.

JUAN 18,15-18.25-27: <sup>15</sup>Pero siguiendo a Jesús iba Simón Pedro y otro discípulo. Pero ese discípulo era conocido del sumo sacerdote y entró con Jesús en el patio del sumo sacerdote. <sup>16a</sup>Pero Pedro estaba fuera, a la puerta.

(1ª negación) <sup>16b</sup>Por eso, el otro discípulo, el conocido del sumo sacerdote, salió a hablar a la portera, e hizo entrar a Pedro. <sup>17</sup>Así que la criada, la portera, dice a Pedro: “¿Eres tú también uno de los discípulos de ese hombre?” Dice él: “No (lo) soy”. <sup>18</sup>Pero los sirvientes y los guardias estaban allí, habiendo encendido unas brasas porque hacía frío, y se calentaban. Pero Pedro estaba también con ellos, de pie y calentándose. [18,19-24 describe el interrogatorio de Jesús por Anás.]

(2ª negación) <sup>25</sup>Pero Simón Pedro estaba allí de pie y calentándose. Entonces le dijeron: “¿Eres tú también uno de sus discípulos?” Él negó y dijo: “No (lo) soy”.

(3ª negación) <sup>26</sup>Uno de los sirvientes del sumo sacerdote, que era pariente de aquel al que Pedro había cortado la oreja, dice: “¿No te vi yo en el huerto con él?” <sup>27</sup>Y entonces Pedro negó otra vez, e inmediatamente cantó un gallo.

## COMENTARIO

Como subrayaré en el ANÁLISIS, donde trataré sobre antigüedad y composición, esta escena, irónicamente, presenta aspectos encontrados. Por un lado es aquella en que más coinciden los cuatro evangelios; por otro, tiene exasperantes variaciones en detalles menores relativos al lugar donde se desarrolla lo narrado o a las negaciones mismas. En las páginas contiguas presento el cuadro 3, que recoge esos detalles, y reiteradamente recomendaré al lector la consulta de ese cuadro a fin de que pueda seguir la discusión del relato en sus pormenores.

## Contexto general

En Lucas y Juan, después de que Jesús ha sido arrestado en el monte de los Olivos, al otro lado del Cedrón, y llevado ante el sumo sacerdote o a su casa, enseguida se narra cómo Pedro, que había ido siguiendo a Jesús, lo negó cuando empezó a sentirse en una posición difícil. En estos dos evangelios no hay, pues, nada que separe la descripción del nuevo escenario general, con la situación de Pedro, y las negaciones. En cambio, en Marcos/Mateo hay una separación, porque el proceso en el sanedrín es narrado entre la descripción del paradero de Pedro y el relato las negaciones. Como vimos en §19, *supra*, Mc 14,53-54/Mt 26,57-58 constituye una doble introducción, cuyo primer versículo prepara a los lectores para el proceso en el sanedrín y el segundo [repetido aquí entre corchetes en mi traducción] prepara para las negaciones, de las cuales está separada esa preparación por una docena de versículos. Para comenzar la presente sección de su relato, Marcos y Mateo hacen pie en el versículo preparatorio que situó a Pedro sentado junto con los guardias dentro de la *aulē* (patio, palacio, sala) del sumo sacerdote. De hecho, en Marcos, el inicio de 14,66 (“Y estando Pedro abajo”) y, en Mateo, la repetición de “se sentó” (con el sentido de “estaba sentado”) sirven para subrayar la simultaneidad de las negaciones de Pedro y el proceso en el sanedrín, descrito en los versículos que median entre la preparación y las negaciones.

En vez de un proceso en el sanedrín, Juan describe después del arresto un interrogatorio de Jesús por Anás; sin embargo, también indica simultaneidad con las negaciones de Pedro, situando la segunda y tercera de ellas después del interrogatorio. (Más precisamente, se encuentran a continuación

Cuadro 3. Comparación de las versiones de las negaciones de Jesús por Pedro

General	Marcos	Mateo	Lucas	Juan
1 Momento	En la noche en que Jesús fue prendido en Getsemani, en el monte de los Olivos y conducido ante el s s (= sumo sacerdote)	En la noche en que Jesús fue prendido en Getsemani, en el monte de los Olivos y conducido ante Caifas, el s s	En la noche en que Jesús fue tomado en el monte de los Olivos y llevado a la casa del s s	En la noche en que Jesús fue tomado en un huerto al otro lado del Cedron y llevado a Anas, suegro de Caifas, s s aquel año
2 Lugar en la secuencia narrativa	Tras el proceso en el sanedrín, cuando Jesús fue interrogado por el s s y maltratado por miembros del sanedrín	Tras el proceso en el sanedrín, cuando Jesús fue interrogado por el s s (Caifás) y maltratado por miembros del sanedrín	Antes de ser Jesús escarnecido por los hombres que lo retienen y de que (al hacerse de día) fuera llevado al sanedrín para ser interrogado por sus miembros	1ª negación Antes de ser interrogado Jesús por Anás y abofeteado por guardia 2ª y 3ª negaciones Después de lo anterior, cuando Jesús fue enviado atado a Caifas
1ª negación	Mc 14,54.66-68a	Mt 26,58.69-70	Lc 22,54b-57	Jn 18,15-18
3 Lugar	Pedro siguió a Jesús a distancia hasta dentro de la <i>aulē</i> del s s, debajo de donde estaba Jesús	Pedro seguía a Jesús a distancia hasta dentro de la <i>aulē</i> del s s, fuera de donde estaba Jesús	Pedro iba siguiendo a distancia. Se hallaba en medio de la <i>aule</i> del s s donde también estaba Jesús	Simón Pedro y otro discípulo iban siguiendo a Jesús. El discípulo entró en la <i>aule</i> del s s con Jesús, Pedro quedó fuera, a la puerta
4 Posición de Pedro	Sentado con los guardias, calentándose a la lumbre ( <i>phōs</i> )	Sentado con los guardias para ver el final	Sentado entre los que habían efectuado el arresto, a la lumbre ( <i>phōs</i> ) de un fuego ( <i>pyr</i> ) que habían encendido	Introducido por el otro discípulo, Pedro estaba de pie con sirvientes y guardias calentándose a unas brasas ( <i>anthrakia</i> )
5 Pregunta de	Una ( <i>mia</i> ) de las criadas del s s	Una ( <i>mia</i> ) criada	Cierta ( <i>tis</i> ) criada	La criada que servía de portera
6 Acusación o pregunta	"Tu también estabas con [ <i>meta</i> ] el Nazareno, ese Jesús"	"Tu también estabas con [ <i>meta</i> ] Jesús el Galileo"	"También este estaba con [ <i>syn</i> ] el"	"¿Eres tu también uno de los discípulos de ese hombre?"
7 Respuesta	Pero él negó, diciendo "No se ni entiendo lo que dices"	Pero él negó delante de todos, diciendo "No sé lo que dices"	Pero él negaba, diciendo "No lo conozco, mujer"	Dice el "No (lo) soy"

2ª negación	Mc 14,68b-70a	Mt 26,71-72	Lc 22,58	Jn 18,25
8 Momento	Pedro salió fuera al patio exterior ( <i>proaulon</i> )	Pedro ha salido al portal ( <i>pylon</i> )	Tras un breve momento (todavía en la <i>aulē</i> )	Momento no indicado (todavía de pie en la <i>aule</i> , calentándose)
9 Pregunta de	La misma criada, habiéndolo visto, empezó a decir de nuevo a los presentes	Otra mujer lo vio y dice a los que estaban allí	Otro hombre, habiéndolo visto, dijo	(Los sirvientes y guardias del v 18) le dijeron
10 Acusación o pregunta	"Éste es uno de ellos"	"Éste estaba con [ <i>meta</i> ] Jesús el Nazareno"	"Tu también eres uno de ellos"	"¿Eres tu también uno de sus discípulos?"
11 Respuesta	Pero de nuevo él negaba	Pero de nuevo él negó con juramento, diciendo "No conozco al hombre"	Pero Pedro dijo "Hombre, no (lo) soy"	Él negó y dijo "No (lo) soy"
3ª negación	Mc 14,70b-72	Mt 26,73-75	Lc 22,59-62	Jn 18,26-27
12 Momento	Poco después (todavía en el patio exterior)	Poco después (todavía en el portal)	Después de que hubo pasado como una hora (todavía en la <i>aulē</i> )	Momento no indicado (todavía junto a las brasas)
13 Pregunta de	Los presentes decían de nuevo a Pedro	Los que allí estaban, habiéndose acercado, dijeron a Pedro	Cierto ( <i>tis</i> ) hombre insistía, diciendo	Uno de los sirvientes del s s, que era pariente de aquel al que Pedro había cortado la oreja, dice
14 Acusación o pregunta	"Verdaderamente eres uno de ellos, porque de hecho eres galileo"	"Verdaderamente tu también eres uno de ellos, porque de hecho tu habla te delata"	"En verdad, también éste estaba con [ <i>meta</i> ] el, porque es galileo"	"¿No te vi yo en el huerto con [ <i>meta</i> ] el?"
15 Respuesta	Pero él empezó a maldecir y jurar "No conozco a ese hombre del que habláis"	Entonces él empezó a maldecir y jurar "No conozco al hombre"	Pero Pedro dijo "Hombre, no sé lo que dices"	Y entonces Pedro negó otra vez
16 Canto del gallo	E inmediatamente, por segunda vez, cantó un gallo	E inmediatamente cantó un gallo	Y en aquel momento, mientras estaba todavía hablando, cantó un gallo	E inmediatamente cantó un gallo
17 Reacción de Pedro	Pedro recordó la palabra como se la había dicho Jesús "Antes de que un gallo cante dos veces, tres veces me negarás" Y habiendo salido precipitadamente, lloraba	Pedro recordó la palabra de Jesús, que le había dicho "Antes de que un gallo cante, tres veces me negarás" Y habiendo ido fuera, lloró amargamente	Pedro recordó la palabra del Señor tal como se la había dicho "Antes de que un gallo cante hoy, me habrás negado tres veces" Y habiendo ido fuera, lloró amargamente	

de Jn 18,24, donde Anás envía a Jesús, atado, a Caifás; pero *de* al comienzo de 18,25 es equivalente a “entretanto”, por lo cual la segunda y tercera negaciones se producen mientras Jesús es interrogado y enviado al yerno de Anás.) Sin duda (cf. ANÁLISIS), el objeto primordial de la simultaneidad es teológico: se trata de establecer un contraste dramático entre la negación de Pedro y la confesión de Jesús. Sólo Lucas prescinde de la simultaneidad, presentando las negaciones aparte, después del reproche de Jesús a los jefes de los sacerdotes y a los ancianos en el monte de los Olivos, en el momento del arresto y antes de la reunión matinal del sanedrín. Dado su sentido del orden, seguramente Lucas no podía respetar la disposición marcana, que introduce a Pedro en 14,54 para no volver a ocuparse de él hasta 14,66-72. Como señala McEleney (“Peter’s”, 469), Lucas prefiere “despejar la escena” prestando atención completa a un personaje antes de pasar a otro asunto. Por ejemplo, en 3,1-20, Lucas describe el ministerio de Juan Bautista hasta su encarcelamiento, antes de narrar el bautismo de Jesús en 3,21-22, aunque, lógicamente, ese bautismo tuvo lugar antes de que su oficiante fuera llevado a prisión. Siguiendo esa línea, aquí ha fusionado en una unidad consecutiva la descripción marcana de Pedro en la *aulē*; pero nótese que no ha cambiado el momento de las negaciones. Si fueron históricas, seguramente sucedieron en el marco temporal en que las sitúan todos los evangelios, es decir, a muy altas horas de la noche del arresto, como lo subraya el canto del gallo.

Todos los evangelios refieren también que Pedro siguió a Jesús arrestado, un seguimiento que en tres de ellos es sorprendente. En Mc 14,50/Mt 26,56 se nos ha dicho que todos los discípulos dejaron a Jesús y huyeron cuando él fue prendido en Getsemaní; en Jn 18,8, Jesús insistió en que, a cambio de su propio arresto, se permitiera a sus discípulos marchar libremente. (En esto, una vez más, Lucas es la excepción, porque su evangelio no ha indicado qué fue de los discípulos que estaban con Jesús en el monte de los Olivos.) Pero la especificación de Marcos/Mateo (y también de Lucas, consciente por tanto del asunto) relativa a que Pedro seguía a Jesús “a distancia”, aunque puede tener una connotación teológica<sup>1</sup>, está dirigida a subsanar la aparente contradicción entre huida y seguimiento. Pedro siguió a su maestro porque había asegurado que no lo iba a abandonar aunque todos los demás lo hicieran. Un seguimiento verdaderamente propio de un discípulo no tendría que haber sido a distancia, sino hasta la cruz (Gnilka, *Markus* II, 278). Plummer (*Luke*, 513) observa lapidariamente que Pedro sigue por amor, pero a distancia por miedo. De manera implícita, Juan corrobora la tradición del seguimiento a distancia, puesto que en

<sup>1</sup> Sal 38,12[11] presenta a los familiares del justo doliente manteniéndose a distancia de él.

el cuarto evangelio llega Pedro a la puerta *después* de que Jesús (con otro discípulo) ha entrado en la *aulē*. Realmente no se ha mencionado durante el arresto ningún intento de detener a los seguidores de Jesús; pero desde el punto de vista histórico sería incurrir en una escrupulosidad excesiva considerar que el miedo por parte de Pedro es ilógico o ininteligible (con permiso de Gardiner, “Denial”). La violencia ha estado presente en el arresto de Jesús, y por lo menos tres de los cuatro evangelios han identificado claramente como discípulo de Jesús a quien cortó la oreja al sirviente. De hecho, el Pedro joánico tenía motivo para sentir temor una vez dentro de la *aulē* del sumo sacerdote, puesto que era él quien había cortado la oreja a su criado. Además, en Juan, el sumo sacerdote interroga a Jesús acerca de sus discípulos (18,19). Que a raíz de ese interrogatorio abriga sospechas con respecto a ellos se puede deducir de 20,19, donde, “por miedo a los judíos”, los discípulos mantienen cerradas las puertas del lugar donde se hallan. *EvPe* 7,26 subraya tal situación con las siguientes palabras de Pedro: “Pero estaba apenado al igual que mis compañeros; y, heridos en el espíritu, estábamos escondidos, porque ellos [los judíos, los ancianos y los sacerdotes] nos buscaban como a malhechores y como si quisiéramos prender fuego al santuario”<sup>2</sup>. En estas referencias de Juan y *EvPe* trasparece el creciente antijudaísmo del período posterior al año 70. Históricamente, sin embargo, no hay memoria documentada de los primeros cristianos sobre ningún intento de dar muerte a los seguidores de Jesús junto con él.

Los cuatro evangelios coinciden en situar las negaciones en la *aulē* del sumo sacerdote o junto a ella. Dada la polisemia del término y la imposibilidad de determinar con seguridad en cada caso su significado específico, aquí se ha optado por mantener en las cuatro versiones la traducción habitual de “patio”. Debemos tener muy presente, sin embargo, que *aulē* puede hacer referencia a todo un palacio, a una sala situada dentro de él o a un patio. Parece claro que Mateo (22,69) quiso darle este último significado: la *aulē* de las negaciones está fuera del lugar donde Jesús es procesado por el sanedrín (pero hay que recordar que Mt 26,3 mencionó la *aulē* del sumo sacerdote como el lugar donde se reunieron los jefes de los sacerdotes y los ancianos: un ejemplo del primero o segundo significado). Marcos imagina que la casa del sumo sacerdote tenía más de una planta; por lo cual, mientras es procesado por el sanedrín, Pedro está “abajo” (14,66). Probablemente, para Marcos, *aulē* significa una sala o patio dentro del edificio, mientras que *proaulion* de 14,68b es el patio exterior al que Pedro sale desde la *aulē* para la segunda negación.

<sup>2</sup> Con la última frase refleja *EvPe* la acusación, formulada durante el proceso en el sanedrín de Marcos/Mateo, de que Jesús planeaba destruir el santuario.

Mucho más difícil de adivinar es lo que Lucas y Juan entienden por *aulē*. Algunos intérpretes han pensado en un edificio *con dos alas*, a fin de que los movimientos que estos evangelistas refieren durante las actuaciones legales judías sean compatibles con la descripción marcana y mateana de todas las actuaciones que tienen lugar junto a la *aulē* de las negaciones. Después de éstas y del escarnio en la *aulē* de la casa del sumo sacerdote, Lc 22,66 presenta a Jesús conducido al sanedrín de los jefes de los sacerdotes y los escribas; y, después del interrogatorio en la *aulē* del sumo sacerdote Anás, Jn 18,24 refiere el envío de Jesús, atado, al sumo sacerdote Caifás. Obviamente, Lucas y Juan podían estar pensando en otro edificio de otra parte de Jerusalén. En las armonizaciones se da por supuesto que uno o todos los evangelistas conservaban un recuerdo preciso y exacto del lugar. Pero mucho más verosímil es que en la tradición llegada hasta ellos hubiera un escenario general (la *aulē* del sumo sacerdote) y un esquema en que las negaciones estuvieran situadas fuera y/o dentro de esa *aulē*. Luego, cada evangelista hizo su propia adaptación. En cuanto a la historicidad, la principal cuestión en relación con la *aulē* del sumo sacerdote (presumiblemente, un antiguo palacio asmoneo situado en la colina occidental; cf. p. 493, *supra*) sería si ese lugar era asociado originalmente con el interrogatorio judío de Jesús o las negaciones, o con ambas cosas.

Ya sea la *aulē* un lugar interior o exterior, tres evangelistas sitúan a Pedro junto a un fuego (sentado en Marcos y Lucas; de pie en Juan). En Mc 14,54, el versículo preparatorio, Pedro ya ha sido descrito “calentándose a la lumbre”. Pero, en Mateo, el versículo correspondiente (26,58) omite toda referencia al fuego y presenta a Pedro sentado con los guardias “para ver el final”. Aunque ha habido un intento de relacionar “el final” (*to telos*), con una expresión presente en el título griego de casi un tercio de los salmos (*eis to telos*) y de ver en ello una connotación mesiánica, simplemente refleja la determinación del Pedro mateano, expresada en 26,35: “Aunque me sea necesario *morir* contigo, no te negaré”. La expresión “para ver el final” sirve a los lectores de preparación para el relato que se hará del proceso de Jesús antes de que la atención se centre de nuevo en Pedro. Es curioso, sin embargo, que Mateo no menciona nunca la lumbre o fuego de Marcos al volver la mirada a Pedro para narrar las negaciones. Las noches de marzo y principios de abril en Jerusalén pueden ser muy frías, por lo cual la descripción marcana no tiene nada de improbable<sup>3</sup>. Además, la

<sup>3</sup> Pero, para demostrar esto, no hay que recurrir al texto, frecuentemente citado, de Jr 36,22, donde se habla de la necesidad de un fuego en el palacio real durante el mes noveno: ese mes es diciembre, contado desde la primavera, y no marzo contado desde el otoño.

costumbre de los soldados de mantener fuegos encendidos durante la noche es atestiguada por 1 Mac 12,28-29. Los evangelistas difieren en el vocabulario para el fuego (cf. núm. 1 en cuadro 3); pero encuentro innecesario el recurso de Buchanan al hebreo *wr* (*ôr*, “luz”; *ûr*, “fuego”) para explicar la alternancia *phōs/pyr*. Ambos términos son utilizados para “fuego” en el griego de la época y aparecen en versículos sucesivos de Lucas (22,55-56). Marcos y Lucas, con su empleo de *phōs*, “luz, lumbre”, dan a entender que, por su iluminación, la criada pudo ver claramente a Pedro; *anthrakia* de Juan parece más adecuado para la imagen de Pedro calentándose.

Pedro no es presentado solo en la *aulē*: Marcos/Mateo mencionan *hypēretai* (“guardias, subordinados”<sup>4</sup>), como hace Juan (junto con *douloi*, “sirvientes”), y también se menciona a una criada (*paidiskē*). La descripción lucana no es clara, porque el antecedente último de su elíptico “ellos” (los que habían encendido un fuego), sería “los jefes de los sacerdotes y capitanes del templo y ancianos” de 22,52. En cualquier caso es probable que todos los evangelistas (Juan más claramente que el resto) imaginasen que en la *aulē*, junto con los que habían desempeñado una función policial en el arresto de Jesús, se hallaban otros sirvientes y guardias que no habían estado en el monte de los Olivos. Esto, más el hecho de que en tres de los evangelios los discípulos de Jesús habían huido o se les había permitido marchar, ayuda a entender el sentido del relato. No hay aspavientos en ese señalar a Pedro como seguidor de Jesús; aunque se sospecha que lo es, se le deja ir. Los que lo interrogan o escuchan las preguntas no son policías responsabilizados de buscar seguidores. Nunca se da a entender qué habrían hecho si él no hubiera negado la acusación. ¿Lo habrían arrestado (en Juan, probablemente, habiendo herido con la espada al sirviente del sumo sacerdote), o se habrían limitado a echarlo de aquel lugar? El relato tiene su propia lógica; es impropio empeñarse en considerar toda eventualidad.

## Primera negación

Los cuatro evangelistas coinciden en identificar como una criada (*paidiskē*) a la primera persona que acusa a Pedro; en las otras tres negaciones, los evangelios diferirán con respecto a la identidad del acusador o acusadores (cf. núms. 5, 9 y 13, en cuadro 3). Marcos emplea la ex-

<sup>4</sup> En pp. 319-20, 492, *supra*, he examinado lo que diferentes los evangelistas entendían por *hypēretai*.

presión partitiva “una [*mia*] de las criadas”, simplificada por Lucas y Mateo. Lucas, aficionado a los adjetivos indefinidos, escribe en este caso “cierta [*tis*] criada”, mientras que Mateo tiene “una [*mia*] criada”<sup>5</sup>. Juan especifica que esa sirvienta es la portera<sup>6</sup>. Algunos intérpretes se han preguntado: ¿Es concebible que fuera una mujer la persona encargada de la puerta del palacio a altas horas de la noche? ¿Fue esta dificultad lo que indujo al escriba de AS<sup>sin</sup> a emplear un artículo masculino: “la criada del portero”? En cualquier caso es recomendable la cautela: a menos que un simbolismo teológico lo mueva en otra dirección, Juan respeta la verosimilitud, y el cuarto evangelista sabía mucho mejor que nosotros lo que era verosímil en el siglo I. (En Hch 12,13, una criada [*paidiskē*] atiende, de noche, la puerta de una casa privada; y a Josefo [*Ant.* 7.2.1; §48] no parece resultarle extraño que la casa de Isbaal, hijo del rey Saúl, tenga portera.) Quizá estaba fija en la tradición la localización de una de las negaciones a la entrada de la *aulē*: esa entrada es el escenario de la primera negación en Juan y de la segunda en Marcos/Mateo (cf. núm. 8 en cuadro 3).

En el estudio de Juan, un problema mucho más considerable que el representado por la portera es la presencia de “otro discípulo” (*allos mathētēs*, sin artículo determinado en los mejores mss.), conocido del sumo sacerdote (18,15). Una solución posible, pero un tanto forzada, es que ese “otro discípulo” fuera tomado de una fuente prejoánica y que el evangelista no supiera nada más de él. La mayor parte de los estudiosos lo identifican con un conocido personaje joánico: el discípulo amado. En la cronología de Juan, unas cuantas horas antes del presente episodio, “uno de sus discípulos, aquel a quien Jesús amaba”, estaba recostado sobre el pecho de Jesús en la última cena, y Simón Pedro le había hecho señas para que preguntase a Jesús a quién se refería al hablar de que uno lo iba a entregar (Jn 13,21-26). Horas después de las negaciones, de pie junto a la cruz de Jesús estará “el discípulo a quien él amaba” (19,25-27). Un sentido de la economía con respecto a los personajes joánicos podría llevarnos a pensar

<sup>5</sup> En este empleo mateano del adjetivo numeral en vez del artículo indefinido se ha querido ver un semitismo; pero Senior (*SPNM*, 197) señala la tendencia de Mateo a utilizar el número cardinal en la contraposición “uno... otro” (en el presente caso, la contraposición se establece con “otra” de Mt 26,71, en la segunda negación).

<sup>6</sup> El nombre *thyrōros* puede ser masculino o femenino, si bien la mayor parte de los manuscritos emplean aquí el artículo en femenino. Juan ha utilizado ya este nombre en 10,3, donde el portero abre la puerta al (verdadero) pastor de las ovejas. Hay quien opina que porque la portera parece reacia en 18,16-17 a dejar pasar a Pedro, éste debe ser equiparado al ladrón y bandido de 10,1; pero tal opinión sólo refleja que no se ha entendido cómo valora Juan al cabeza de los Doce. Simón Pedro es débil, pero de ningún modo alguien incapaz de servir como pastor de las ovejas.

en ese discípulo innominado que, situado junto a Jesús en la última cena, también estuvo a su lado en el arresto, como lo estará a la hora de la muerte en la cruz; ello en vez de postular la presencia en las negaciones de otro discípulo de nombre desconocido, al que además no se hace referencia en ningún otro lugar. Aparte de que para esa identificación podríamos encontrar apoyo en Jn 20,2: “El otro discípulo [*ho allos mathētēs*], (aquel) a quien Jesús amaba”. La misma idea debieron de tener algunos escribas, porque hay manuscritos en griego koiné donde, armonizadamente, se aplica el artículo determinado *ho* de 20,2 a 18,15<sup>7</sup>.

Un obstáculo para la identificación de ese “otro discípulo” de 18,15 con “el discípulo a quien Jesús amaba” procede de dar por supuesto que este último era Juan hijo de Zebedeo. ¿Cómo un pescador galileo podía ser conocido del sumo sacerdote jerosolimitano? Para esta pregunta no han faltado respuestas imaginativas aunque poco convincentes (algunas de ellas antiguas); por ejemplo, que los Zebedeos proveían habitualmente de pescado al palacio del sumo sacerdote, o que pertenecían a la nobleza, o que eran de estirpe sacerdotal<sup>8</sup>. Influidos en parte por el problema de 18,15, algunos comentaristas han identificado al discípulo amado con otros candidatos más susceptibles de ser conocidos por el sumo sacerdote; p. ej., Juan Marcos, cuya madre tenía una casa en Jerusalén (Hch 12,2), o Lázaro, que vivía en Betania, cerca de Jerusalén (Jn 11,1.18). La dificultad desaparece en parte si reconocemos que no hay modo de determinar con alguna certeza la identidad del discípulo amado (ni, por tanto la del “otro discípulo”), salvo negativamente: no es uno de los Doce ni se trata de un personaje puramente simbólico<sup>9</sup>.

Hay un problema más arduo que el de la identidad personal de ese “otro discípulo”. ¿Cómo podía cualquier discípulo de Jesús (y menos aún el distinguido con especial afecto) que fuera conocido del sumo sacerdote entrar en la *aulē* en el preciso momento en que quienes habían efectuado

<sup>7</sup> Como influencia en dirección contraria, el artículo de 20,2 podría provenir de un anterior uso de la designación *allos mathētēs* en 18,15: “el otro discípulo [mencionado con anterioridad]”.

<sup>8</sup> Esta última explicación suele ser reforzada con la complicada teoría de que la madre de Juan era hermana de María, la madre de Jesús (véase *BGJ* II, 906), quien, como pariente de Isabel, era de linaje sacerdotal, descendiente de Aarón (Lc 1,5.36).

<sup>9</sup> A modo de inciso: no hay apenas base para identificar al “otro discípulo” de Juan con el joven de Mc 14,51-52 que, después de seguir a Jesús cuando los otros lo habían abandonado, acabó huyendo desnudo (una identificación apoyada por Bacon y Schenk, además de Neiryck (“Other”, 135-36). Aun suponiendo que pudo haberse agenciado una vestimenta adecuada antes de acercarse a la portera, no hay nada en el vocabulario ni en la acción que favorezca tal teoría.

el arresto llegaban con Jesús?<sup>10</sup> ¿Cómo podía ese discípulo tener acceso, cuando a Pedro, en el momento de entrar, se le puso el reparo de su posible pertenencia al grupo de discípulos? Llegados a este punto, es preciso mirar atentamente el texto: Juan no dice que el discípulo fuera *muy conocido* o *bienquisto* del sumo sacerdote (aunque Nono, ese oscuro autor del siglo en su paráfrasis poética [PG 43.892], entendió que Juan se refería a que el discípulo era “muy conocido y tenía costumbre [¿familiaridad, trato frecuente?] del sumo sacerdote”; véase Drum, “Disciple”). De hecho, no está claro que fuera *conocido como discípulo* de Jesús, aunque quizá sea ésta la explicación más probable. Thomson (“Saint”, 381) afirma que “así que” (*oun*) de Jn 18,17 es deductivo: la criada preguntó a Pedro si era discípulo de Jesús porque sabía que lo era “el otro”. Pero *oun* tiene tan frecuentemente en Juan una simple función continuativa que no puede aclarar mucho en este caso, y el griego de la pregunta dirigida a Pedro no implica que se espere una respuesta afirmativa. En cuanto al “también” de esa pregunta (“¿Eres tú también uno de los discípulos de ese hombre?”), no va necesariamente ligado al conocimiento de que el personaje innominado sea un discípulo: los tres sinópticos tienen asimismo un “también” en la acusación a Pedro relacionada con la negación primera (cf. núm. 6 en cuadro 3) y no mencionan para nada al personaje en cuestión. La presencia de ese adverbio debe ser entendida como reflejo de un conocimiento general de que Jesús tenía discípulos (cf. Jn 18,19), los cuales se encontraban con él cuando fue arrestado y ahora andaban por ahí huidos. Por tanto, no es posible discernir con seguridad si Juan quiere dar a entender a sus lectores que la portera sabía que ese hombre con acceso a la *aulē* por ser allí conocido era discípulo de Jesús<sup>11</sup>. Juan describe a Nicodemo como un

<sup>10</sup> La solución propuesta por E. A. Abbott (*Expositor* 8º series; 7 [1914] 166-73) de que ese “otro discípulo” era Judas, quien ultimaba así incluso físicamente la entrega de Jesús al sumo sacerdote, obvia esta objeción; pero es muy poco probable que Juan se refiriese tan indirectamente al traidor.

<sup>11</sup> Dos intentos de determinar esto son, a mi juicio, otros tantos fracasos. a) Algunos estudiosos se basan para ello en la utilización que hace Juan de las partículas negativas en las preguntas formuladas a Pedro. La primera pregunta contiene *mē*, y el uso clásico de *mē* indica que se espera una respuesta negativa: “No eres tú, ¿verdad?” Pero Juan se sirve también de *mē* en la segunda pregunta dirigida a Pedro, y en este otro caso no es una respuesta negativa lo que parece esperarse. Por otro lado, en la tercera pregunta a Pedro, Juan emplea *ouk*, que, en el uso clásico, hace esperar una respuesta afirmativa. Probablemente, esa alternancia entre *mē* y *ouk* representa tan sólo un deseo estilístico de variación, especialmente en esquemas ternarios, p. ej. Jn 21,15-17; 1 Jn 2,12-14. b) Otros críticos argumentan que, puesto que Pedro es reconocible por su habla (Mateo) como galileo (sinópticos) y, en consecuencia, como discípulo de Jesús, si al “otro discípulo” no se le reconoce como galileo tiene que deberse a que no lo es. Pero no se puede utilizar información de los sinópticos para decidir una cuestión joánica de esta manera.

miembro del sanedrín (y, por tanto, conocido del sumo sacerdote) secretamente bien dispuesto hacia Jesús. En aquella *aulē* podía haber otro conocido del sumo sacerdote, que, sin que éste lo supiera, se hubiese convertido en un discípulo preferido de Jesús.

De todos modos, tales elementos relativos a la identidad y origen del hombre en cuestión son accesorios: lo esencial de la descripción es el contraste entre ese otro discípulo (amado) y Pedro. “Discípulo” constituye una categoría importante en la teología joánica. Al comienzo de la escena, cuando se le pregunta si también él es un discípulo, se ofrece a Pedro la oportunidad de mostrarse como un discípulo de verdad, capaz de ir con Jesús a la muerte. Pero falla con sus negaciones, mientras que el otro discípulo seguirá a Jesús hasta el pie de la cruz (cf. Giblin, “Confrontations”, 228-29).

Por lo que respecta a la criada, Mt 26,29 refiere que “se acercó” a Pedro<sup>12</sup>. En Marcos y Lucas se dice que mira o que mira fijamente<sup>13</sup> a Pedro situado a la lumbre. En Juan, sirviendo como portera, inquiere a Pedro cuando éste intenta entrar en la *aulē*. Las palabras que la mujer le dirige son muy similares en los cuatro evangelios, con la particularidad de que siempre tienen forma de acusación en los sinópticos y de pregunta en Juan (cf. núms. 6, 10 y 14 en cuadro 3). Al acusar a Jesús en Marcos<sup>14</sup>, ella lo llama “el Nazareno” (*Nazarēnos*), y en Mateo “el Galileo” (una designación que sólo se emplea aquí para Jesús en el NT). El modelo inverso se puede observar en las acusaciones que llevan a la segunda negación de Mateo (“el Nazareno”: *Nazōraios*) y a la tercera de Marcos y Lucas (“galileo”, en referencia a Pedro). Tanto *Nazarēnos* (4 veces en Marcos, 2 en Lucas, ninguna en Mateo y Juan) como *Nazōraios* (8 veces en Lucas/Hechos, 3 en Juan, 2 en Mateo, ninguna en Marcos; cf. *BBM*, 209-13) hacen referencia a Jesús como originario de Nazaret de Galilea, y constituyen un factor de identificación como galileo en las negaciones de los sinópticos. Theissen (“Tempelweissagung”, 149) en-

<sup>12</sup> “Acercarse” es *proserchesthai*, verbo utilizado cincuenta y dos veces por Mateo, sobre todo para el acercamiento a Jesús (cf. p. 324, *supra*); pero no es lo suficientemente preciso acerca del movimiento para que pueda ayudarnos a entender qué imagen tenía Mateo de la *aulē* aquí o del *pylōn* (“portal”: Mt 26,71) en la segunda negación. La tesis de J. R. Edward de que *proserchesthai* describe una aproximación reverencial a un personaje distinguido falla en este caso.

<sup>13</sup> El verbo *atenizein*, de Lucas (doce de sus catorce apariciones en el NT son lumbas), tiene connotaciones más intensivas que *emlepein*, de Marcos.

<sup>14</sup> En Marcos/Mateo, “Tú también estabas...” tiene la forma verbal *ēstha*, un antiguo perfecto ático utilizado como imperfecto. Se trata del único caso de esta forma en el NT, la cual es sustituida en el texto marcado de unos cuantos mss. en minúsculas por la forma regular de imperfecto *ēs*.

cuentra verosímil el recelo hacia los galileos en Jerusalén aquellos días porque, habiendo acudido allí mucha gente de las zonas rurales para la fiesta, cabía temer que se produjeran disturbios (Mc 14,2). Lc 13,1-3 da a entender que Pilato tuvo problemas con galileos en la zona del templo, al parecer en una fiesta anterior.

Al describir la respuesta de Pedro a la criada, los tres sinópticos dicen que “él negó” (*arneisthai*, ampliado en Mateo a una negación “delante de todos”). Ese verbo aparecerá de nuevo en la segunda respuesta de Marcos/Mateo y Juan (cf. núm. 11 en cuadro 3) y en la forma joánica de la tercera respuesta (núm. 15). Sin embargo, en la predicción por Jesús de la tercera negación (cf. §5, *supra*) y en el recuerdo de esa negación por Pedro al final de la escena, los sinópticos emplean *aparneisthai*, en tanto que Juan utiliza *arneisthai* en la predicción (y no menciona recuerdo de ella). Esta variación de verbos no implica ninguna diferencia de matiz. (En el griego de la época, *arneisthai* podía tener el sentido de negar algún tipo de implicación o relación con alguien; finalmente acabó adquiriendo la connotación de apostatar<sup>15</sup>.) Dignas de ser señaladas son las diferencias que presentan las palabras de Pedro en la primera negación (cf. núm. 7 en cuadro 3):

Marcos: No sé ni entiendo lo que dices.

Mateo: No sé lo que dices.

Lucas: No lo conozco, mujer.

Juan: No (lo) soy (discípulo de ese hombre).

La negación que refiere Juan es la más grave, puesto que desde el principio niega Pedro su condición de discípulo. Su “no soy” (*ouk eimi*) contrasta dramáticamente con el “yo soy” (*egō eimi*) que pronunció Jesús en el huerto ante el grupo encargado del arresto. Mateo ha simplificado la compleja respuesta de Marcos, atribuyendo a Pedro una simple evasiva, al hacer como que no entiende lo que le dice la mujer<sup>16</sup>. En la simplificación de Marcos efectuada por Lucas, la respuesta de Pedro reviste mayor gravedad, puesto que miente al decir que no conoce a Jesús. Una peculiaridad de la forma lucana de las tres respuestas es el empleo por Pedro del vocativo para dirigirse a la persona que ha formulado la pregunta –*gunai* (mujer), *anthrōpe* (hombre), respectivamente–: aquí, seguramente un recurso narrativo dirigido a aportar un toque de sinceridad. En Lc 5,20 y 13,12 se encuentran estos mismos vocativos.

La respuesta verdaderamente compleja es la atribuida a Pedro en Marcos. Mi traducción (“no sé ni entiendo”) refleja un problema existente en

<sup>15</sup> Reisenfeld, “Meaning”, esp. 213-14.

<sup>16</sup> Para el hebreo misnaico equivalente de la forma simplificada mateana, cf. *Sebu.* 8,3, donde es también una evasiva.

el griego. Con la utilización de *oute... oute* para “no... ni”, el evangelista no hizo un uso gramatical técnicamente correcto, puesto que estas partículas no debían relacionar sinónimos como “saber” y “entender”; por eso no sorprende que los escribas cuyo sentido de un griego más elegante se conserva en la tradición koiné cambiasen a “*ouk... oude*” (*BDF* 445<sup>5</sup>). Algunos intérpretes modernos han tratado de mejorar la traducción normal de Marcos con la lectura: “No sé ni entiendo. ¿Qué es lo que dices?” Pero parece claro por “No sé lo que dices”, de Mateo, que este evangelista no leyó a Marcos de ese modo. Según otros exegetas, Lucas entendió la primera negación marcana como un anacoluto, en el sentido de “No *lo* conozco ni entiendo lo que dices” y luego copió sólo la primera parte. Así como Mateo optó por simplificar la complicada declaración de Marcos, Lucas prefirió la sencillez de “no lo conozco”, que está en completa armonía con su manera de expresar la predicción que Jesús hizo a Pedro en 22,34: “El gallo no cantará hoy hasta que tres veces hayas negado *conocerme*”<sup>17</sup>. Lo más razonable es pensar que la frase de Marcos refleja la reiteración del habla corriente para hacer comprensible una cuestión: en la jerga del análisis gramatical, una hendíadis intensiva. Pero el lenguaje popular no debe ocultar el hecho de que Marcos es quizá el evangelista que realiza una progresión psicológica y teológica más cuidadosa al formular las respuestas de Pedro, yendo de una declarada falta de saber y entendimiento (núm. 7 en cuadro 3) a una negación simple (núm. 11), para pasar finalmente a una negación de Jesús acompañada de maldiciones y juramentos (núm. 15; véase ANÁLISIS).

## Segunda negación

Aunque con vistas a organizar la información puede parecer útil dividir el estudio de las negaciones de esta manera, los evangelios lo hacen sólo en grado diverso. La división más marcada se encuentra en Juan, donde la primera negación de Pedro está separada de la segunda y la tercera por las acciones (intermedias pero simultáneas) de Anás, quien interroga a Jesús y lo envía atado a Caifás. La continuidad se mantiene, sin embargo, repitiendo vocabulario de la primera negación al comienzo de la segunda: “Pero Simón Pedro estaba allí de pie y calentándose”. Entre los sinópticos, la expresión “tras un breve momento” establece en Lucas una separación en el tiempo entre la primera y segunda negaciones, mientras que Marcos

<sup>17</sup> Seguramente éste es un análisis más verosímil que el innecesario recurso de *BAA* 79-81, a la mala interpretación de un supuesto original arameo de Marcos, presuntamente echado a perder por los evangelistas posteriores.

y Mateo introducen una separación en el espacio. Pedro pasa en Marcos de la *aulē*, al patio exterior (*proaulion*: 14,68b), cambio de lugar que en cierto sentido pone término a la primera negación y que podría haber sido incluido en la sección anterior, como sugiere la numeración del versículo.

La sensación de final en esta parte de Marcos queda potenciada en algunos manuscritos de la tradición griega koiné (así como en la VL, la Vulgata y la Peshitta siríaca) con la adición de “y cantó un gallo”. Algunos autores abogan por la posibilidad de tal lectura (p. ej., Pesch, *Markus* II, 447), arguyendo que luego fue eliminada para armonizar Marcos con los otros evangelios. Más probable es que la “mejora” aportada al copiar el evangelio fuera en la otra dirección: como Mc 14,72 refiere que el gallo cantó por segunda vez, los escribas creyeron preciso mencionar una primera vez. La omisión (Vaticanus, Sinaiticus, AS<sup>m</sup>) es la lectura más “difícil” y debe ser preferida. No es ilógico que Marcos mencione el segundo canto del gallo sin hablar del primero, porque es el segundo el que cumple la predicción de Jesús. Mencionar un canto del gallo después del primero habría menoscabado la coherencia del relato: ¿no habría recordado ya a Pedro las palabras de Jesús?

Juan situó la primera de las negaciones a la puerta (*thyra*) de la *aulē*, mientras que los sinópticos coincidieron en localizarla en la *aulē* misma<sup>18</sup>. Hay más diversidad en lo tocante a la segunda negación. Lucas y Juan le asignan como escenario la *aulē*; Marcos, el *proaulion* (patio exterior) al que Pedro ha salido desde la *aulē*. Tanto Marcos como Lucas utilizan *exerchesthai* para la acción de salir, pero Marcos tiene un *exō* (“fuera”) adicional<sup>19</sup>. La omisión por Mateo de este adverbio obedece probablemente al deseo de evitar una tautología. Por lo que respecta a la arquitectura, en los artículos de Ramsay (“Denials”, 541) y Balagué (“Negaciones”, 79) ha habido un intento de armonizar los datos evangélicos. ¿Debemos imaginar un edificio rectangular con un acceso continuo que conducía desde el portal o entrada (*pylōn*) al patio exterior (*proaulion*) y luego, a través de la puerta (*thyra*) a la *aulē*, ya fuera ésta un patio o una sala del edificio? ¿O eran *pylōn*, *proaulion* y *thyra* nombres variantes del lugar de entrada a la *aulē*?<sup>20</sup> Con frecuencia, tales conjeturas están basadas en el improbable supuesto de que cada evangelio ha conservado recuerdos históricos exactos del lugar, en vez de una vaga tradición sobre una *aulē* y un acceso a ella.

Mucho más cerca de lo probable se encuentra la prosaica idea (*SPNM*, 201) de que Mateo prefiere *pylōn* por ser una palabra más común para designar el inusitado *proaulion* de Marcos (no presente en los LXX ni en ningún otro lugar del NT).

¿Por qué Marcos presenta a Pedro saliendo al *proaulion* para la segunda negación? Algunos estudiosos ven aquí huellas de un relato anterior en el que Pedro se marchaba después de una primera y única negación. A mi entender, no hay indicios que apoyen tal conjetura, como explicaré en el ANÁLISIS. Lo que hace ese movimiento es subrayar la debilidad de Pedro: éste trata de rehuir una ulterior confrontación que puede ser peligrosa, pero aún no está dispuesto a abandonar su no muy entusiástico intento de cumplir su petulante afirmación de que él no iba a ser como los otros discípulos, que se dispersarían como ovejas (Mc 14,27). Las objeciones a la lógica de la escena –p. ej., que Pedro ha salido fuera pero es acusado por la misma criada– no suelen tener en cuenta la sutileza de la descripción marcana. En la segunda negación, Marcos no dice que la criada mirase (atentamente) a Pedro ni que le hablase, como refirió en la primera negación. La mujer no está cerca de Pedro, en el *proaulion*, sino que lo ha visto a distancia y habla de él en voz alta a los presentes. Con su persistencia tenaz, ha frustrado el intento de Pedro de escapar a la atención. Mateo y Lucas optan por simplificar la descripción tomada de Marcos. El primero conserva al movimiento de Pedro; pero en el *pylōn* hay otras personas (“los que estaban allí”), y otra mujer, en presencia de Pedro, formula la acusación<sup>21</sup>. Así Mateo establece una mayor distinción entre las negaciones (similaramente a como procedió con respecto a la segunda visita de Jesús a sus discípulos dormidos en Getsemaní; cf. pp. 266-67, *supra*). Lucas evita la complicación de mover a Pedro de la *aulē* y presenta como acusador a otro hombre<sup>22</sup>. Al menos, tal explicación parece más probable que postular la utilización por Lucas de una tradición no-marcana atestiguada también en Juan, donde la segunda negación tiene lugar en la *aulē* (en el cuadro 3, hay una mayor similitud de Lucas con Marcos en núm. 9, y con Juan en núms. 8 y 11). Quizá la negación ante un hombre hace la posición de Pedro más comprometida legalmente.

En lo tocante a la negación de Pedro propiamente dicha (núm. 11), como la criada acusadora sigue estando para Marcos en la *aulē*, Pedro no

<sup>18</sup> Recordemos que los evangelistas podían diferir en su idea de la *aulē*.

<sup>19</sup> Ésta es la única vez que Marcos emplea la palabra *exō* en las negaciones. Mateo la tiene dos casos: la *aulē* de la primera negación está fuera, y Pedro va fuera después de la tercera negación; Juan la tiene sólo antes de la primera negación.

<sup>20</sup> En particular, Ramsay (“Denials”, 411) concibe la casa como un rectángulo con torres en las cuatro esquinas (*tetrapyrgeion*) y en uno de los lados una entrada constituida por un portal (*pylōn* o *proaulion*), con la puerta (*thyra*) al fondo.

<sup>21</sup> La posibilidad de otra criada bien pudiera haber sido sugerida por la descripción de la persona que acusa en la primera negación (14,66): “una de las criadas”. McEleney (“Peter’s”, 468, 471) ve esto como un ejemplo de la tendencia de Mateo a pluralizar detalles que Marcos presenta en singular.

<sup>22</sup> *Heteros* (“otro”) es cinco veces más frecuente en Lucas-Hechos que en los otros tres evangelios juntos.



responde a la mujer directamente. Sin embargo, pese al carácter repetitivo de la escena de la segunda negación en Marcos (“de nuevo” en 14,70a), la postura de Pedro se ha vuelto más reprochable: es descrito negando reiteradamente (tiempo imperfecto) la acusación de la mujer de que es “uno de ellos” (14,69), i. e., uno de los que estaban “con el Nazareno, ese Jesús”, como ha dicho antes en 14,67, una precisión explicitada en Mt 26,71. El Pedro marcano ya no responde evasivamente diciendo no entender: Jesús nombró a los Doce para que estuvieran *con él*, y primero entre ellos era Simón, a quien Jesús asignó el nombre de Pedro (Mc 3,14.16); y ahora el así honrado le estaba negando. El Pedro mateano refuerza la negación con un juramento y, en discurso directo, dice que ni siquiera conoce a Jesús<sup>23</sup>. (Nótese un contraste similar en Getsemaní [§11, *supra*] entre el Jesús de Marcos, que no tiene discurso directo en su segunda oración, y el Jesús de Mateo, cuya oración contiene discurso directo, en el que es desarrollada y matizada la primera oración.) Las palabras del Jesús lucano, “No (lo) soy [ouk eimi]”, además de negar la condición de discípulo, forman por anticipación un interesante contraste con las que Jesús pronunciará (22,70) ante los jefes de los sacerdotes en relación con su condición de Hijo de Dios: “Vosotros mismos decís que yo soy [eimi]”. Ya he señalado un contraste similar en Juan: mientras que ha empleado “No (lo) soy [ouk eimi]” para la primera negación de Pedro, y ahora para la segunda, en 18,5 dijo Jesús a los que con Judas habían llegado su busca: “Yo soy [eimi]”. Las palabras de Lucas y Juan muestran a los lectores que la conducta de Pedro es lo opuesto a la de Jesús.

### Tercera negación

A diferencia de la segunda negación, en la tercera no hay cambio de lugar que presente dificultad de interpretación. Pero los tres sinópticos hablan de un tiempo intermedio (núm. 12 en cuadro 3), que en Lucas llega a ser “como una hora”<sup>24</sup>. Una vez más varían las descripciones de la persona que acusa o interroga a Pedro (núm. 13). Juan especifica: uno de los sirvientes del sumo sacerdote, pariente de aquel al que Pedro había cortado la oreja. (Esta identificación tiene la función de vincular las negaciones a una anterior escena petrina de Juan; los sinópticos obtendrán el mismo re-

<sup>23</sup> Las tres veces, el Pedro mateano emplea en griego una misma expresión para negar: *ouk oida*, “no sé” o “no conozco”.

<sup>24</sup> *Hosei* (“como, alrededor de”) se encuentra quince veces en Lucas-Hechos, frente a tan sólo cuatro en los otros evangelios. La “hora” contribuye a llenar el espacio de la noche dejado vacante al trasladar Lucas material de Marcos a la mañana.

sultado al presentar a Pedro recordando la predicción de Jesús [núm. 17].) Marcos llama a los que acusan a Jesús *parestōtes*, los presentes, mientras que en Mateo son los *estōtes*, los que allí estaban. Ambos parecen transmitir la imagen de un grupo de individuos que se hallaban en el *proaulion* o *pylōn*, similar a los presentados dentro de la *aulē*<sup>25</sup>. Gerhardson (“Confession”, 52) observa que la gradación a una audiencia plural en la tercera negación de Marcos/Mateo hace que ésta pase a ser más pública y, en consecuencia, más grave desde el punto de vista legal.

En los sinópticos, la tercera acusación (núm. 14) indica que Pedro era fácilmente distinguible como galileo, y los acusadores mateanos especifican que lo delataba el habla. (En realidad, Pedro ha hablado poco hasta ahora; pero estamos ante unos ágiles relatos hechos a base de trazos sueltos, y no debemos reparar en minucias ni tampoco suponer que necesariamente Pedro dijo más de lo recogido por los evangelistas.) Es muy probable que Mateo tan sólo quisiera decir que Pedro, como Jesús, tenía el acento regional característico de Galilea<sup>26</sup>. La acusación al Pedro lucano está formulada en tales términos que él tendría que haber negado “en verdad” que estaba con (*meta*) Jesús, dándose la ironía de que en 22,33 Pedro había insistido: “Señor, estoy dispuesto a ir contigo [*meta*] a la cárcel y a la muerte”.

Digna de ser subrayada es la respuesta de Pedro en Marcos y Mateo (núm. 15 en cuadro 3), porque contiene dos verbos que intensifican la negación: él empieza por “maldecir” (respectivamente, *anathematizein* y *kathanathematizein*<sup>27</sup>) y “jurar” (respectivamente, *omnynai* y *omnyein*<sup>28</sup>). El

<sup>25</sup> De hecho, sin la menor base en el texto, algunos intérpretes devuelven la tercera negación de Marcos/Mateo a la *aulē*, donde tiene lugar en Lucas y Juan. Tal movimiento destruiría el progresivo distanciamiento de Jesús por parte de Pedro, que cada vez avanza más hacia fuera. En Marcos/Mateo, éste es un motivo importante, desarrollado a lo largo de las negaciones.

<sup>26</sup> Rothenaicher (“Zu Mk”) rechaza con razón la tesis de Holtzmeister de que Marcos cambió la frase de Mateo “tu habla te delata” a “eres galileo” porque el público romano no habría entendido que el acento galileo de Pedro podía ser diferente del de la zona de Jerusalén. ¡Como si en la Península itálica los romanos no hubieran tenido ocasión de experimentar diferencias dialectales! Por el contrario, el cambio lo realizó Mateo para explicitar pedagógicamente lo que Marcos había dejado sólo implícito. El texto “occidental” de Mt 26,73 (código Bezae, VL, AS<sup>m</sup>) relaciona claramente la dición de Pedro con la de Jesús: “Tu habla es similar”. J. C. James (*Exp Tim* 19 [1907-8] 524) y otros han tratado de identificar tal peculiaridad galilea como una tendencia a apagar las guturales semíticas (convirtiendo, p. ej. una *ayn* en *alef*). Como está atestiguado en *b. Erub.* 53b.

<sup>27</sup> Merkel (“Peter’s”, 66) sostiene que estos dos verbos no difieren apenas en cuanto al significado.

<sup>28</sup> *Omnynai* representa un uso más clásico, y *omnyein* (que aparece también en manuscritos koiné de Marcos) es más popular.

segundo verbo es claro: la negación ha alcanzado tal punto de intensidad que Pedro está dispuesto a declarar bajo juramento que no conoce a Jesús. (En Mateo esto tiene la gravedad añadida de ir contra el mandato de Jesús de no jurar [5,34].) El primer verbo, sin embargo, necesita ser aclarado. Algunos intérpretes ven en “maldecir y jurar” una hendíadís, en cuyo caso no se trataría más que de una declaración jurada. Pero Mt 26,72 ya ha presentado a Pedro negando con juramento; por eso, probablemente, la adición aquí de “maldecir” se refiere a otra acción. ¿Qué acción separada puede designar en este caso *anathematizein*? Este verbo, normalmente transitivo, significa poner a alguien bajo una maldición o ligarlo con un juramento que, de ser roto, le acarree una maldición. En Hch 23,12.14.21 tiene como complemento un pronombre reflexivo: “Los judíos se comprometieron bajo juramento”. En Mc 14,71 el maldecir de Pedro no pasa a ningún complemento directo, ni reflexivo ni de otro tipo (el único caso bíblico de tal construcción); pero es muy dudoso que deba entenderse como intransitivo y, por tanto, como renegar o como “comprometerse con juramento bajo pena de maldición” (RSV: “invocar una maldición sobre sí”)<sup>29</sup>. Aún más dudosa es la afirmación (SPNM, 206, citando a Schlatter) de que *katathematizein* de Mateo puede intensificar la fuerza intransitiva: clamar maldiciones [sobre uno mismo]. Lampe, Gehardsson, Menestrina, Merkel y Seitz se cuentan entre los muchos especialistas que sostienen que “maldecir” debe entenderse como transitivo, con Jesús como complemento directo sobrentendido: Pedro maldijo a Jesús y juró que no tenía una relación personal con él<sup>30</sup>. La importancia de esta interpretación será discutida en el análisis. Dada la dureza de la descripción que ofrece aquí Marcos, no es sorprendente que Lucas la modifique en su referencia de la tercera negación (las negaciones lucanas no presentan una gradación ascendente).

## Canto del gallo

Los evangelios coinciden en referir que, tras la tercera negación de Pedro, “inmediatamente cantó un gallo” (si bien Lucas expresa la inmediatez con una de sus palabras preferidas: *parachrēma*, “en aquel momento”; cf. núm. 16 en cuadro 3). Sólo Marcos (14,72) dice que esto sucedía “por

<sup>29</sup> En el debate, algunos recurren a una variante de la acción de Pedro, descrita en un evangelio apócrifo judío: “Negó y juró y maldijo [*katarasthai*]. A menudo, esta referencia es atribuida al *Evangelio de los Hebreos* (16), y con el verbo “maldecir” como transitivo (JANT 7). Pero *HSNTA I*, 149 (ed. rev., I, 162) la relaciona con el *Evangelio de los Nazarenos* (19) y la traduce juzgando el verbo como intransitivo.

<sup>30</sup> El oscuro texto de Did 16,5 parece referirse a Jesús como “el maldecido” (*to kathathema*).

segunda vez”. Antes, al examinar el final de la primera negación, que constituye una transición a la segunda (Mc 14,68b: véase la frase entre corchetes en la traducción), mencioné que algunos escribas añadieron allí un (primer) canto del gallo con el fin de explicar la presencia de este segundo. Se ha opinado a veces que la referencia al canto del gallo de 14,68b no sólo era original, sino la única de Marcos, y que copistas posteriores, para armonizar Marcos con los otros evangelios, añadieron después de la tercera negación un canto del gallo, que, lógicamente, tenía que ser el segundo<sup>31</sup>. Luego está el hecho de que, en algunos manuscritos, los escribas omitieron “por segunda vez”, precisamente para armonizar Marcos con los demás evangelios, que no tienen esta expresión, y también, seguramente, porque no había en Marcos un primer canto del gallo, como sucede ahora. En otras palabras, aquellos copistas eliminaron tal expresión marcana por la misma razón por la que Mateo y Lucas lo habían hecho antes: no le encontraban sentido<sup>32</sup>. Como señalé en pp. 188-89, *supra*, al tratar sobre la predicción de las negaciones, podría tratarse de una especificación temporal como “ya próxima la aurora”, puesto que el segundo canto del gallo era relacionado con la llegada del amanecer<sup>33</sup>.

Aparte la dificultad derivada de esa peculiaridad marcana, la referencia al canto del gallo crea algunos otros problemas. ¿Se refieren los evangelistas a un verdadero canto del gallo, o simplemente a un tiempo determinado de la noche? ¿Había gallos en Jerusalén? Y, en caso afirmativo, ¿a qué hora solían cantar?

Mayo (“St. Peter’s”, 367-70) es un buen representante de quienes sostienen la tesis de que los evangelistas en general, o Marcos en particular, o

<sup>31</sup> Hay otra tesis, la de Wenham (“How Many”), de que la interpolación del primer canto del gallo en 14,68b indujo a interpolar “por segunda vez” aquí. El artículo de Wenham es útil para ver las variantes, pero no estoy de acuerdo con su idea de que “por segunda vez” sea una interpolación.

<sup>32</sup> Me parece muy improbable la idea de G. Murray (“Saint”) de que Marcos se sirvió de Mateo y Lucas. Extrañamente incapaz de explicar por qué Mateo y Lucas omitieron “por segunda vez” si estaban utilizando Marcos (aunque, a mi juicio, debieron de considerar la expresión una complicación innecesaria como hicieron los copistas), Murray no ofrece razón por la que Marcos habría añadido “por segunda vez” si dependió de Mateo y Lucas, ninguno de los cuales tiene esa especificación. Además, no hay razón para pensar que se sirviese por completo de Lucas para las negaciones, habida cuenta de que el único detalle compartido por Marcos y Lucas que está ausente de Mateo es la descripción de Pedro “a la lumbre” (núm. 4 en cuadro 3). A mi juicio, este pasaje representa otro ejemplo de improbabilidad de la hipótesis de Griesbach.

<sup>33</sup> Desdénso de los trabajos de Wenham por no haber utilizado en ellos fuentes judías, Derret (“Reason”) recurre a referencias judías *de 500 a 1000 años después* del tiempo de Jesús para argüir que los malos espíritus se movían por la noche hasta el segundo canto del gallo (!).

acaso la tradición premarcana, se referían no al canto del ave doméstica al salir del sueño sino a la tercera vigilia según la cuenta romana (desde las doce de la noche a las tres de la mañana) llamada “canto del gallo” (*gallincinium*, *alektōprohonia*). Más específicamente, en esta tesis el canto del gallo es identificado como el toque de la trompeta curva o cuerno que marcaba el final de la vigilia. Y más específicamente todavía, los dos cantos del gallo marcanos han sido identificados con los toques del comienzo y del final (Balagué, “Negaciones”, 80). Es un hecho que por aquella época, en Jerusalén, las cuatro vigiliat (*phylakē*) de la noche, que reflejaban la disciplina militar romana, se habían convertido en un modo normal de contar el tiempo, probablemente más habitual que la antigua división hebrea de la noche en tres vigiliat<sup>34</sup>. En la Misná (*Yom*. 1,8) son cuatro las que se enumeran. Cada una de las cuatro vigiliat romanas duraba tres horas: *opse*, “la hora tardía” (18.00-21.00 h); *mesonyktion*, “medianoche” (21.00-24.00 h); *alektōrophonia*, “canto del gallo” (0.00-3.00 h); *prōi*, “madrugada” (3.00-6.00 h). Las cuatro vigiliat son mencionadas en Mc 13,35. Pero *nada* indica que los evangelistas pensaran aquí en ese espacio fijo de tiempo. La abstracta designación temporal *alektōrophonia* no figura en el NT, salvo que se acepten los incompletos casos de Mt 26,35.75, señalados por Zuntz (cf. p. 188, *supra*); y, en tal contexto, la palabra puede hacer referencia al canto del ave. Además, todos los evangelistas coinciden en hablar de un gallo que canta; la falta del artículo determinado sugiere que si la referencia original era a la vigilia del canto del gallo, ninguno de ellos supo interpretarla.

Aceptando la probabilidad de que los evangelios se refiriesen al canto de un gallo, debemos preguntarnos si existían aves de esta clase en Jerusalén. La Misná (*B.Q.* 7,7) prohíbe la cría de aves de corral en Jerusalén, y a los sacerdotes no les permite criarlas en ninguna parte de Israel. (Recordemos que el canto del gallo evangélico se oye en la *aulē* del sumo sacerdote o en un lugar adyacente a ella.) No se puede estar seguro, sin embargo, de que esta ley recogida en una obra de la última parte del siglo II d. C. estuviera vigente en vida de Jesús, ni aun de que fuera cumplida rigurosamente en tiempo alguno (véase *JJTJ* 47-48<sup>44</sup>). El Talmud jerosolimitano (*Erub.* 10,1) da por supuesta la presencia de gallos en Jerusalén, y Krauss (“Défense”, 28-25) se pregunta si la restricción no afectaba exclusivamente al área del templo. Las referencias a gallos en el AT son discutibles<sup>35</sup>: la de Prov 30,31 podría aludir a cualquier ave; la de Job 38,36 probablemente

es a un gallo. En un contexto helenístico, *III Mac* 5,23 habla de gallos que cantan por la mañana. Una *baraita* (tradición antigua) de *b. Ber* 60b declara que Dios dio “al gallo entendimiento para distinguir entre día y noche”, y *b. Yom* 21a imagina que los malos espíritus rondan de noche hasta que el gallo canta. Ninguno de estos testimonios guarda una relación particular con la Jerusalén de tiempos de Jesús. Quizá lo más que podemos decir es que los evangelistas, que estaban cerca de las costumbres de la época (y Juan parece conservar alguna información detallada y precisa sobre Jerusalén) no tuvieron inconveniente en referir la audición del canto de un gallo.

¿Cuándo cantaban los gallos normalmente en esa estación del año? Resulta cómico imaginar a un erudito de nuestro siglo en vela en Jerusalén para oír a los gallos cantar. ¡Pues se ha hecho! Lattey (“Note”) dice que el canto llega con la primera luz, y refiere la experiencia de M. J. Lagrange, quien el canto más temprano del gallo en abril lo oyó a las 2.30 h, si bien la mayor parte de estos sonidos se produjeron entre las 3.00 y las 5.00 h. Kosmala (“Time”) señala que sobre la regularidad del canto del gallo hay testimonios de la antigüedad, en los que se habla de tres cantos nocturnos distintos a lo largo del año en Palestina (sobre las 00.30, 1.30 y 2.30 h), con el segundo como tradicionalmente más importante). W. M. Ramsay (*ExpTim* 28 [1916-17] 280) sitúa el canto del gallo entre las 2.00 y las 5.15 h. A pesar de todo esto, bien puede estar en lo cierto Cicerón (*De divinatione* 2.26.56): “¿Hay alguna hora, del día o de la noche, en que no canten los gallos?” Los evangelistas imaginan que el canto se oyó a altas horas de la noche, antes del amanecer, y no es posible inferir nada más preciso.

## Reacción de Pedro

Todos los evangelios relacionan el canto del gallo con la tercera negación de Pedro. Ello deja percibir el deseo de los evangelistas de impresionar a los lectores con el exacto cumplimiento de la profecía de Jesús sobre la triple negación antes del canto del gallo; una profecía que en los sinópticos recuerda Pedro casi palabra por palabra<sup>36</sup>. El verbo griego para “recordar” es distinto en cada sinóptico. Por lo que respecta a la descripción de lo recordado, es más ágil en Mateo y Lucas que en Marcos (14,72): “Pe-

<sup>34</sup> Sobre las vigiliat nocturnas, cf. Ex 14,24; Jue 7,19; Lam 2,19; Mt 24,43, y Lc 12,38.

<sup>35</sup> Cf. Brunet, “Et aussitôt”; Fitzmyer, *Luke* II, 1427.

<sup>36</sup> Cuando en el cuarto evangelio se cumple algo que ha sido anunciado anteriormente, Juan suele señalar ese cumplimiento (en el RP: Jn 18,9.14.32; 19,39). Por eso es extraño que en el presente pasaje deje que sea el lector quien recuerde que Jesús predijo las negaciones de Pedro.

dro recordó la palabra como se la había dicho Jesús". J. N. Birdsall (*NovT* 2 [1957-58] 272-75) explica que *hōs* ("como") se puede usar en construcciones como la de Marcos cuando tiene más que ver con el objeto de referencia que con la simple existencia del antecedente. Indicaría que Pedro recordó no sólo las palabras de la predicción sino también el más cálido contexto de la última cena, del que estuvo precedida.

Dado el énfasis de los evangelios sinópticos en el recuerdo de la profecía de Jesús, ¿cómo veían sus autores el estado de ánimo de Pedro al final de las negaciones? Los tres emplean el verbo *klaiein* (Marcos: pret. imp.; Mateo y Lucas: aoristo, más *pikrōs*, "amargamente"). En casi la mitad de sus otras veintiuna apariciones en los evangelios, el verbo hace referencia a llorar por los muertos, por lo cual parece haberse producido aquí una fuerte reacción emocional (LaVerdiere, "Peter"). Tanto es así que la lamentación se encuentra desarrollada imaginativamente en los *Hechos de Pedro* (Vercelli) 7,20: "Lamenté y lloré amargamente la debilidad de mi fe, porque fui engañado por el diablo y no tuve presente la palabra del Señor".

La imagen de Pedro yendo fuera y llorando amargamente en Mateo y Lucas sugiere un hombre vencido por el remordimiento y ya lejos de toda posibilidad de cumplir su promesa: "Señor, estoy dispuesto a ir contigo a la cárcel y a la muerte" (Lc 22,33) o "Aunque me sea necesario *morir* contigo, no te negaré" (Mt 26,35). Ha sido la predicción de Jesús, no la promesa de Pedro, la que ha resultado cierta. Ahora, todo lo que Pedro puede esperar es que también se cumplan los otros anuncios de Jesús: <sup>31</sup>"Simón, Simón... yo he rogado por ti para que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando te hayas vuelto [*epistrephēin*], confirma a tus hermanos" (Lc 22,31-32) y "Después de mi resurrección iré delante de vosotros a Galilea" (Mt 26,32). Tratar la acción de Pedro en Mateo y Lucas como una muestra de angustia por la pérdida de toda esperanza revela una visión sólo parcial de esos evangelios. Tanto Mt 12,32 como Lc 12,10 han prometido la posibilidad de perdón aun cuando se haya hablado contra el Hijo del hombre. Más adelante, en Mt 28,16 y en Lc 24,34, se dará testimonio de que Pedro (en Mateo como uno de "los Once") pudo ver a Jesús resucitado.

Antes de que Pedro salga de la *aulē*, hay una escena exclusivamente lucana en la que "el Señor" [Lucas tiende a emplear este título], "habiéndose vuelto [*strephein*], miró a Pedro" (22,61), tras haber presenciado las negaciones, como cabe deducir. Es esta acción, no el canto del gallo, lo que principalmente lleva a Pedro a recordar "la palabra del Señor". ¿Debemos pensar que, viendo a Jesús volverse, el Pedro lucano recordó también la profecía de que en el futuro él "se volvería", entonces con fuerza, no con

debilidad como ahora?<sup>37</sup> Según Mc 14,66, Jesús estaba en una planta alta de la casa del sumo sacerdote, mientras que Pedro se encontraba abajo, en la *aulē*; por eso, un intento artístico de armonizar Marcos con Lucas ha consistido en imaginar que Jesús se volvió a mirar desde una ventana de esa planta y captó los ojos de Pedro en el patio (cf. Schweizer, *Luke*, 347). Como veremos en el análisis, lo más probable es que estemos ante un cambio deliberado: Lucas ha situado a Jesús con Pedro en la *aulē* para mostrar el constante cuidado que el maestro tiene de su discípulo en este momento en que ha sido tentado por Satanás (22,31).

Juan diverge de los otros evangelios al final de la tercera negación, no sólo no refiriendo el recuerdo de la predicción de Jesús, sino también no mencionando el llanto de Pedro. Funcionalmente, esta última omisión será compensada en Jn 21,15-17, donde la triple pregunta de Jesús a Pedro sobre si lo ama entristece al discípulo antes de serle asignado a éste un favorable cometido para después de la resurrección.

Todavía no hemos examinado la descripción marcana de la reacción de Pedro tras recordar la predicción de las negaciones. Su misma oscuridad, que será el argumento del párrafo siguiente, ayuda a explicar por qué ni Mateo ni Lucas la encontraron adecuada para copiarla (cf. últimas líneas de núm. 17 en cuadro 3). Ahora bien, ¿cómo es que ambos evangelistas la modificaron exactamente con las mismas palabras: "Y habiendo ido fuera, lloró amargamente", cuando, según la teoría de su dependencia de Marcos, ni Mateo ni Lucas conocían el trabajo del otro? Una solución para esta desconcertante "coincidencia menor" se basa en el hecho de que Lc 22,62 (y, por tanto, esta frase) falta en un manuscrito griego de minúsculas (0171) del siglo IX y también en algunos de la VL. Se ha supuesto que, al copiar Lucas, escribas posteriores tomaron esa frase de Mateo, por lo cual pasó a figurar en la mayor parte de los manuscritos del tercer evangelio. Es más probable, sin embargo, que, como opina Soards (*Pasion*, 102), en un relato popular como éste, seguramente narrado con mucha frecuencia, es muy posible que ambos evangelistas, aun habiéndose servido de Marcos, estuvieran influidos por la tradición oral, y que en esa tradición hubiera quedado ya fija una frase tan emotiva. (*Pikrōs*, "amargamente", no es una palabra característica de Mateo ni de Lucas.)

Un famoso problema en Marcos es la descripción de la reacción de Pedro con que termina Mc 14,72: *kai epibalōn, eklaien*: "Y..., lloraba". El tiempo imperfecto de *eklaien* puede ser traducido incoativamente (cf. ao-

<sup>37</sup> En Lucas-Hechos, *strephein* ("volverse") aparece diez veces, a menudo en sentido teológico.

risto, *BDF* 331): “empezó a llorar”; pero el sentido de *epibalōn* nunca ha quedado totalmente claro. Es el aoristo de *epiballein*, “lanzar, arrojar; romper (las olas); poner a/sobre”, que puede ser transitivo o intransitivo. Para dar sentido a este verbo en conexión con la oración principal de la frase sobre el llanto de Pedro, ha sido necesario complementarlo imaginativamente. Aunque la lógica de esa complementación es casi siempre muy dudosa, he aquí las propuestas:

- a) habiendo(se) lanzado, i. e., quebrado anímicamente (*RSV*).
- b) habiendo(se) lanzado (al suelo)<sup>38</sup>.
- c) habiendo(se) lanzado (fuera); esta interpretación encuentra apoyo en “habiendo ido fuera”, de Mateo y Lucas, y es la preferida de T. Beza.
- d) habiendo(se) lanzado, i. e., empezó (a llorar); rompió (en llanto)<sup>39</sup>. Es una interpretación mencionada por Teofilacto y favorecida por Lutero. Quizá se refleja en la lectura “occidental” de Mc 14,72: “Empezó [*ēr̄xato*] a llorar”; pero esto podría representar simplemente una interpretación incoativa de *eklaien*, como he señalado antes<sup>40</sup>. Véase también *BDF* 308.
- e) habiendo lanzado (su mente a ello), i. e., a pensar en la predicción de Jesús<sup>41</sup>). Ésta es la lectura de la *KJV* y de *RV*.
- f) habiendo lanzado (sus ojos), i. e., sobre Jesús. Esto podría acercar Marcos a Lucas, pero hay que recordar que Mc 14,66 separa a Jesús de Pedro por una distribución arriba/abajo.
- g) habiendo lanzado (de vuelta), i. e., replicado. Se señala este uso en Polibio (*Historias* 1.80.1; 22.3.8).
- h) habiendo(se) echado (una prenda), p. ej., “y cubriéndose la cabeza” (Teofilacto), quizá para disfrazarse (cobardía) o para ocultar la cara (vergüenza).

<sup>38</sup> Véase C. H. Turner, *The Gospel According to St. Mark* (Londres: SPCK, 1928) 74.

<sup>39</sup> En artículos sobre Mc 14,72, en *ExpTim* y *Biblica*, Lee cita ejemplos de Diógenes Laercio y Ateneo; cf. también papiro Tebtunis 1.50.12.

<sup>40</sup> Esta solución más sencilla podría hacer innecesaria la de F. Bussby (*BJRL* 21 [1937] 274-74), quien postula una mala interpretación basada en la lectura aramea *šd'šdy* (“echar”), cuando lo correcto habría sido leer *šr'šry*, que en siríaco significa “empezar”.

<sup>41</sup> J. M. Danson (*ExpTim* 19 [1907-8] 307-8) cita ejemplos clásicos en apoyo de esta propuesta.

- i) habiendo lanzado (sobre sí los puños), i. e., el gesto de golpearse el pecho (Boomershine, “Peter’s”, 59).

Gnilka (*Markus* II, 294) opina que sólo son probables d) y e) o, lo que es lo mismo, los sentidos de empezar y pensar; pero yo los encuentro tautológicos (especialmente si *eklaien* es incoativo). Con no pocas dudas he elegido c). En cualquier caso, ésta es una más de las numerosas expresiones muy oscuras del RP marcano (cf. APÉNDICE III, A).

## ANÁLISIS

### A. Los relatos evangélicos y la tradición

Quizá en ningún otro punto del relato de la pasión coinciden tanto los evangelios en el sentido general de la narración como en las negaciones de Pedro. Un examen del cuadro ofrecido al principio del COMENTARIO muestra que los detalles menores varían considerablemente (quién acusó/preguntó a Pedro, con qué palabras, dónde, y cómo respondió él<sup>42</sup>); pero en dieciséis de los diecisiete puntos de comparación allí expuestos hay compatibilidad en la secuencia. Incluso en detalles se ciñe Mateo a Marcos, por lo cual no hay razón para atribuir a Mateo el uso de una fuente independiente. Especialistas relevantes (Bultmann, Catchpole, Dodd, Grundmann, G. Klein, Rengstorf) opinan que Lucas difiere tan significativamente de Marcos en las negaciones que cabe pensar en la dependencia lucana de una fuente independiente. Sin embargo, un mayor número de estudiosos, entre los que se cuentan Finegan, Fitzmyer, Linnemann, Schneider y Soards) creen que Lucas deriva de Marcos. Taylor (*Passion*, 77-78), cuyo juicio suele inclinarse decididamente por la independencia de Lucas, en este caso señala que alrededor del cincuenta por ciento de las palabras lucanas se encuentran en Marcos diseminadas por el relato. Entiende que “la fuente de Lucas es manifiestamente Marcos” y que las variaciones encuentran una adecuada explicación en inferencias del texto marcano. Por lo general, las diferencias menores de vocabulario pueden atribuirse a preferencias estilísticas de Lucas (Fitzmyer, *Luke* II, 1457). Soards (*Passion*, 77) tiene razón al argumentar, frente a Perry y Osty, que en el relato de las negaciones está Lucas más cerca de Marcos que de Juan.

<sup>42</sup> Los detalles varían tanto que determinados armonizadores, tratando de preservar la exactitud histórica de los distintos evangelios, a veces han postulado seis negaciones, ¡e incluso nueve (tres grupos de tres)!

Como he dejado dicho en el COMENTARIO, también yo opino que Lucas se sirvió de Marcos en esta escena, y no veo necesidad de postular una fuente independiente<sup>43</sup>.

Sólo Juan brinda la posibilidad de un relato de las negaciones independiente de Marcos. Para N. Perrin y otros que sostienen el origen marcano del RP, la conclusión lógica es que Juan depende de Marcos también en este caso. Fortna ("Jesús") ha estudiado las negaciones suponiendo que, aunque Perrin sobrevalora los elementos de juicio para postular la utilización por Juan de la composición marcana del proceso en el sanedrín, el estudio que Donahue ha realizado de esa escena (y que es la base de la tesis de Perrin) ha mostrado la presencia de elementos marcanos. (Véase 19, *supra*, donde expresé desacuerdo con aspectos del enfoque de Donahue, por lo cual yo tendría más motivo que Fortna para rechazar la tesis de Perrin.) Aun con esa concesión, Fortna ("Jesús", 381) se manifiesta convencido de la independencia de Juan en esta escena<sup>44</sup>, al igual que Boismard y Schneider.

Una razón importante para pensar en la dependencia de Juan con respecto a Marcos es que ambos presentan como eventos sincrónicos las negaciones de Pedro y el interrogatorio judío de Jesús. Permítaseme repetir, sin embargo, el argumento que echa por tierra ese otro. En la tradición eran referencias fijas que Jesús fue entregado (a sus captores) de noche (1 Cor 11,23) y crucificado públicamente (Gál 3,1) y, por tanto, de día. Cualquier interrogatorio de Jesús en este espacio de tiempo anterior a su entrega a Pilato tenía que acontecer en horas nocturnas después del arresto o a primera hora de la mañana del día de la crucifixión: los dos momentos en que lo encontramos en los distintos evangelios. Si había una tradición de que en conexión con el arresto todos los discípulos fallaron a Jesús y que, en particular, Pedro negó conocerlo o ser discípulo suyo, te-

<sup>43</sup> Véase la cuidadosa argumentación de Linnemann (*Studien*, 97-101) sobre esto. No había estudiado yo la cuestión en detalle cuando, en un comentario hecho de paso, favorecí la posición contraria en *BGF* II, 837. Como he mencionado antes, en el comentario sobre Mt 26,75 y Lc 22,62, creo que la memoria oral de la tradición preevangélica subsistió incluso después del relato de Marcos, y que esa memoria explica las "coincidencias menores" entre Mateo y Lucas en "Y habiendo ido fuera, lloró amargamente".

<sup>44</sup> El argumento de Fortna es complejo, dado que este autor cree poder reconstruir la fuente griega de Juan y demostrar que es independiente de Marcos. Yo dudo mucho que la fuente de Juan o la de Marcos pueda ser reconstruida con exactitud, por lo cual prefiero comparar los evangelios tal como han llegado hasta nosotros. Rechazo sobre todo el uso del texto de Jn 18,15-27 según AS<sup>m</sup>: este manuscrito deja percibir un intento temprano de mejorar el orden joánico, y lo que atestigüa es la habilidad del copista, no el orden original de Juan. Véase p. 497, *supra*.

nía que suceder de noche, cuando se produjo el arresto o poco después (un tiempo todavía más necesario si el canto del gallo entraba en la escena de las negaciones). En consecuencia, los evangelios que situaban el interrogatorio de noche no tenían otra opción que interconectarlo de algún modo con las negaciones de Pedro. (En un evangelio donde el interrogatorio se desarrollase por la mañana temprano, las negaciones debían tener lugar antes, y esto es precisamente lo que sucede en Lucas<sup>45</sup>.) Vemos, por tanto, que el *hecho* de la correlación entre el interrogatorio judío y las negaciones de Pedro no revela de dónde tomó un evangelista la referencia detallada de cada escena; sí podría revelarlo, en cambio, el *modo* de la correlación. Pero la forma de correlación joánica (una negación primero, dos después) es diferente de la marcana, al igual que el interrogatorio judío narrado por Juan difiere del narrado por Marcos; de lo cual resulta que la estructura de la escena no constituye un claro indicio de dependencia de Juan con respecto a Marcos<sup>46</sup>.

¿Y en cuanto a los detalles? Marcos y Juan coinciden describir a un Pedro que sigue a Jesús después del arresto y que luego, en el escenario de la *aulē* del sumo sacerdote, donde se ha encendido un fuego, lo niega tres veces antes del canto de un gallo, la primera al ser acusado o preguntado por una criada. Todos éstos son detalles básicos que fácilmente se podrían atribuir a un simple relato preevangélico<sup>47</sup>. Pero luego los dos evangelios divergen considerablemente en el modo de combinar tales detalles (una divergencia mayor que la de Mateo o Lucas con respecto a Marcos). Juan sitúa

<sup>45</sup> El orden en el cap. 14 de Marcos es: proceso en el sanedrín, escarnio, negaciones; y en el cap 22 de Lucas: negaciones, escarnio, interrogatorio en el sanedrín. La colocación del escarnio antes del interrogatorio por las autoridades judías concuerda con la secuencia del sufrimiento anterior al rechazo por los dirigentes judíos en la predicación de Jesús de Lc 9,22. También en las historias de mártires —las cuales son importantes para Lucas— se narra primero el maltrato para que la confesión quede revestida de una mayor nobleza (2 Mac 7,1-12; *IV Mac* 6,3-30; 8,12ss).

<sup>46</sup> Dewey ("Peter's Denial"), sin embargo, opina que el hecho de que Marcos y Juan entrelacen las negaciones con un interrogatorio por el sumo sacerdote muestra que Juan depende de Marcos: por lo visto, no le importan las diferencias en el entrelazado ni en la correlación. Sus otros argumentos no dejan un margen a la posibilidad de que, independientemente el uno del otro, Marcos y Juan utilizaran una forma anterior del relato. La principal objeción de Dewey contra la independencia joánica de Marcos es que ambos evangelios emplean dos veces "calentándose", con el segundo caso como parte de la repetición cuando el evangelista retoma el relato de las negaciones (Mc 14,54.67; Jn 18,18.25). Pero reanudar un relato apoyándose en lenguaje empleado en la última referencia es una técnica corriente.

<sup>47</sup> Fortna ("Jesus", 378) tiene razón en negar que el esquema ternario y el canto del gallo se deban a redacción *marcana*, atribución que en su análisis hace Dewey ("Peter's Curse", 100-2). Cf. *infra*.

la primera negación fuera, antes de que Pedro entre en la *aulē*, y la segunda y la tercera cuando ya está dentro, al calor de las brasas; Marcos, en cambio, sitúa la primera negación dentro de la *aulē*, y la segunda y tercera fuera de ella y con Pedro alejado del fuego. Exceptuados términos clave como *aulē*, *paidiskē* (“criada”), “gallo”, “calentándose” y “negar”, no hay una verdadera coincidencia de vocabulario. Cuesta descubrir en Juan alguno de los rasgos claramente marcanos, por lo cual no encuentro razón convincente para pensar que se sirvió de Marcos para su relato<sup>48</sup>. Más verosímil es la teoría de que Juan, como Marcos, tomó su relato de una tradición anterior, no necesariamente la misma forma preevangélica de la tradición, sino una que tenía los detalles básicos que he señalado al comienzo de este párrafo. Cada evangelista habría hecho ajustes en la respectiva forma preevangélica.

Debemos considerar ahora la cuestión de *una o tres negaciones*. En §11 A2 vimos que, según K. G. Kuhn, la escena marcana de Getsemaní representa una combinación de dos fuentes paralelas, y que sólo a través de esa combinación surgieron allí las *tres* visitas de Jesús a sus discípulos dormidos. Similarmente, aquí hay quien sostiene la teoría de que había una sola negación en el núcleo de lo llegado hasta Marcos, y que en la forma marcana del relato aparecieron tres negaciones sólo mediante combinación o redacción. Por ejemplo, Masson (“Renieement”, 28-29) cree que Marcos combinó tradiciones separadas paralelas, representadas por 14,66-68 y 14,69-72. En el último versículo de la primera, Pedro iba fuera y un gallo cantaba; en la segunda (que antes de ser modificada por Marcos tenía como escenario la *aulē*), la conclusión también hablaba del canto de un gallo y presentaba a Pedro yendo fuera<sup>49</sup>. Otros especialistas, como Dewey, creen que Marcos recibió de la tradición el relato de una negación sola y él lo reelaboró de modo que tuviera tres. Obviamente, la afirmación de que la versión de Juan puede ser independiente de Marcos va a contrape-lo de estos enfoques; pero discutamos la cuestión más en detalle.

Cabe diferenciar dos posibilidades. La *primera* consiste en que la formulación más temprana de la tradición dijera simplemente que Pedro negó a Jesús, y que más tarde, por influencia de la predicción de Jesús, que generalizando había mencionado reiteradas negaciones, evolucionase hacia las

<sup>48</sup> No se puede *refutar* una teoría sobre dependencia de Juan con respecto a Marcos que atribuya a Juan libertad en la reelaboración o una adición importante de material no-marcano; aquí, la cuestión es de probabilidad y de práctica joánica en general.

<sup>49</sup> Ésta es sólo una de las imaginativas teorías sobre combinación. Walter (“Verleugnung”, 49) se pregunta si la forma original del relato contenía sólo dos de negaciones (la primera y la última actuales), con la segunda, un tanto torpe, insertada posteriormente.

tres negaciones actuales. Más adelante, cuando pasemos a examinar las negaciones de Pedro como un relato lleno de fuerza y como un estímulo para los cristianos perseguidos, señalaré sus cualidades parabólicas. Por tanto, como sucede con el relato de los acontecimientos de Getsemaní, su significado parabólico podría haber hecho funcionar la “regla de tres”, tan común en las parábolas (pp. 50-51, *supra*). Juzgo esta teoría verosímil, aunque imposible de probar, porque postula una etapa primitiva de la tradición que no puede ser reconstruida con seguridad. G. Klein (“Verleugnung”, 309-10) no considera históricas las negaciones, pero probablemente acierta al afirmar que, hasta donde es posible remontarse en la tradición preevangélica, ésta ya se ajustaba al esquema ternario<sup>50</sup>.

La *segunda posibilidad* es que fuera Marcos quien desarrolló tres negaciones a partir de una, dejando huellas de redacción o combinación. (Obviamente, pues, el relato de la negación de Pedro no se habría ajustado a un esquema ternario antes de 70 d. C.; pero luego el modelo de las tres negaciones habría quedado tan consagrado como para ser copiado en los treinta años siguientes por los otros tres evangelistas.) ¿Qué argumentos válidos apoyan esta conjetura? Las huellas de estilo marcano en la segunda y tercera negaciones (14,68-72) no prueban nada, porque cabría esperarlas, ya hubiera Marcos creado o reelaborado. Además, la primera negación, supuestamente original, contiene elementos de ese estilo (cf. COMENTARIO)<sup>51</sup>. Más importante es la cuestión de si Mc 14,66-68 es una unidad autónoma recibida por Marcos de la tradición y ampliada de un modo u otro. La presencia de un (primer) canto del gallo en 14,68 es extremadamente dudosa textualmente y probablemente se trata de una corrección de escriba<sup>52</sup>. Pensar que la salida de Pedro al *proaulion* en 14,68

<sup>50</sup> En BGJ II, 1094-95, 1100-14 expresé mi idea de que la escena relativa a la triple pregunta dirigida por Jesús a Pedro en Jn 21,15-17 podría representar una tradición muy antigua. Hay una relación entre ese esquema ternario y el que encontramos aquí.

<sup>51</sup> Recuerdo al lector mi general escepticismo sobre nuestra capacidad para percibir la diferencia entre el estilo de Marcos y el de su fuente (§2 C2, *supra*). Entiéndase, por tanto, que estoy hablando de lo que muchos especialistas consideran rasgos de estilo marcano.

<sup>52</sup> En pp. 188-89, *supra* (Mc 14,30) examiné los cuatro pasajes que apoyan el carácter genuino de la referencia a un segundo canto del gallo. Sólo este pasaje que introduce el primer canto del gallo es, a mi juicio, verdaderamente dudoso. Su adición obedece precisamente a que un segundo canto del gallo fue predicho y cumplido sin ninguna referencia a un primero (cf. COMENTARIO sobre 14,68, *supra*). Pero, aunque fuera original, la referencia al primer canto del gallo no constituiría una huella convincente. La idea de que una secuencia torpe es señal de reelaboración no me parece convincente: da por supuesto que un antiguo redactor no pudo unir nuevo material al antiguo sin que se notaran las “costuras”. Además, muchas veces la torpeza está en el ojo de analista técnico.



marca claramente el final de las negaciones, originando torpeza a su continuación, deriva, a mi juicio, de no haber entendido correctamente la sutileza de la narración marcana (cf. COMENTARIO). Por eso, aunque no es irrazonable sospechar que los primeros versículos de la escena marcana contenían mucho de lo que considero la tradición más antigua sobre la negación de Jesús por Pedro, no encuentro indicios sólidos de que esa tradición llegara a Marcos en la forma de una negación sola (ya fuera como una unidad autónoma que él adaptase o como una tradición separada que él combinase con otra para obtener las tres negaciones). Aunque, como he indicado en la n. 44, no soy tan optimista como Fortna sobre la posibilidad de reconstruir una fuente prejoánica, considero importante que su reconstrucción de esa fuente (*Gospel*, 117-22) suponga la existencia de una triple negación (= Jn 18,16b-18.25b-27).

## B. Historicidad

Aun suponiendo que la tradición más antigua de que hay vestigios contuviese ya una triple negación, esto sigue sin retrotraernos más allá del modo en que los primeros cristianos narraban este episodio. Pero ¿negó Pedro realmente a Jesús en aquella infausta noche? Y de ser así, ¿cuántas veces?

1. *Examen de diversas respuestas.* En §5 vimos que la predicción por Jesús de que Pedro lo negaría estaba relacionada con otras dos profecías sobre sus seguidores, supuestamente pronunciadas por él la noche anterior a su muerte: las relativas a la traición (de Judas) y a la dispersión/escándalo de los discípulos. Hasta aquí me he abstenido de examinar lo que pueda tener de realidad la predicción sobre Pedro, a fin de poder estudiarla junto con las predicciones mismas también consideradas desde la perspectiva histórica. Al juzgar históricamente sobre estas cuestiones cabe esperar una gama de valoraciones que desde lo simplemente posible pase a lo probable y a lo muy probable, sin llegar a la certeza en ningún sentido.

La mayoría de los especialistas atribuyen una base histórica a las negaciones, entre ellos figuras como J. Weiss, E. Meyer, Schniewind, Loisy (opinión de 1912), Lietzmann, Dibelius, Bertram, Taylor, Dinkler y Greeven. Su principal argumento es que los cristianos difícilmente podrían haber inventado un relato que dejaba en posición poco airosa a uno de sus líderes más prominentes. Orígenes (*Contra Celsum* 2.15; SC 132.326) utilizó este relato para demostrar la veracidad de los evangelios: no ocultaron esa vergüenza. Otros Padres de la Iglesia, encontrando embarazosas las negaciones de Pedro, trataron de justificarlas, explicando, por ejemplo, que

Pedro dijo no conocer al hombre, sin por ello negar a Jesús, porque a quien conocía era al Hijo de Dios (!)<sup>53</sup>. Podemos preguntarnos si el fallo de Pedro habría sido referido (con gran coincidencia en los aspectos esenciales) por los cuatro evangelistas —quienes claramente decidían con libertad qué conservar y escribieron cuando Pedro ya había muerto mártir en la colina del Vaticano— si tan embarazoso episodio no hubiera estado firmemente anclado en la tradición.

Aunque en general este razonamiento me parece convincente, no estoy de acuerdo con las exageradas conclusiones que a veces se han sacado de él. Un ejemplo a tal respecto se encuentra en Taylor, *Mark*, 550, 572. En referencia a la predicción de las negaciones de Pedro, declara: “La tradición cristiana no lo habría conservado, de no haberse tratado del más alto testimonio: el del mismo Pedro”. En referencia a las negaciones cita preferentemente a Loisy: “Si hay alguna auténtica reminiscencia de Pedro en alguna parte de los evangelios es en el relato de la negación tal como se encuentra en Marcos”. No parece inverosímil que Pedro fuera la fuente última de la tradición de que él negó a Jesús (si la tradición es auténtica); pero otros podían conocer el episodio y haberlo difundido. A menudo, la verdadera razón de recurrir a Pedro como fuente es postular historicidad para los “vivos” detalles de las negaciones, como hace Taylor cuando escribe sobre la sinceridad perceptible en el relato, la congruencia psicológica de las respuestas a acusaciones cada vez más directas, y los semitismos. (Ya quedó apuntado en el COMENTARIO que muchos de los semitismos son dudosos.) Pesch va más lejos, argumentando en favor no sólo de un origen petriño, sino también de la composición de este material cuando Caifás era todavía sumo sacerdote (entonces, antes de 36 d. C.), lo cual explicaría que Marcos no quisiera mencionar a Pedro como fuente (!). Los razonamientos de este género no tienen en cuenta que el arte y la viveza de la narración bien pueden ser consecuencia de transformaciones en el relato durante la etapa oral y en el proceso de adaptación por Marcos de esa tradición. Partiendo de la coincidencia en horas de la noche del interrogatorio judío y las negaciones de Pedro, Marcos ha convertido éstas en un dramático contraste con la confesión de Jesús: un cumplimiento de la profecía de Jesús en el momento en que era escarnecido como falso profeta. Sirviéndose del dato general que relacionaba las negaciones con la *aulē* del sumo sacerdote, Marcos ha creado un movimiento de Pedro desde

<sup>53</sup> Otra justificación patrística poco convincente es que fue una mujer quien llevó a Pedro a la caída, del mismo modo otras mujeres causaron la desgracia de Adán, José, Sansón, David, Salomón y Juan Bautista (véase Kosnetter, “Geschichlichkeit”, 128-29). El perdón obtenido por Pedro después de haber negado a Jesús sirvió de argumento contra el rigorismo de los novacianos y los donatistas.



dentro, cerca de Jesús, hacia fuera, lejos de él, a medida que las negaciones se van haciendo más vehementes. En suma, un argumento persuasivo sobre la posible base del relato en la realidad no puede servir para valorar toda la escena, que es claramente el producto de una evolución al convertirse las negaciones en una parábola sobre el fallo del primero entre los discípulos al verse en el aprieto y su rehabilitación final por medio del arrepentimiento.

Antes de volver a los principales argumentos contra una base histórica en las negaciones de Pedro, quiero señalar que frecuentemente se presentan objeciones respecto a detalles menores que son irrelevantes para un entendimiento matizado de la historicidad; por ejemplo, si de noche la persona encargada de la portería en el palacio del sumo sacerdote podía ser una mujer, o si Pedro no podía haber recordado la predicción de Jesús ya la *primera* vez que negó a Jesús. En lo que sigue pasaré por alto tales objeciones, sobre las que repetidamente he hablado en el COMENTARIO.

Hay estudiosos que niegan la historicidad de las negaciones de Pedro o expresan serias dudas sobre ellas, como Goguel, Bultmann, Loisy (en su opinión posterior, de 1924), G. Klein y Linnemann. A veces hacen esto rechazando el principal argumento utilizado en apoyo de la historicidad: que los cristianos no pudieron inventar una escena tan desfavorable a Pedro, un venerado predicador y mártir. Pero ¿le es tan desfavorable el relato? ¿No se indica claramente en él que Pedro se arrepintió? ¿No tiene un significado positivo, ofreciendo a los lectores ánimo en sus pruebas y fallos? ¿Podía una religión que predicaba un Mesías crucificado pero resucitado sentirse incómoda a causa de un discípulo que, si había negado a Jesús, luego lo había proclamado? Este argumento carece de verdadera fuerza. Históricamente Jesús fue crucificado, y sus seguidores tuvieron que aprender a percibir la importancia teológica de ese acontecimiento. Del mismo modo supieron encontrar el valor parenético del fallo de Pedro; pero esto no significa que se tomaran la libertad de inventar la escena. En sí, la negación de Jesús por Pedro debió de verse como una vergüenza, como algo embarazoso, y ciertamente así fue descrita, porque se predice en el contexto de Mc 14,27-29, que presenta como escándalo el fallo de los discípulos. ¿Cómo no podía ser un problema, a la luz de Mt 10,33: “A quienquiera que me niegue ante otros, también lo negaré yo ante mi Padre, que está en el cielo”?

Si se acepta que las negaciones de Pedro fueron una vergüenza, ¿no podrían haber sido inventadas como propaganda antipetrina? Como mencioné anteriormente en esta obra (pp. 94-96, 194), algunos especialistas (entre ellos, Kelber y Weeden) ven Marcos como un intento de impugnar la cristología predicada por Pedro o en su nombre. Aplicando esa tesis a la

presente escena, Dewey (“Peter’s Curse”, 108) declara: “Marcos reintroduce a Pedro en el relato para llevar a su culminación el tema de la oposición petrina a Jesús y utilizarlo como un modelo negativo”. Se ha pensado que este relato podría explicar por qué Pablo no menciona a Pedro (Cefas) entre los apóstoles en 1 Cor 9,5. Pero ¿acaso no persiguió el mismo Pablo a Jesús y no presentó a Pedro como modelo de la evangelización apostólica en Gál 2,7? Boomershine (“Peter’s”, 57) apunta que Marcos, después de cada acción o palabra equivocada de Pedro, toma medidas explícitas para colocarlo de nuevo bajo una luz favorable, por lo cual “la exégesis de Kelber es improbable como descripción de la intención de Marcos” (47). Los otros evangelistas no debían de ver en el relato de las negaciones un sentido negativo final, puesto que todos asignaron a Pedro un papel muy positivo en la vida de la Iglesia del período subsiguiente a la resurrección (Mt 16,16-18; Lc 22,31-33; Jn 21,15-17). De hecho, el libro de Herron (*Mark’s*) narra la interesante historia de las negaciones de Pedro a lo largo de los siglos, historia que él entiende como una refutación de la interpretación de Weeden y K. E. Dewey, según la cual esta escena supone rechazo total de Pedro. Y, por supuesto, si la tradición de las negaciones es premarcana o si la referencia de Juan es independiente, toda la teoría de la invención antipetrina de Marcos caería por los suelos. En cuanto a la exégesis de Marcos, abstracción hecha de cualquier otro indicio, si la actitud marcana hacia Pedro es absolutamente negativa, ¿por qué muestra Marcos el remordimiento de Pedro como una señal de su arrepentimiento al final del relato de las negaciones (14,72) y lo distingue, después de la resurrección, en 16,7? (La idea de que 16,7 es una inserción posmarcana no tiene apoyo textual.) Herron (*Mark’s*, 143) traduce 16,7 de modo que la buena noticia del ángel vaya dirigida “incluso a Pedro” como señal de que tal discípulo, pese a haber fallado particularmente, ha alcanzado la rehabilitación. En palabras de Herron, la comunidad marcana indudablemente estaba sufriendo persecución, y sus apóstatas podían encontrar un estímulo en este relato: “Si la posibilidad [de ser rehabilitado] existía para él [Pedro], existía para todos los demás *antes de la parusía*”.

Más imaginativamente todavía que Kelber, G. Klein habla de una conexión entre las tres negaciones (que él considera ficticias) y tres cambios en la posición de Pedro en la Iglesia de Jerusalén o en su relación con ella, que Klein percibe en Hechos (de primero entre los Doce, a apóstol; de apóstol, a pilar de la Iglesia; de subordinado a Santiago, a misionero independiente). Todo esto es sumamente especulativo. Otras teorías sobre un origen no-histórico tienen una base menos dudosa que esa reconstrucción de las ideas e intenciones marcanas. Bertram cree que todo el RP surgió y fue conservado en el culto, y deriva tal percepción de 1 Cor 11,23-25, donde la eucaristía es una *anamnēsis* (“recuerdo, re-presentación”) del su-

frimiento del Señor. Schille aplica esta idea a las negaciones de Pedro y suministra el dato (procedente de la *Epistula Apostolorum* 15 [¿siglo II?]) de que cantos de gallo acompañaban la celebración anual de la última cena como una pascua cristiana. Es un argumento muy lábil. La conmemoración eucarística básica de 1 Cor 11 es presentada como recuerdo de algo que sucedió: ¿qué indicio hay allí de que la liturgia haya originado el relato de las negaciones de Pedro? La tradición de lo que el Señor Jesús hizo la noche en que fue entregado es algo que Pablo recibió de una tradición anterior, y muchos sospechan que después de convertirse al cristianismo tuvo también como fuente de información a Cefas (Gál 1,18: *hīstorēsai*; *PNT*; 23). Nada de ello, por tanto, induce a pensar *a priori* en la invención de un relato que suponía un desdoro para Pedro.

Si prescindimos de las distintas teorías endebles e improbables sobre lo que pudo haber causado la creación de las negaciones, todavía queda el argumento básico de que el relato está en contradicción con el contexto. Mc 14,50 refiere: “Y habiéndolo dejado, huyeron todos”; pero aquí Pedro no huye, sino que todavía sigue a Jesús. En este punto son necesarias dos observaciones. Primera: la huida de los discípulos representa el cumplimiento de la predicción efectuada por Jesús en Mc 14,27: “Todos os escandalizaréis”. Las negaciones de Pedro son tratadas en Mc 14,29-30 como un ejemplo o especificación de ese anuncio. (La afirmación de que Marcos no se dio cuenta de que en cuatro versículos había unido dos pasajes contradictorios parte del discutible supuesto de que, a la distancia de dos milenios, nosotros estamos en mejores condiciones de reconocer el significado de un pasaje que la persona que lo empleó por primera vez.) Segunda: al presentar a Pedro siguiendo a Jesús a distancia, Mc 14,54 conecta las negaciones con la huida de los discípulos: Pedro también salió huyendo en Getsemaní; pero ahora sigue cautelosamente al grupo que ha llevado a cabo el arresto, aunque enseguida vuelva a fallar de nuevo.

Otra objeción es que las negaciones de Pedro están en contradicción con Lc 22,31-32: “Simón, Simón, mira, Satanás os reclamó para probaros como al trigo. Pero yo he rogado por ti para que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando te hayas vuelto, confirma a tus hermanos”. En particular, G. Klein sostiene que Lucas nos ofrece la tradición más antigua (sin “cuando te hayas vuelto”), en la que las plegarias de Jesús hacen una excepción de Pedro, quien por ello no fallará cuando lo hagan los otros discípulos. Sobre esta base, Klein rechaza la historicidad de las negaciones<sup>54</sup>. Una vez

<sup>54</sup> Señala que el RP tiene sentido sin las negaciones de Pedro. Pero tan débil argumento es aplicable a numerosas escenas del RP, el cual puede tener perfecto sentido sin la traición de Judas, sin Barrabás, sin los bandidos crucificados con Jesús, etc.

más, varias observaciones son necesarias. Primera: Lucas emparejó esta declaración de Jesús con la predicción de las negaciones (22,34), por lo cual, evidentemente, no percibía contradicción entre una y otra, sino una imagen completa del papel y destino de Pedro. Segunda: en la hipótesis de Klein hay que manipular el texto para eliminar la frase que indica conocimiento de las futuras negaciones. Pero, incluso sin “cuando te hayas vuelto”, ¿no sugiere la especial preocupación de Jesús por Pedro que su fe estará amenazada por la prueba a que lo someterá Satanás, lo cual deja margen para las negaciones? Tercera: difícilmente se puede argüir que el texto de Lc 22,31-32 (presente en un solo evangelio) tenga una vinculación más primitiva con la última cena y los acontecimientos subsiguientes que la predicción de las negaciones de Pedro (presentes en los cuatro evangelios). Ese dicho exclusivo presenta claras las características de una adición lucana para suavizar la actitud de Jesús hacia sus discípulos. Entonces, si no está en su contexto original, ¿tenía en un principio relación directa con las negaciones de Pedro?<sup>55</sup> Cuarta: es uno de los tres famosos dichos sobre el papel eclesiástico de Pedro después de la resurrección. Mt 16,16-18 constituye a Pedro en la roca sobre la que será construida la Iglesia, pero 16,21-23 muestra su falta de entendimiento y lo llama Satanás. Jn 21,15-17 confiere a Pedro el importantísimo cometido pastoral de apacentar las ovejas de Jesús, pero sólo después de haber sido preguntado tres veces por su amor hacia él. A la vista de la frecuencia con que se subraya la debilidad o el fallo de Pedro como parte de la predicción de un papel positivo para él en el futuro, ¿está justificado que Klein (y Bultmann) juzguen secundaria la frase “cuando te hayas vuelto” (con su implicación de un fallo)? Es claro, pues, que las objeciones a la historicidad basadas en la discordancia con otro material de la pasión no se distinguen por su solidez<sup>56</sup>.

En el estudio sobre historicidad entra la relación de las negaciones de Pedro (narradas en los cuatro evangelios) con la predicción por Jesús de esas negaciones en la última cena (Lucas, Juan) o en el camino hacia el monte de los Olivos (Marcos/Mateo). Algunos autores que aceptan la historicidad de las negaciones consideran que la predicción fue expresada tras el hecho (*vaticinium ex eventu*) para subrayar la categoría de Jesús como

<sup>55</sup> Hay indicios lo bastante sólidos para pensar que el dicho es prelucano, no una creación de Lucas (Fitzmyer, *Luke* II, 1421). Sobre Lc 22,31-32 véase W. Foerster, *ZNW* 46 (1955) 129-33.

<sup>56</sup> Poco convincente resulta asimismo el argumento de que si Pedro hubiera maldecido a Jesús, no habría podido convertirse en pilar de la Iglesia (Goguel). La historia de Pablo muestra que eso era posible.

profeta<sup>57</sup>. Un modelo de esta teoría es la suposición de que las predicciones de Jesús relativas a su muerte y resurrección fueron formuladas después de esos acontecimientos. Pero es muy dudoso que su formulación se produjera totalmente de ese modo (cf. APÉNDICE VIII). Además es comprensible que los cristianos desearan saber si Jesús previó de algún modo su horrible muerte y cómo encajaba ésta en su idea del reino; hay, por tanto, un contexto que pudo haber ayudado a desarrollar las predicciones de Jesús sobre su propia muerte. No hay una razón clara por la que se hubiera creado un *vaticinium ex eventu* para las negaciones de Pedro, cuando tantos incidentes de la pasión no lo tienen. La idea de que se necesitaba para la rehabilitación de Pedro no es convincente, puesto que un diálogo después de la resurrección con Jesús (como en Jn 21,15-17) habría hecho esa rehabilitación más clara. Ya comenté en §5, *supra*, que las dudas sobre las profecías de Jesús huelen a racionalismo moderno, una óptica bastante inadecuada para ver cómo pensaban y obraban los cristianos del siglo I. Al estudiar las negaciones, uno se pregunta si no influyeron considerablemente las predicciones en que el relato fuera formulado y conservado<sup>58</sup>.

En consecuencia, a veces se da prioridad a la predicción como origen del *relato* de las negaciones (así, con distintos matices, Goguel, Linnemann y Gewalt). Hay mucha perspicacia en este enfoque, prescindiendo de la innecesaria complicación defendida por sus principales proponentes (Gewalt se muestra dudoso a este respecto) de que la negación de Jesús por Pedro a raíz del arresto no corresponde a un hecho real. Pero ¿habría sido conservada la predicción, de no haberse cumplido lo anunciado en ella? Esta predicción es muy diferente de la relativa a la destrucción del templo de Jerusalén, que no incluía un límite de tiempo. La declaración sobre el canto del gallo estaba relacionada de manera demasiado inmediata con el arresto de Jesús para que pudiera tener algún sentido, siquiera como especificación del fallo de los discípulos, sin una base en la realidad. Pero si unimos a esa base algunas observaciones de Linnemann, utilizando también el importante artículo de Wilcox, se configuran las líneas generales (no pretendo más) de una teoría viable.

2. *Hipótesis de trabajo*. Al llegar a Jerusalén y encontrarse con el exacerbado antagonismo de las autoridades, Jesús comprendió que se le in-

<sup>57</sup> Schenke (*Studien*, 41) y Wilcox ("Denial", 431-32) dan prioridad a la forma de la predicción que Pedro recuerda en Mc 14,72 (sin "hoy" ni "esta noche") y piensan que fue trasladada al contexto de Mc 14,30. Pero la inmediatez de "hoy" y "esta noche" constituye en gran parte la fuerza de la predicción. Si el canto del gallo figuraba en ella, implícitamente quedaba señalado para esa misma noche.

<sup>58</sup> Wilcox ("Denial", 434-35) hace hincapié en este punto.

tentaría capturar, que sus discípulos no estarían a la altura de las circunstancias y que, como consecuencia, él sería abandonado y traicionado. Dichos sobre ello, quizá pronunciados por Jesús en varios de sus últimos días, fueron conservados en la tradición dentro del contexto de la última cena, que se había convertido en depósito de las palabras de Jesús sobre la actuación futura de sus seguidores. (En §5, *supra*, expresé mi convicción de que fue Marcos quien trasladó los dichos sobre los discípulos y Pedro a la escena del desplazamiento hacia el monte de los Olivos.) De los tres dichos conservados en Marcos (sobre Judas, los discípulos y Pedro), sólo el relativo a Pedro con su referencia al canto del gallo (que no podía ser *cualquier* canto del gallo) tenía que estar relacionado necesariamente con la noche de la entrega (1 Cor 11,23) y el arresto de Jesús; pero la tendencia tradicional a conectar ese dicho con la previsión general del fallo de los discípulos podría tener una base histórica<sup>59</sup>.

En el dicho sobre Pedro, algunos intérpretes (p. ej., Gnlika, *Marcus*, 251) consideran las "dos veces" como creación del propio Marcos; pero si se entiende la predicción en un sentido parabólico o proverbial, los adjetivos numerales podrían ser una adecuada parte de ella: "Antes de que un gallo cante dos veces, tres veces me negarás"<sup>60</sup>. En realidad, los números podrían haber sido empleados con sentido figurado y no literalmente, así como vimos la posibilidad (p. 539, *supra*) de que, en la predicción de la destrucción del templo, los "tres días" fueran una expresión para dar a entender un tiempo breve<sup>61</sup>. Jesús podría haber subrayado así la rapidez y totalidad del fallo mediante la negación por parte de Pedro, a quien, paradójicamente, la tradición presenta como el miembro de los Doce más tendente a llamar la atención por su firmeza.

La forma más temprana de un relato de la pasión consecutivo probablemente mencionaba la traición de Pedro por Judas y el fallo de los discípulos. Quizá con la mención del fallo había, a modo de ejemplo, una breve referencia específica al de Pedro en su negación de tener alguna relación con Jesús cuando fue acusado de ello por una criada, estando jun-

<sup>59</sup> En §5 subrayé que el fallo de los discípulos fue predicho en un contexto evocador de los últimos capítulos de Zacarías. Wilcox ("Denial", 431) conjetura que el eco de Zacarías podría tener su origen en el mismo Jesús.

<sup>60</sup> Brady ("Alarm", 54) encuentra un paralelo del esquema dos/tres en el esquema tres/cuatro de Proverbios (30,15.18.21.29). Pero en el segundo caso se trata de tres/cuatro modos de describir el mismo fenómeno, mientras que dos cantos de gallo y tres negaciones son realidades diferentes.

<sup>61</sup> E. A. Abbott (*AJT* 2 [1898] 6) apunta a la frase hebrea de Job 33,29: "Todas estas cosas hace Dios dos veces, tres veces con el hombre", como paralelo de dos/tres de Marcos. Cf. n. 60.

to al fuego en la *aulē* del sumo sacerdote, adonde había sido llevado Jesús. La separación de la negación de Pedro para formar un relato<sup>62</sup> aparte pudo haberse producido más tarde, cuando el papel de Pedro en el movimiento cristiano se hizo más visible (cabeza de los Doce, pilar de la Iglesia de Jerusalén [Gál 2,9] y evangelista de los circuncisos [Gál 2,7]). Junto con esa separación pudo haber una ampliación que describiese la esperada conducta de un modo literal, haciendo que Pedro negase a Jesús exactamente tres veces, seguida la última del canto de un gallo. Esta transformación habría conducido a las formas premarcana y prejoánica del relato, que presentaban algunas coincidencias en la primera negación pero diferían más en la segunda y tercera. Esta teoría está en armonía con las dos cuestiones básicas que debemos examinar al discutir la historicidad de las negaciones de Pedro: la subsistencia del relato sin una base en la realidad parece increíble; pero los relatos reflejan intensamente un estilo de narración imaginaria. Hecho básico y descripción fantástica no es una combinación imposible. Gewalt (“Verleugnung”, 142-43) señala que la Larga Marcha del Ejército Rojo chino es histórica, lo cual no fue óbice para que Mao, principal testigo y protagonista de ella, la narrase en un poema.

### C. Función de los relatos de las negaciones

Estas últimas observaciones nos conducen, desde el examen del valor histórico que pueda tener la tradición subyacente a los relatos de las negaciones, a la cuestión más importante de la influencia que tales relatos pudieron tener en los RP de los distintos evangelios. Son narraciones con enorme fuerza que captan la imaginación<sup>63</sup>. Entre los elementos que les aportan viveza están la duda implícita de Pedro, de la que es ejemplo su seguimiento de Jesús a distancia; su identificación a la luz del fuego; su intento de rehuir a la persistente criada (Marcos); la ordenación progresiva de

<sup>62</sup> Que un recuerdo histórico puede ser desarrollado para formar un relato basado en él lo prueba el episodio de la tumba vacía de Jesús.

<sup>63</sup> Gewalt (“Verleugnung”, 114-16) empieza por discutir el uso de las categorías de la literatura clásica, como la comedia, para clasificar una escena como ésta. En p. 121 la ve como una forma de parábola trágica. Hunter (“Three”) pasa revista a algunas representaciones artísticas relacionadas con ella. Dassmann (“Szene”) muestra lo frecuentemente que el motivo del gallo aparece en el arte cristiano primitivo de los sarcófagos, a menudo como el elemento clave en la iconografía de Pedro. No es principalmente un símbolo de la negación, sino del perdón prometido y de esperanza en la reconciliación: de ahí su uso en la ornamentación funeraria. Esto me sirve para reafirmarme en el rechazo de la tesis de que las negaciones significaban para Marcos el fallo definitivo de Pedro.

las tres negaciones desde la respuesta evasiva, pasando por la negación de la condición de discípulo, hasta el maldecir (¿a Jesús?) y jurar (Marcos y, con variaciones, Mateo); el reconocimiento de Pedro como galileo (en Mateo, delatado por su habla); el canto del gallo precisamente en la tercera negación, haciendo recordar a Pedro la palabra de Jesús; la patética reacción de Pedro al darse cuenta de lo que ha hecho<sup>64</sup>.

Según Marcos, las negaciones tuvieron lugar en el momento en que Jesús estaba de pie ante el sanedrín. Entonces, un Jesús que en su ministerio había sido muy reservado con respecto a su identidad dice: “Yo soy” (Marcos), en respuesta a la pregunta del sumo sacerdote “¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?” En las negaciones, el mismo Pedro que antes había confesado a Jesús como el Mesías (Mc 8,29) jura ahora que no lo conoce. (En Mateo el contraste es aún más preciso en cuanto a las palabras: Jesús responde afirmativamente, pero con reservas, a la pregunta del sumo sacerdote sobre si es “el Mesías, el Hijo de Dios”, cuando en un pasaje anterior [16,16] confesó Pedro a Jesús como “el Mesías, el Hijo del Dios vivo”).

Lucas dispone la escena de un modo quizá más dramático. En vez de la ironía de Pedro negando abajo/fuera mientras Jesús confiesa arriba/dentro, el Jesús lucano está presente en el momento en que Pedro lo niega<sup>65</sup>. La frase de Lucas “Y el Señor, habiéndose vuelto, miró a Pedro” es efectivamente dramática; pero lo más importante de ella es que ilustra sobre la preocupación de Jesús por su discípulo. Ha rogado por él, para que su fe no desfallezca; y ahora lo está llevando al arrepentimiento para que se vuelva e infunda fuerza a otros (Lc 22,32). En la secuencia lucana, tras haber visto cómo lo negaba su principal discípulo, Jesús será escarnecido y llevado ante los sacerdotes para ser interrogado. Pero no se espera que preguntemos cómo afectó a Jesús lo que otros hicieron; Lucas quiere que sepamos que, en medio de sus sufrimientos, Jesús se preocupaba por otros.

En los sinópticos, Pedro recuerda lo que Jesús predijo sobre la negación, y de ese modo se dirige la atención de los lectores hacia el cumplimiento de la profecía de Jesús precisamente cuando está siendo escarneci-

<sup>64</sup> Algunos comentaristas antiguos utilizaban estos detalles para establecer la historicidad, partiendo de la presencia de testigos oculares. Pero la verosimilitud puede ser producto de la imaginación así como de la historia.

<sup>65</sup> Por influencia del relato marcano, del que depende Lucas, la presencia de Jesús no es mencionada en las negaciones hasta el final. Incluso entonces, Jesús se tiene que volver a mirar a Pedro. Cabe deducir que ha estado presente todo el tiempo y, por tanto, que (parte de) la casa (*oikia*) a la que Jesús fue llevado en 22,54a era identificable con la *aulē* en que Pedro se ha sentado a la lumbre. Véase Soards, “And the Lord”, 518.

do por el sanedrín como falso profeta (Marcos/Mateo) o está a punto de serlo por los hombres que lo retienen (Lucas). Éste es el cumplimiento de la tercera de las predicciones sobre los discípulos, que Jesús pronunció en la última cena o en el camino hacia el monte de los Olivos: ya lo ha entregado Judas y se han dispersado los discípulos. En §5, *supra*, examiné la importante influencia de la Escritura en la traición y la huida; por ejemplo, el relato de 2 Sm 15 sobre cómo David, abandonado por muchos de sus seguidores y por su consejero de confianza (que luego se ahorcará [2 Sm 17,23]), cruzó el Cedrón, subió la pendiente del monte de los Olivos y allí lloró y rogó a Dios; también otro contexto del monte de los Olivos en los últimos capítulos de Zacarías, con referencias a la sangre de la Alianza, a un pastor al que se le da muerte y a treinta monedas de plata echadas al tesoro del templo. Las negaciones de Pedro son parte de esta misma atmósfera general; pero lo que más ha influido aquí no es un pasaje del AT, sino la palabra profética de Jesús. El imperativo divino que domina la pasión y la resurrección (cf. APÉNDICE VIII) es revelado no sólo en los profetas de Israel, sino también en las profecías de Jesús. Encarando el futuro, el Jesús marcano había advertido: “Estad alerta: os he dicho todas estas cosas de antemano”; y, ahora, lo que Jesús dijo de antemano estaba adquiriendo la fuerza de la Escritura y teniendo el mismo papel que había desempeñado la profecía veterotestamentaria para desarrollar y dar color a las escenas de la pasión<sup>66</sup>.

En este punto, el enfoque de las negaciones de Juan es diferente. No recuerda al lector palabras proféticas<sup>67</sup>, aunque lo hizo antes, durante el momento del arresto (solamente), en referencia a la traición de Judas y la marcha de los discípulos (18,8-9), y poniendo las palabras de Jesús al nivel de la Escritura. Aquí, mientras Anás pregunta a Jesús por sus discípulos, Juan nos muestra la conducta de dos de ellos que lo siguen incluso después del arresto: Pedro y otro (i. e., el discípulo al que Jesús amaba; cf. COMENTARIO). En lo tocante a Pedro, Juan refiere la historia tradicional, aderezada con pequeños toques dramáticos; por ejemplo, después de haberse mostrado bravo en el huerto cortando la oreja del sirviente, Pedro

<sup>66</sup> Wilcox (“Denial”, 434) es persuasivo en este punto. Gewalt (“Verleugnung”, 135) discute la idea de W. Schenk de que lo que fue un cumplimiento de la palabra de Jesús se ha convertido en leyenda personal. El relato es ambas cosas. A mi juicio, la discusión de las negaciones ha adolecido de una crítica formal excesivamente estricta, que no ha reconocido la flexibilidad de la tradición.

<sup>67</sup> La tradición joánica (21,15-17) en que Jesús se encuentra cara a cara con Pedro y le pregunta tres veces “Simón Pedro, ¿me amas?” es el equivalente funcional del recuerdo por Pedro de la predicción de las negaciones, sobre todo en la forma lucana, donde Jesús mira a Pedro.

niega ahora haber estado siquiera en el huerto con Jesús, al ser preguntado por un pariente del sirviente en cuestión (18,26-27). En Juan, sin embargo, no es denigrado Pedro. De hecho están ausentes algunos de los elementos más duros de Marcos: la creciente intensidad de las tres negaciones de Pedro; su alejamiento cada vez mayor con respecto a Jesús, marcado por el movimiento progresivo hacia el exterior; su maldecir (a Jesús) y jurar que no lo conoce. Más bien, la tradición sobre Pedro sirve para resaltar la conducta de otro discípulo, que nunca se aparta de su seguimiento de Jesús. Entra sin oposición en la *aulē* del sumo sacerdote<sup>68</sup>, y sin él no habría podido Pedro seguir a Jesús hasta dentro de ella. No niega a Jesús; es más, reaparecerá al pie de la cruz, donde no habrá ningún otro discípulo varón (19,25-27). Difícilmente se puede probar la historicidad de la presencia del discípulo, porque sólo la refiere Juan<sup>69</sup>. Esa invisibilidad para los otros evangelistas (perceptible para los lectores de los cuatro evangelios) ayuda a comprender que este discípulo tiene que ser visto a la luz de la comunidad de fe joánica. Su aparición en el cuarto evangelio se produce sólo después de concluido el ministerio público, en el contexto de la última cena, donde Jesús manifiesta su amor por los suyos (13,1). El contraste con Pedro (en la última cena, aquí y en dos escenas posteriores a la resurrección) lo enaltece como el discípulo próximo a Jesús en una prioridad de amor y que no falló nunca. El evangelio de Juan refleja una situación vital en que los cristianos eran expulsados de la sinagoga por confesar a Jesús como el Mesías (9,22; 12,42). El temor a la expulsión y a perder la vida creó el peligro de la apostasía (16,1-2). En tales circunstancias, el modelo de un discípulo ideal que no negó a Jesús ni lo abandonó cuando fue llevado al lugar de la ejecución era importante para los cristianos de la comunidad joánica.

El propósito de Marcos al narrar las negaciones de Pedro, además de mostrar el cumplimiento de las profecías de Jesús, concierne a la teología de la cruz, que examinamos en relación con el fallo de los discípulos en Getsemaní. Marcos subraya que incluso el discípulo que en su evangelio fue nombrado primero (1,16) y luego el último (16,7), y que se ha mos-

<sup>68</sup> En el COMENTARIO insisto en que no hay que hacer demasiado misterio por el hecho de que ese discípulo fuera conocido del sumo sacerdote: ésta es simplemente la explicación de que él lograra entrar con facilidad, mientras que a Pedro se le impidió el paso en un primer momento.

<sup>69</sup> Se puede argumentar con fundamento que el discípulo de Juan, pese a su claro valor simbólico, es un personaje real, del mismo modo que la innominada madre de Jesús tiene para Juan valor simbólico aun siendo un personaje real. Tal realidad no garantiza, sin embargo, la historicidad de su aparición en una determinada escena. Véase Schnackenburg, *John* III, 385-86.

trado el más ardiente en confesar a Jesús, no pudo permanecerle fiel hasta su muerte en la cruz. Habiendo huido los otros discípulos, Pedro trata ahora de seguirlo<sup>70</sup> él solo, aunque sea a distancia, en conformidad con su promesa jactanciosa: “Aun cuando todos se escandalicen, yo no” (Mc 14,29). Pero Pedro no ha digerido las palabras que Jesús le dijo después de haberlo increpado llamándolo Satanás: “Si alguien quiere venir detrás de mí, que se niegue a sí mismo, tome su cruz y me siga” (8,34). Pedro no estaba a la altura de esas exigencias con su seguimiento a distancia y su intento de evitar la cruz.

El relato de las negaciones pudo ser muy útil para la exhortación cristiana después de la muerte de Pedro como mártir hacia la mitad de la década 60-70 del siglo I, dando finalmente el testimonio de tomar la cruz y seguir a Jesús (p. 293, n. 19, *supra.*) Pero, inevitablemente, muchos cristianos no eran tan animosos en tiempos difíciles, y tanto *1 Clem 5* como Tácito (*Anales* 15.44) dan a entender que, durante la persecución decretada por Nerón, en la que murió Pedro, no faltaron cristianos que denunciaron correligionarios suyos a los romanos. ¿Estaba perdida toda esperanza para los que habían fallado y negado a Cristo? Pedro, habiendo negado y luego dado testimonio, podía constituir un alentador ejemplo de que era posible el arrepentimiento y una segunda oportunidad<sup>71</sup>. Por tal razón podría haber sido conveniente subrayar la importancia del caso de Pedro. Antes de su arresto, Jesús había advertido a sus discípulos: “Permaneced orando para no entrar en prueba/tentación [*peirasmos*]”, no juzgándolos suficientemente fuertes. Pero, en consonancia con su jactanciosa declaración, Pedro había intentado el seguimiento y, entrado en *peirasmos*, había fallado. (Lucas, sin embargo, da a entender que, pese a la prueba, su fe no falló porque Jesús había rogado con esa intención.) A pesar del aviso de Jesús sobre la terrible consecuencia de negarlo ante otros (Mt 10,33; Lc 12,9), Pedro lo había hecho. Aunque en Lucas la negación reviste más gravedad, al producirse no sólo ante una mujer sino también ante dos hombres, de lo cual podía resultar un testimonio legal (Dt 19,15; Josefo, *Ant.* 4.8.15; §219), en Marcos/Mateo llega a ser jurada (habiendo prohibido

<sup>70</sup> En Marcos, “seguir” hace a menudo referencia al discipulado, p. ej., 1,18; 2,14-15; 6,1; 9,38; 10,21.32.52; 15,41. Especialmente significativas para esta escena son las palabras de Pedro en 10,28: “Lo hemos dejado todo y te hemos seguido”.

<sup>71</sup> Si el evangelio de Marcos fue escrito en Roma, el ejemplo de Pedro tenía todavía más fuerza en el lugar donde había sufrido el martirio. Sobre Roma como posible lugar de composición, véase R. E. Brown / J. P. Meier, *Antioch and Rome* (Nueva York: Paulist, 1983) 191-201; D. Senior: *BTB* 17 (1987) 10-20. Sin embargo, nada tiene que depender necesariamente de ellos; había otras circunstancias en que los cristianos eran sometidos a prueba a causa de su fe.

Jesús los juramentos [Mt 5,34]) y acompañada de maldición (de Jesús)<sup>72</sup>. Quizá algo de esto, como ahora podremos ver, evocaba en la mente de los lectores las pruebas martiriales de los cristianos.

El verbo “negar” era ya parte de la prueba a que se enfrentaban los mártires en el judaísmo precristiano, porque *IV Mac* 8,7; 10,15 muestra a los hermanos Macabeos instados a negar su hermandad y la Ley ancestral. En la época cristiana, Ap 2,13 alude a una persecución en Pérgamo, cuando fue muerto Antipas, un testigo fiel (*martyr*), y felicita a los cristianos que no negaron su fe. En 1 Tim 6,13 se percibe la muerte de Jesús presentada desde una perspectiva de persecución y martirio: “Cristo Jesús, que hizo el modelo de confesión al dar testimonio [*martyreïn*] ante Poncio Pilato”<sup>73</sup>. Y 2 Tim 2,13 contiene la siguiente promesa: “Si somos infieles, él permanece fiel, porque no puede negarse a sí mismo”. Plinio (*Epístolas* 10.96-97) refiere que al interrogar a sospechosos de pertenecer al movimiento cristiano, él les ofrecía tres oportunidades de negar tal vinculación. Si la negaban, los obligaba a injuriar o maldecir (*male dicere*) a Cristo para probar la sinceridad de la negación, en la idea de que ningún cristiano auténtico sería capaz de hacer algo semejante. Justino (*Apología* 1.31.6) informa de que, durante la segunda rebelión judía (132-135 d. C.), Bar Kokba castigaba cruelmente a los cristianos, “a menos que negasen a Jesús y blasfemasen”. En el *Martirio de Policarpo* 9,2-3 se dice que el procónsul trató de persuadir a Policarpo de que negase bajo juramento y pronunciase palabras injuriosas contra Cristo<sup>74</sup>. No hay seguridad de que todo eso se exigiera a los cristianos perseguidos del siglo I, pero existen suficientes indicios para considerar verosímil que esos cristianos entendiesen la prueba de Pedro a la luz de las sufridas por ellos mismos.

(La bibliografía para este episodio se encuentra en §25, parte 2ª.)

<sup>72</sup> El mal que podía resultar de un juramento es ilustrado por Mc 6,23, donde Herodes jura a Herodías que le dará lo que ella quiera, lo cual conducirá a la decapitación de Juan Bautista. En cuanto a maldecir (y maldecir a Jesús), debemos recordar el oscuro texto de 1 Cor 12,3: “Nadie que hable por el Espíritu de Dios diga nunca: ¡Maldito sea Jesús!”

<sup>73</sup> Sobre la muerte de Jesús presentada como martirio, véase P. E. Davies, “Did Jesus”; de Jonge, “Jesus”; Downing, “Jesus”, y Gnlika, *Jesu*.

<sup>74</sup> Lampe (“St. Peter’s”, 351) ve la influencia de las acusaciones de los perseguidos de cristianos en la acusación dirigida a Pedro: “Verdaderamente eres uno de ellos” (Mc 14,70).

**Final del proceso en el sanedrín;  
Jesús, llevado ante Pilato  
(Mc 15,1; Mt 27,1-2; Lc 23,1; Jn 18,28a)**

TRADUCCIÓN

MARCOS 15,1: E inmediatamente, temprano, habiendo hecho su consulta, los jefes de los sacerdotes con los ancianos y los escribas y todo el sanedrín, habiendo atado a Jesús, se lo llevaron y lo entregaron a Pilato.

MATEO 27,1-2: <sup>1</sup>Y cuando hubo llegado la hora temprana, todos los jefes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo tomaron la decisión contra Jesús de que se le debía dar muerte. <sup>2</sup>Y habiéndolo atado, se lo llevaron y lo entregaron a Pilato, el gobernador.

LUCAS 23,1: Y habiéndose levantado toda la multitud de ellos, lo llevaron a Pilato.

JUAN 18,28A: Luego llevan a Jesús de Caifás al pretorio. Era ya temprano.

COMENTARIO

Esta breve noticia que pone fin al proceso judío de Jesús y sirve de transición al proceso romano requiere discusión bajo diversos epígrafes: el momento, la reunión, los participantes y la entrega a Pilato.

**El momento**

“E inmediatamente” es en Marcos una expresión estereotipada (veintitrés veces). Excediéndose en su interpretación, D. Daube<sup>1</sup> dice que ex-

<sup>1</sup> *The Sudden in the Scriptures* (Leiden: Brill, 1964) 59-60.

presa el resultado necesario, inevitable: lo que “en consecuencia ha sucedido o tiene que suceder en su momento”. Tal expresión, por el contrario, ofrece poca información y simplemente facilita la continuidad narrativa. Por ella no podemos saber si lo que se describe era simultáneo con lo descrito previamente o si sucedió tras un breve intervalo. Interpretada con el adverbio siguiente, puede significar como mucho: “Y tan pronto como fue de día”. La palabra *prōi* de Marcos (que aquí designa el momento de llevarse a Jesús una vez celebrada la consulta) puede hacer referencia a la cuarta vigilia de la noche (3.00-6.00 h.), pero con mayor frecuencia es menos específica: “(por la mañana) temprano”. Mt 27,1 usa *prōia*, una forma femenina que modifica una *hōra* tácita: “la hora temprana”. (La frase de Mateo, “cuando hubo llegado la hora” es más elegante que la de Marcos, evita la expresión excesivamente usada “e inmediatamente” y está en correspondencia con “cuando hubo llegado la mañana/tarde”, que flanquea el RP de Mateo en 26,20; 27,57.) Lucas no hace ninguna referencia al momento cuando describe la entrega de Jesús a Pilato. Pero su utilización de Marcos se refleja en la indicación temporal (22,66) con que inició la sesión del sanedrín (p. 525, *supra*): “Y cuando se hizo de día se reunió la asamblea de los ancianos del pueblo, jefes de los sacerdotes y escribas, y lo llevaron a su sanedrín”. Como Marcos, Juan (18,28a) tiene *prōi*.

¿Podemos precisar más cuál era el momento de la entrega pensado por los evangelistas? Pocos intérpretes se mostrarían tan confiados como W. R. Ramsay (*Exp Tim* 27 [1915-16] 363) en la reconstrucción de un horario preciso: antes de las 4.00 h fue introducido Jesús en la casa de Caifás; sobre las 5.30 habían concluido el interrogatorio nocturno y el maltrato; a las 6.00, Jesús compareció ante Caifás en la sala del consejo del sanedrín, y a las 7.00 fue llevado al pretorio de Pilato para un juicio que iba a durar hasta el mediodía. Hay que reconocer que *prōi* de Marcos encaja en la secuencia temporal utilizada por él para situar los sucesos del RP. Mc 13,35 muestra que el evangelista tiene presentes las *cuatro vigili*as de la noche (otros tantos períodos de tres horas comprendidos entre las seis de la tarde y las seis de la mañana), y en su RP utiliza Marcos términos que las evocan, aunque no se refiera con precisión a espacios de tres horas. El “atardecer” fue relacionado en Mc 14,17 con el momento de la llegada de Jesús con sus discípulos para celebrar la última cena; de la “medianoche” no hubo una mención específica, pero Jesús habló de “esta misma noche”; el “canto del gallo” ha servido como culminación de las negaciones de Pedro (14,72), y “temprano” es mencionado aquí. En el día que ahora comienza, “la hora tercera” (las nueve) marcará el momento de la crucifixión (15,25); “la hora sexta” (mediodía) corresponderá a la llegada de las tinieblas sobre toda la tierra (15,33); “la hora novena” traerá el grito final de Jesús (15,34), y con el “atardecer” se dará sepultura a Jesús en 15,42, que-

dando completado el ciclo. Muchos estudiosos se han preguntado por el motivo de esta ordenación convencional. ¿Se trataba de que los cristianos pudieran rezar a determinadas horas, marcadas por ese día sagrado? Más prosaicamente, ¿hay en ello un reflejo de la afición de Marcos a los números?<sup>2</sup> Gnllka (“Verhandlungen”, 9) opina que un relato parenético en su origen fue narrado secundariamente como si fuera histórico; pero este juicio supone haber llegado a un conocimiento del original premarcano mayor de lo que (a mi entender) es posible. En cualquier caso, tales indicaciones temporales de Marcos son generales, no ofrecen precisión cronológica.

Ningún otro evangelista tiene una secuencia tan completa. De hecho, difieren entre sí respecto a la ubicación de Jesús en un determinado momento; por ejemplo, para Jn 19,14, él se hallaba todavía con Pilato al mediodía, mientras que para Marcos estaba ya en la cruz. Quizá todo lo que se puede afirmar en relación con el presente pasaje es que, puesto que Marcos/Mateo y Juan emplean una forma de “temprano” (y Lucas muestra conocimiento de ello en una forma modificada, unida a la sesión del sanedrín), esta indicación temporal estaba fija en la tradición de la entrega de Jesús a Pilato<sup>3</sup>. El desarrollo de la presente escena en una hora temprana se conciliaría con la idea ya defendida de que (antes de la reordenación lucana) la tradición situaba siempre en la noche los procedimientos legales judíos. ¿A qué hora? La tradición también hablaba del canto del gallo en relación con las negaciones de Pedro, por lo cual es probable que se pensase en el espacio comprendido entre las tres y las cinco de la madrugada. Aunque algunos intérpretes modernos dudan de que Pilato fuera imaginado disponible a hora tan temprana, ello no es tan inverosímil. Séneca (*De ira* 2.7.3) habla de juicios romanos que empezaban al amanecer. Sherwin-White (“Trial”, 114) apunta que la jornada de trabajo de la mayor parte de los magistrados romanos (muchos de ellos formados en el ejército) empezaba sumamente temprano: el emperador Vespasiano terminaba su labor de despacho antes de la salida del sol; y Plinio había concluido su trabajo como prefecto de la flota hacia las diez de la mañana. Herodes Agripa I entró en el teatro de Cesarea para celebrar un espectáculo antes de los primeros rayos del sol (Josefo, *Ant.* 19.8.2; §344). Me he detenido a examinar con algún detalle este asunto porque no deja de estar relacio-

<sup>2</sup> C. H. Turner, *JTS* 26 (1924-25) 337-45.

<sup>3</sup> A mi juicio, Matera (*Kingship*, 12) yerra al considerarla una adición marcana por la afición de Marcos al empleo de indicaciones temporales como las que acabamos de ver. Hay que distinguir entre una indicación temporal ocasional confirmada por otra fuente (como “temprano” lo es por Juan) y una ampliación marcana de ella para convertirla en parte de una secuencia completa.



nado con la próxima cuestión: la de si Marcos tenía en la mente una segunda sesión del sanedrín celebrada de día. Si pensaba que Jesús fue llevado ante Pilato muy temprano, en su idea de cómo los acontecimientos estuvieron distribuidos en el tiempo seguramente no habría entrado la segunda sesión.

## La reunión

Las tres principales lecturas de Mc 15,1 atestiguadas con respecto a esta cuestión son:

*symbolion hetoimasantes*: códices Sinaiticus, Ephraem Rescriptus

*symbolion poiēsantes*: códices Vaticanus, Alexandrinus, textos koiné

*symbolion epoiēsān*: códices Bezae, Koridethi, VL, Orígenes

Al problema de cuál de estas lecturas es más antigua se añade el desacuerdo existente entre los especialistas sobre el significado de *symbolion*. Un sentido cierto es “reunión, consejo, consulta”; pero muchos afirman que también puede hacer referencia a lo que sucede en esa reunión o resulta de ella: “dictamen, plan, decisión”. Benoit (“Jesus” I, 150) rechaza este último significado y la base ofrecida para él en los diccionarios de Liddell-Scott y BAG. Sin embargo, tal significado reaparece en BAGD, 778. Realmente, a veces no es tan clara la línea divisoria entre “consejo” como reunión y “consejo” como dictamen. En la traducción de Prov 15,22 realizada por Teodoción, *symbolion*, vertido del hebreo *sôd* (que tiene ambas acepciones), parece significar “decisión”. El único otro uso marciano de *symbolion* es en 3,6, donde resulta virtualmente imposible distinguir entre “celebrado consejo” y “tomado consejo” (los fariseos con los herodianos)<sup>4</sup>.

La decisión de qué lectura textual es preferible y si *symbolion* puede significar “decisión” afecta a lo descrito en Marcos/Mateo. Probablemente, la mayor parte de los estudiosos entienden que se hace referencia a una nueva o segunda reunión del sanedrín. En opinión de algunos, esa segunda reunión, celebrada por la mañana, es la que narra Lc 22,66-71 y que hace que Marcos y Mateo estén en conformidad con la Misná (*San.* 4,1), donde se establece la necesidad de una sesión judicial añadida para imponer una pena capital. Estas dos últimas observaciones no son válidas. La sesión matinal de Lucas contiene gran parte de los elementos que encontramos en la sesión nocturna de Marcos/Mateo y es casi seguramente pro-

<sup>4</sup> Mateo emplea la expresión *symbolion lambanein* cinco veces (un latinismo que refleja *consilium capere*) en descripciones de los líderes judíos conferenciando y decidiendo sobre cómo proceder.

ducto de adaptación lucana: Lucas no ofrece base para leer una segunda sesión en Marcos. Ya hemos visto que, muy probablemente, las normas misnaicas no son aplicables a la época de Jesús (§18 C3). En cualquier caso, la citada ley requiere que la segunda sesión se celebre *otro día*; y puesto que según el cómputo judío la última parte de la noche y la primera de la mañana pertenecían al mismo día, no se habría cumplido lo dispuesto en la Misná, de cualquier modo que se interprete Mc 15,1 (Blinzler, *Trial*, 145). La afirmación de Barton (“On the Trial”, 210) de que la segunda sesión era obligatoria, pero no el día intermedio, parece un tanto traída por los pelos. Una variante de la teoría de la segunda sesión es que hubo una continuación de la primera, en que se discutió un nuevo asunto, cómo ejecutar a Jesús, y que esa discusión dio como resultado la decisión de entregarlo a los romanos. ¿Es esto posible según lo narrado a lo largo de Marcos? Desde hace tiempo, el sanedrín viene planeando cómo eliminar a Jesús (11,18; 12,12; 14,1.10-11). ¿No se espera de los lectores, por cierto, que piensen que los sanedritas nunca han considerado la necesidad de ejecutar a Jesús hasta después de haberlo condenado! Algunos autores, confundiendo la historia con la narración marcana, han tratado de responder a esta objeción. Por ejemplo, argumentan que los sanedritas habían comprendido que era preciso reunirse de nuevo si querían que Jesús fuera entregado a Pilato, porque ahora se habían dado cuenta de la ilegalidad de su sesión nocturna (Buss), que fue celebrada en un día festivo (Lengle, Millar). Sin embargo, Marcos nunca indica que el proceso judío o el momento elegido para su celebración impliquen ilegalidad alguna. Bickermann (“Utilitas”, 194) cree que los sanedritas necesitaban un intervalo y otra sesión después de la sesión principal para elaborar la acusación oficial que presentar contra Jesús ante Pilato. Pero Marcos nunca menciona una acusación oficial, y la pregunta del Pilato marciano a Jesús no tiene ninguna relación aparente con el proceso que acaban de llevar a cabo los sanedritas. Poco hay, pues, en Marcos que haga necesario o inteligible un segundo proceso judío (o una sesión aparte que sirva de conclusión al proceso principal). Jesús fue condenado a muerte por los sanedritas en Mc 14,64: ¿para qué eran precisas más liberaciones del sanedrín?

¿Contribuye el griego de Mc 15,1 a la idea de una segunda sesión?<sup>5</sup> La palabra *heteroimasantes*, por la que opta un impresionante número de especialistas<sup>6</sup>, suele ser entendida en el sentido de “habiendo preparado su deci-

<sup>5</sup> Entre quienes piensan que el texto *no* da a entender una segunda sesión cabe mencionar a Blinzler, Easton, Klövekorn, Léon-Dufour, Lührmann, Matera, Schmidt, Schneider, Sherwin-White y Sickenberger.

<sup>6</sup> Por ejemplo, Easton, Holtzmann, Klostermann, Mann, Tischendorf, B. y J. Weiss y Wellhausen.

sión”, con referencia al juicio pronunciado antes, en 14,64, por lo cual no induce a pensar en un segundo proceso<sup>7</sup>. Pero este mismo hecho ha llevado a algunos a sospechar que la lectura *hetoimasantes* fue creada por copistas deseosos de evitar la dificultad de un segundo proceso; prefieren *poiēsantes*, dándole el sentido de “habiendo celebrado una reunión”. (A veces se invoca como argumento el aserto de Benoit de que *symbolion* significa “reunión”, no “decisión”.) Pero, aunque prefiramos *poiēsantes* (con *epoiēsān* como simple variante para una sintaxis menos engorrosa) por ser la lectura mejor atestiguada y la más difícil (y, en consecuencia, la más susceptible de haber sido cambiada por los copistas), ¿ha de referirse necesariamente a una reunión? El verbo está en aoristo y en una frase que puede servir de recapitulación de la sesión nocturna. Si *symbolion* significa solamente “reunión, consejo”, entonces la traducción sería: “habiendo hecho [tenido] su consulta”, i. e., terminado la sesión del sanedrín de 14,55-65. Pero si *symbolion* puede significar “consejo, resolución”, entonces cabría traducir: “habiendo hecho [tomado] su decisión”, i. e., llegado al juicio pronunciado en 14,64. Una frase continuativa o recapitulativa sería necesaria en este punto porque Marcos interrumpió el relato de la sesión del sanedrín para narrar las negaciones de Pedro. (Cuando Marcos empezó a describir esas negaciones en 14,66-67 recapituló lo referido al lector en 14,54 sobre Pedro calentándose a la lumbre en la *aulē*.) En esta interpretación *poiein*, “hacer” toma la connotación de “hacer con”. Schneider (“Gab”, 27-28) argumenta a favor del sentido recapitulativo basándose en la lectura *hetoimasantes*; Matera (*Kingship*, 9) y Lührmann (“Markus 14”, 463) se decantan por el sentido derivado de leer *poiēsantes*. Deliberadamente elijo para mi traducción la lectura más difícil, *poiēsantes*, para manifestar mi rechazo sin paliativos de una segunda reunión. En el análisis de §19A, *supra*, muestro que una interpretación recapitulativa de 15,1 tiene perfecto sentido en un esquema marcano.

El texto correspondiente de Mateo (27,1) no supone ningún obstáculo para leer Mc 15,1 como una recapitulación. De hecho, Senior (*SPNM*, 211-12), quien reconoce que Mc 15,1 fue compuesto por Marcos con base en material del cap. 14 pero, curiosamente, luego cree encontrar una alusión a un segundo proceso, afirma que Mt 27,1 no se refiere a un segundo proceso, sino que concluye el primero. Aunque, como Mc 14,64, Mt 26,26 muestra que los sanedritas consideraban a Jesús culpable, reo de muerte, Mateo no reproduce la declaración marcana “todos sentenciaron contra él”. Ahora, después de haber narrado en simultaneidad con el pro-

<sup>7</sup> Easton (“Trial”, 432, 444) opina que los miembros del sanedrín no se han dispersado y vuelto a reunir, sino que la asamblea ha continuado para deliberar sobre los cargos con que acompañar la entrega de Jesús a los romanos.

ceso las negaciones de Pedro, Mt 27,1 menciona esa sentencia, escribiendo: “tomaron la decisión” (*symbolion elabon*). Así, mientras que Mc 15,1 recapitula la decisión ya tomada o la sesión del proceso ya narrada, Mateo ha reservado hasta aquí la última parte de las actuaciones legales (27,1 ha sido concebido como subsiguiente a 26,68, puesto que las negaciones de Pedro en 26,69-75 han ido ocurriendo durante el proceso). Que *symbolion elabon* de Mt 27,1 es equivalente a *katekrinan* de Mc 14,64 queda claro cuando, dos versículos después, Mt 27,3 describe a Judas como “habiendo visto que él [Jesús] era sentenciado en contra [*katekrithē*]”. Transformando la recapitulación de Marcos en una descripción consecutiva, Mateo ha obtenido una narración más fluida y proporcionado una introducción al relato concerniente a Judas. En cuanto a Lucas, su modificación de las indicaciones temporales de Mc 15,1 para reutilizarlas como introducción de una sesión matinal del sanedrín (22,66) podría haber sido un acto de libertad redaccional, si no partió de la interpretación errónea de que Marcos se refería a una nueva sesión.

## Los participantes

La interpretación de Mc 15,1 no como una segunda sesión, sino como una recapitulación, constituye implícitamente un firme rechazo de la tesis de Bultmann, Taylor, J. Weiss, Winter y otros de que la breve noticia de 15,1 conservaba el relato premarcano original del proceso judío de Jesús y que 14.53.55-65 era aquello con que el propio Marcos había completado esa noticia. En el análisis de §24, *supra*, vimos que mucho de lo narrado por Marcos sobre el proceso en el cap. 14 representa una tradición anterior, que el evangelista ha reconfigurado y reinterpretado, situándola en la noche anterior a la muerte de Jesús. Por otro lado, como recapitulación, la primera parte de Mc 15,1 es totalmente una creación marcana<sup>8</sup>. Senior (*SPNM*, 211, al resumir la tesis de H. Van der Kwaak) defiende esta idea basándose en el vocabulario. En particular, la mención en 15,1 de los participantes (“los jefes de los sacerdotes con los ancianos y los escribas y todo el sanedrín”) es realmente una inclusión formada con la enumeración de los participantes al comienzo del proceso: “los jefes de los sacerdotes, y los ancianos, y los escribas” de 14,53, y “los jefes de los sacerdotes y todo el sanedrín” de 14,55.

Tanto al comienzo como al final (recapitulativo) del proceso judío, después de mencionar a los distintos grupos de componentes, Marcos añaa-

<sup>8</sup> En esto difiero de Légasse (“Jesus”, 191, 196-97), quien, presentando argumentos en favor de dos sesiones del sanedrín, admite que es claro que la mano de Marcos intervino en 15,1, aunque tal vez no sea una creación suya.

de “y todo el Sanedrín”. Esto no es una simple tautología, porque está destinado a aclarar que quienes condenaron a Jesús no actuaban como grupos particulares sino como la corporación representativa del gobierno judío, y que como tal colectivo efectuaron la entrega de Jesús a Pilato. Al decir “*todos los jefes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo*”, Mateo conserva el énfasis en la corporación y a la par evita la impresión de la tautología. Tal énfasis indica que Marcos y Mateo no olvidan que se dirigen a lectores cristianos. De escribir sin tener en cuenta la religión de sus lectores, tal vez habrían pensado que presentar a Jesús rechazado por *todos* los dirigentes de su propio pueblo podría crear la sospecha de que, en efecto, él debió de ser culpable de un delito grave. Pero los evangelistas están describiendo a Jesús sobre el telón de fondo bíblico del justo que está solo (pero con la ayuda de Dios) frente a sus adversarios.

En cuanto a Lucas, puesto que su relato de las negaciones de Pedro (22,54b-62) y el escarnio de Jesús (22,63-65) han precedido a la sesión matutina del sanedrín (22,66-71), el versículo aquí considerado (23,1) sigue inmediatamente a esa sesión. En realidad, pese al cambio de número del capítulo, no presenta solución de continuidad con ella, donde la última frase fue: “¿Qué necesidad tenemos ya de testimonio? Porque nosotros mismos lo hemos oído de su propia boca”. Esta frase no describía ninguna sentencia, por lo cual, a través de la acción de ponerse en pie todos los participantes en 23,1 para proceder a la entrega de Jesús a Pilato, llegamos a saber lo que fue decidido. En el proceso marcano, los falsos testigos y el sumo sacerdote “se levantaron” (14,57.60). A menudo este verbo es pleonástico y expresa nada más el que comienzo de una acción; pero, en el contexto de una sala de audiencia, puede tener un matiz legal, indicador de un momento decisivo. En “toda la *multitud* de ellos” se emplea *plēthos*, palabra utilizada veinticuatro veces en Lucas-Hechos (cinco de ellas con “toda”).<sup>9</sup> Aquí se refiere a “la asamblea de los ancianos del pueblo, jefes de los sacerdotes y escribas”, a los que Lc 22,66 describió llevando a Jesús a su sanedrín. Y tres versículos después del que ahora nos ocupa, en 23,4, Lucas se referirá más genéricamente a “los jefes de los sacerdotes y las *multitudes*” como presentes ante Pilato.

En Jn 18,28, quienes llevan a Jesús ante Pilato son simplemente “ellos”. Había guardias judíos presentes cuando Jesús fue interrogado por Anás (18,22), que luego lo envió atado a Caifás (18;24); por eso es lógico pensar que “ellos” son los jefes de los sacerdotes y los guardias. Esto queda confirmado en Jn 19,6, que presenta a los dos grupos cambiando pala-

<sup>9</sup> En Hch 6,5; 15,12.30 describe a la asamblea cristiana y puede estar relacionada con el término (*rabbîm*, “los muchos”) que se utiliza en los manuscritos del mar Muerto para describir la asamblea de votantes en Qumrán.

bras con Pilato. Pero en el contexto romano hay un grupo más amplio que también es visto como acusador de Jesús: “los judíos”<sup>10</sup>.

## La entrega a Pilato

La segunda parte de Mc 15,1 (“habiendo atado a Jesús, se lo llevaron y lo entregaron a Pilato”) continúa abruptamente la primera, sin una conjunción. Mateo, en 27,2, añade “y” (como hicieron algunos copistas de Marcos) porque en la primera parte ha sustituido con un verbo en forma personal el participio de Marcos. Varias acciones son descritas. Ésta es la primera vez que se ata a Jesús en Marcos/Mateo. Ya es un reo convicto, y se le trata como tal (igual que a Barrabás en Mc 15,7). Las ligaduras de Jesús, en la lógica del relato, eran una indicación para Pilato de que estaba ante un criminal peligroso; en el aspecto teológico servían para recordar a los lectores el destino del justo que es atado (LXX Is 3,10) y entregado (LXX Is 53,6.12; Sal 27,12, etc.). Al parecer, Lucas se siente incapaz de narrar semejante ignominia, y por eso en ningún lugar de su RP presenta a Jesús atado. Algunos estudiosos apuntan como otra razón de tal omisión lucana el deseo de describir a Jesús actuando libre y espontáneamente en el RP. En cuanto Juan, no tiene un proceso formal de Jesús en la noche del prendimiento, puesto que fue condenado en 11,47-53, antes del comienzo del RP. De ahí que en el cuarto evangelio haya sido Jesús atado como un criminal desde el momento de su arresto (18,12) y llevado de esa guisa a Caifás (18,24).

Seguidamente, Mc 15,1 refiere que “se lo llevaron” (*apopherein*). Mt 27,2 emplea el verbo compuesto *apagein*, y Lucas y Juan el verbo simple *agein* para la acción de llevar a Jesús. La utilización de *agein* y sus compuestos con referencia a la entrega de un criminal no es inusitada; Josefo (*Guerra* 6.5.3; §303) nos dice que “los dirigentes de Jerusalén, pensando que Jesús hijo de Ananías era movido por un impulso sobrenatural, lo llevaron [*anagein*] al eparca romano”. En particular, la preposición *epi* que usa Lucas en “lo llevaron a Pilato” es empleada en contextos de entrega a las autoridades, como en Mt 10,18; Lc 12,11.58; Hch 25,12.

Por último, Mc 15,1 menciona la entrega de Jesús a Pilato. La secuencia cumple la predicción de Jesús de Mc 10,33: “El Hijo del hombre será entregado a los jefes de los sacerdotes y a los escribas, y juzgarán contra él (condenándolo) a muerte; y lo entregarán a los gentiles”. Mc 14,64 cumplió la primera parte de la acción predicha con respecto a los sacerdotes y

<sup>10</sup> Jn 18,31; 19,12.38; también “los jefes de los sacerdotes de los judíos”, en 19,21, y “tu propia nación y los jefes de los sacerdotes”, en 18,35.

los escribas: “Todos sentenciaron contra él como culpable, reo de muerte”: 15,1 trata de la segunda parte. Utilizando *paradidonai* (pp. 274-76, *supra*), Marcos forja una cadena en la que Judas entrega a Jesús a las autoridades judías (14,41-44), que ahora lo entregan a Pilato, quien a su vez lo entregará para que sea crucificado (15,15). Mateo sigue a Marcos en todo esto, tanto en el cumplimiento de la tercera predicción de la pasión (Mt 20,18-19) como en el uso en cadena de *paradidonai*. Juan emplea *paradidonai* para la entrega de Jesús, primero por Judas (Jn 18,2.5) y luego a Pilato (no aquí, sino en 18,30.35); Pilato entregará a Jesús para que sea crucificado (19,16), y Jesús entregará su Espíritu (19,30). Lucas emplea el verbo para referir la entrega de Jesús por Judas (22,48) y luego por Pilato (23,25), pero rompe la cadena al no emplearlo para la acción de las autoridades judías en el RP.

Ésta es nuestra primera referencia a Pilato, personaje que examinaremos con todo detalle en §31. Marcos no se molesta en identificarlo, presumiblemente porque los lectores ya relacionaban su nombre con el personaje durante cuyo mandato fue crucificado Jesús (cf. 1 Tim 6,13). Sólo Mateo especifica que Pilato es el “gobernador” (*hēgemōn*), una designación que él utiliza en el cap. 27 (seis veces) y también en 28,14, y que Josefo aplica a los procuradores imperiales o prefectos de las provincias (*Ant.* 18.3.1; §55 para Pilato; véase §18 A3b, *supra*). Lc 3,1 emplea el verbo afín *hēgemoneuōn* para el gobierno de Pilato en Judea (y para el de Quirino en Siria, en 2,2), y el nombre para los procuradores romanos de Judea, Félix y Festo, en Hch 23-26. Juan no menciona a Pilato hasta el versículo siguiente (18,29) y allí, como Marcos, sin información introductoria.

Sólo Juan se preocupa, en cambio, de hacer saber dónde se encuentra Pilato, porque el escenario del interior y exterior del pretorio es importante para la dramatización teológica que va desarrollar seguidamente (§32D ANÁLISIS). En los sinópticos no se ofrece ninguna información sobre el lugar hasta que ha concluido el proceso romano. Luego, en Mc 15,16 y Mt 27,27, los soldados a los que Jesús será entregado para su crucifixión lo llevarán primeramente al pretorio. A causa de ello se tiene la impresión de que el proceso de Jesús ante Pilato tuvo lugar fuera del pretorio, un escenario distinto del de Juan, donde Pilato interroga a Jesús dentro. En §31C dedicaremos unas páginas a considerar qué edificio pudo servir de pretorio en Jerusalén. Muy probablemente era el palacio de Herodes, que se alzaba con tres grandes torres en la cima de la colina occidental de la ciudad (y no la fortaleza Antonia del vía crucis medieval y moderno). Determinar el lugar exacto carece de importancia para el comentario evangélico. Ahora, lo importante es que Jesús va a ser entregado a manos de los gentiles.

(La bibliografía para este episodio se encuentra en §17, parte 1ª.)

## §29

### Judas, los jefes de los sacerdotes y el precio de la sangre inocente (Mt 27,3-10)

#### TRADUCCIÓN

MATEO 27,3-10: <sup>3</sup>Entonces Judas, el que lo entregó, habiendo visto que él [Jesús] era sentenciado en contra, [y] habiendo cambiado por el remordimiento, devolvió las treinta monedas de plata a los jefes de los sacerdotes y a los ancianos, <sup>4</sup>diciendo: “Pequé entregando sangre inocente”. Pero ellos dijeron: “¿A nosotros qué? Tú verás”. <sup>5</sup>Y habiendo arrojado las monedas de plata al santuario, se retiró; y habiéndose marchado, se ahorcó.

<sup>6</sup>Pero habiendo tomado las monedas de plata, los jefes de los sacerdotes dijeron: “No es lícito arrojarlas al tesoro, puesto que es el precio de sangre”. <sup>7</sup>Habiendo tomado una decisión, compraron con ellas el campo del alfarero para lugar de sepultura de extranjeros. <sup>8</sup>Por lo cual aquel campo ha sido llamado “Campo de Sangre” hasta este día.

<sup>9</sup>Entonces se cumplió lo que fue anunciado por el profeta Jeremías al decir: “Y tomaron las treinta monedas de plata, el precio del que fue puesto a precio, a quien los hijos de Israel pusieron precio. <sup>10</sup>Y las dieron por el campo del alfarero, según lo que me ordenó el Señor”.

HECHOS 1,16-20 (fragmento del discurso de Pedro en Hch 1,15-26, situado entre la ascensión de Jesús cuarenta días después de la resurrección y antes de la bajada del Espíritu en Pentecostés [cincuenta días después de Pascua]; Pedro se dirige a los hombres de la comunidad, a quienes él llama hermanos):

<sup>16</sup>“Era necesario que se cumpliera la Escritura que el Espíritu anunció de antemano por boca de David sobre Judas, que era el guía de los que prendieron a Jesús, <sup>17</sup>porque era contado como uno de nosotros y le fue asignada una parte en este ministerio. (<sup>18</sup>Así pues, este hombre adquirió un

terreno con el salario de su iniquidad; y tendido boca abajo, reventó por medio y le salieron todas las entrañas. <sup>19</sup>Y esto llegó a ser sabido por todos los habitantes de Jerusalén, con el resultado de que su terreno fue llamado en su lengua *Hacéldama*, es decir, 'Terreno de Sangre'<sup>20</sup> Está escrito en el libro de los Salmos: 'Que su morada se vuelva un desierto y no haya habitante en ella' y 'que otro tome su intendencia'".

(A esto sigue en 1,21-26 la elección de Matías "para ocupar el puesto del servicio y apostolado del que Judas desertó para irse a su lugar" [v. 25]).

#### COMENTARIO

Sólo Mateo interrumpe el relato de la entrega de Jesús a Pilato para narrar la suerte corrida por Judas o, más precisamente, cómo intenta quitarse de encima la responsabilidad por la sangre inocente de Jesús devolviendo a los jefes de los sacerdotes sus treinta monedas de plata, y cómo ellos a su vez proceden a deshacerse de ese dinero manchado de sangre comprando el campo de un alfarero. El elemento más constante, presente en las tres subsecciones, son las treinta monedas de plata (27,3.6.9), el precio de *sangre inocente*. Mateo privilegia este tema, y a él volverá en el proceso romano (27,24-25), donde Pilato se declarará "inocente de la sangre de ese hombre", forzando a "todo el pueblo" a asumir responsabilidad por ella. Esta escena de Judas obsesionado por una sangre de la que no es fácil librarse anticipa la descripción shakespeariana de la angustia de lady Macbeth.

La noche anterior a su muerte, el Jesús Mateano pronunció tres profecías relativas a sus discípulos. Dos de ellas se han cumplido: todos han huido (Mt 26,56); Pedro lo ha negado tres veces (26,69-75). Quedaba la predicción sobre aquel que, aunque estaba a la mesa comiendo con Jesús, iba a entregarlo (26,21): *Ay de aquel hombre... más le valiera no haber nacido* (26,24). Judas lo entregó; ahora, en su desesperación, vemos también el cumplimiento de ese "ay" anunciado.

Pese a su relación general con la serie de acontecimientos, la escena de Mt 27,3-10 es claramente una interrupción torpe. Mt 27,1-2 ha descrito a los jefes de los sacerdotes y a los ancianos llevándose a Jesús para entre-

\* Muchos especialistas consideran que los vv. 18-19 constituyen un comentario parentético de Lucas y no palabras pronunciadas por Pedro. Realmente cuesta imaginárselo diciendo "en su lengua [dialeto]" mientras habla en Jerusalén. Parece que Ireneo (*Adv. Haer.* 3.12.1) se dio cuenta del problema, puesto que cita el pasaje sin los vv. 18-19.

garlo a Pilato (con quien están en 27,12). Pero ahora los presenta en la zona del santuario del templo recogiendo monedas esparcidas y luego tomándose el tiempo de comprar un campo con ellas. Demasiado lúcido como escritor para no haberse dado cuenta de esa incoherencia, Mateo quiso probablemente narrar tal suceso aquí no porque aconteciese en este punto del RP, sino porque fue el resultado directo de la decisión de entregar a Jesús. De haberlo narrado después de la resurrección habría constituido un anticlímax negativo para el evangelio. (Lucas no refiere la muerte de Judas después de la resurrección, sino ya concluido el evangelio: la presenta en el cap. 1 de Hechos porque, como es causa de que haya que completar el grupo de los Doce, prepara para los comienzos de la Iglesia y de la misión cristiana.) Además, en el RP de Mateo, en el momento en que las autoridades fallan en contra de Jesús, las reacciones de Pedro y Judas, situadas en paralelismo antes y después de la sentencia (27,1-2), forman un interesante contraste.

#### Judas y el precio de la sangre inocente (27,3-5)

El episodio de Judas está en realidad confinado a los primeros versículos, e incluso allí su principal papel es poner en el centro de la escena el dinero de la sangre. Ya no nos recuerda Mateo que Lucas es uno de los Doce, como en 26,14.47. Lo que ha hecho a Jesús lo ha excluido del grupo (cf. Hch 1,17.25), y ahora es conocido simplemente como el que entregó a Jesús<sup>1</sup>. La referencia mateana de que Judas *vio* que se sentenciaba contra Jesús (en 27,1) puede dar la impresión de que Judas estaba presente en el momento de tomar el sanedrín tal resolución y de que ello produjo en él un cambio repentino<sup>2</sup>.

¿Cómo interpretar ese cambio? Yo he traducido la forma del verbo *metamelesthai* como "habiendo cambiado por el remordimiento"; el verbo significa "sentir de otro modo hacia; cambiar de idea" (cf. O. Michel, *TDNT* IV, 626-29). El cambio aludido con *metamelesthai* puede ser inaceptable para Dios (Ex 13,17). *Metanoein* es el verbo normalmente empleado en el NT para "arrepentirse, cambiar de sentimiento/actitud", y el hecho de que no sea utilizado en este caso ha generado considerable de-

<sup>1</sup> Ésta fue también su designación en la lista de los Doce ofrecida por Mateo en 10,4.

<sup>2</sup> Hay que ser prudente a este respecto, porque la misma construcción gramatical con "entonces" más un participio aoristo de "ver" aparece en Mt 2,16 para denotar una consecuencia inmediata, y allí se hace referencia a una deducción, no a la visión física.

bate sobre si Mateo quería hablar aquí de arrepentimiento<sup>3</sup>. Dos de los otros cuatro casos neotestamentarios de *metamelesthai* se encuentran en 21,29-32, donde el hijo cambia de idea y acaba obedeciendo la orden del padre: ¿es la razón de ese cambio el reconocimiento de un mayor respeto debido, o un verdadero pesar por la desobediencia? ¿Ha cambiado Judas con respecto a Jesús, pasando a creer en él (*metanoein* expresaría este significado), o tan sólo lamenta que su acción haya traído consecuencias que él no había previsto del todo (así Halas, *Judas*, 146)? Si se trata de lo segundo, ¿acaso no había escuchado a Jesús, quien tres veces había predicho que al Hijo del hombre se le daría muerte después de ser entregado a los jefes de los sacerdotes, los ancianos y los escribas (Mt 16,21; 17,22-23; 20,18-19)? Y cuando Judas fue a ver a los jefes de los sacerdotes para concertar la entrega de Jesús (26,14-16), ¿no sabía que ellos habían acordado matar a Jesús (26,3-4) y que precisamente por tal razón iban a comprar su ayuda?

En aquella ocasión (sólo Mateo nos lo refiere) pidió dinero y recibió treinta monedas de plata<sup>4</sup>. Ahora, su cambio acompañado de remordimiento es expresado con la devolución de ellas<sup>5</sup>. A lo largo de esta sección, incluida la cita veterotestamentaria de 27,9, Mateo utilizará (cuatro veces) el plural de *argyrion* para “monedas de plata”, como hizo en la referencia inicial de 26,15. De hecho, los nueve usos mateanos de ese nombre suman cerca la mitad de todas sus apariciones en el NT (veintiuna veces). También en los LXX se emplea frecuentemente *argyrion*<sup>6</sup>; pero, en el importante pasaje de Zacarías (11,12-13) citado por Mateo, figura *argyrous*, una forma contracta de *argyreos* (véase *BDF*, 45).

Colella (“Trenta”) estudia la clase de monedas con que fue pagado Judas; pero conviene recordar que Mateo escribió unos cincuenta años des-

<sup>3</sup> Orígenes (*Contra Celsum* 2.11) entendió el arrepentimiento como genuino, a pesar de la anterior avaricia de Judas: “Cuando se arrepintió de sus pecados, mirad hasta qué punto se vio arrollado por aquel terrible remordimiento que incluso se sintió incapaz de seguir viviendo”.

<sup>4</sup> Reiner (“Thirty”, seguido por Luke, “Thirty”) señala que, en sumerio, treinta siclos es una suma con la que se indica desprecio y, en la carta de Amarna EA 292, treinta siclos de plata es el precio del rescate por un individuo de clase baja; y supone esta autora que el tono despectivo todavía podría haber quedado reflejado en el AT y el NT. Pero, aunque había desprecio en la actitud de las autoridades, el sentido de la narración es que Judas fue pagado adecuadamente.

<sup>5</sup> *Strephēin*, “volver” (la lectura mejor atestiguada aquí), tiene “monedas de plata” como complemento directo. Este verbo no vuelve a ser utilizado en el NT en el sentido transitivo de “devolver”; por eso, muchas veces los copistas prefirieron emplear en este caso el verbo compuesto *apostrephēin*, utilizado para “devolver” en Mt 26,52.

<sup>6</sup> Pero en singular, no en el plural mateano; Mc 14,11 emplea también el singular.

pués de la muerte de Jesús: probablemente pensaba en la moneda de su tiempo, resultado de varias devaluaciones durante ese medio siglo. En el sistema monetario romano, entre el áureo de oro y el sestercio de bronce (y monedas de menor valor) se encontraba el denario, que en tiempos de Nerón contenía 3,45 gramos de plata. En Siria y Palestina, acuñado por la ceca de Tiro, circulaba un equivalente de la dracma de plata (3,66 g) y sus múltiplos: la didracma y la tetradracma (= estátera). El término mateano *argyrion* no es preciso<sup>7</sup>; pero en el papiro 114 de Murabbaat (DJD II, 240-43) el *argyrion* de Tiro hace referencia a una suma consistente en estáteras y denarios. El siclo hebreo es identificado a menudo con la dracma o la estátera, y muchos intérpretes creen que Mateo pensaba en treinta siclos de plata. Esta cantidad de dinero constituía la indemnización por lesiones graves causadas a un esclavo en Ex 21,32. También Zac 11,12, que influyó en el pasaje de Judas, emplea el verbo cognado *šql* para pesar salarios consistentes en treinta monedas de plata; y Jeremías (32,9) paga con siclos de plata al comprar un campo. Si Mateo pensaba en tetradracmas/estáteras/siclos (cuatro veces más valiosos que los denarios), los acuñados en Tiro mostraban la efigie del dios fenicio Melkart (laureado como Hércules) en el anverso, mientras que las acuñadas en Antioquía tenían la cabeza laureada de Augusto (Hill, “Thirty”, 254)<sup>8</sup>.

El cambio de Judas y la devolución del dinero van acompañados de palabras que hacen pensar en un verdadero arrepentimiento: “Pequé entregando sangre inocente”. Aunque de este modo atestigua la inocencia de Jesús, Judas está subrayando ante todo su propia culpabilidad. El destino de Jesús ha quedado sellado con su entrega a Pilato por parte de las autoridades judías; pero Judas no culpa a éstas, sino a sí mismo, del asesinato judicial. Curiosamente, el hecho de que Judas haya sido infiel al que era su amigo y maestro, así como agente especial de Dios, no parece aumentar la gravedad del pecado; aquí la cuestión es la responsabilidad por la muerte de un *inocente* (*athōos*)<sup>9</sup>. Con sus palabras, Judas atestigua indirectamente

<sup>7</sup> En una lectura variante occidental de Mt 26,15, Judas es pagado con treinta estáteras.

<sup>8</sup> Hill suministra también sabrosa información sobre la historia de esas monedas en leyendas posteriores. Identificadas con aquellas por las que fue vendido como esclavo el patriarca José, esas monedas fueron llevadas a Palestina por la reina de Sabá; Nabucodonosor las robó y se las llevó, pero las devolvieron los Magos, etc. Seis ciudades europeas presumen de tenerlas entre sus más preciadas reliquias; en la mayor parte de los casos se trata de monedas de Rodas (quizá porque la inscripción “Rodion” era relacionada con el rey Herodes) y presentan la imagen del dios sol. Si hubo desarrollos legendarios del relato de Judas en el NT, no cesaron en tiempos posteriores.

<sup>9</sup> Ésta es la única aparición de *athōos* en el NT. En cuanto al AT, Daniel (13,46) se declara *athōos* de la sangre de Susana.

tamente que Jesús está libre de culpa. Así, la sangre de Jesús es asociada con “toda la sangre justa [*dikaïos*] derramada sobre la tierra desde la del justo Abel a la sangre de Zacarías, el hijo de Baraquías”, que Mt 23,34-35 desea ver caer sobre los escribas y los fariseos que perseguían a los seguidores de Jesús. Posible influencia de este pasaje (pero más probablemente de Mt 27,19, donde la mujer de Pilato llama a Jesús *dikaïos*) se percibe en 27,4 del código Koridethi y de un testimonio de la VL, con la lectura “sangre justa” en lugar de “sangre inocente”<sup>10</sup>.

¿Cómo hemos de juzgar la descripción que Mateo hace de Judas en esta escena? En el APÉNDICE IV encontraremos numerosas teorías –muchas de ellas extremadamente imaginativas– sobre los motivos de Judas y sobre qué información dio a los jefes de los sacerdotes. Obviamente, lo que se pensase a este respecto en la época evangélica pudo influir en la conducta de Judas descrita en la presente escena mateana. Algunos autores opinan que Judas era una persona escrupulosa; por ejemplo, según Bornhäuser (*Death*, 50-52), *exomologēsen*, de Lc 22,6, no significa que Judas “prometió” la entrega de Jesús a los jefes de los sacerdotes, sino que “confesó” que Jesús había blasfemado diciendo ser el “Hijo de Yahvé” (!). Niedner (“Role”) supone que Judas recibió la copa eucarística del perdón en la última cena y que Jesús no utilizó la ironía al llamarlo “amigo” en el momento del arresto (Mt 26,50). También está la idea –que se remonta por lo menos a Orígenes– de que el arrepentimiento de Lucas en la presente escena era sincero y de que hay una verdadera posibilidad de que fuera perdonado por Dios. (Esa idea va a veces acompañada de la tesis –estudiada más adelante– de que el suicidio de Lucas fue una pena que él se aplicó a sí mismo como reparación.) A mí me parece que todas estas teorías chocan con la secuencia mateana, donde la muerte de Judas se describe claramente como el cumplimiento de la predicción sobre él: “Ay de aquel hombre... más le valiera no haber nacido” (26,24).

Pero considerando inútil la expresión de remordimiento de Judas y juzgando negativamente su muerte, ¿no se pasa por alto la misericordia de Jesús o de Dios? Esta cuestión cobra especial importancia cuando se establece una comparación entre Judas y Pedro. ¿Es la triple negación y la maldición de Jesús por Pedro una culpa mucho menos grave que su entrega por Judas? Pedro nunca dice “he pecado” ni intenta revocar sus negaciones volviéndose inmediatamente a la criada y confesando a Jesús. ¿Por qué Judas es considerado un imperdonable infame en la tradición cristiana (véase APÉNDICE IV) mientras que Pedro es venerado? Algunos estudiosos

<sup>10</sup> Véase también Lam 4,13, donde los falsos profetas y los sacerdotes derraman “sangre justa”.

señalan como causa el suicidio de Judas, en contraste con la capacidad mostrada por Pedro para sobreponerse a su fallo y llegar a ser un gran apóstol. Ciertamente, eso es un factor; pero mucho más importante en la comparación es que Pedro no fue responsable de la muerte de Jesús, y Judas sí. Judas participó en el derramamiento de “sangre inocente”, lo que para la mentalidad judía constituía una abominación<sup>11</sup>. Esa acción perseguiría a su perpetrador (Jr 26,15 [LXX 33,15]); sería causa de mancha, de contaminación (Sal 106,38-39), y el Señor no la perdonaría (2 Re 24,4). “Purgarás en medio de ti [el pecado de verter] sangre inocente”, ordena Dt 21,9. “Maldito el que acepta soborno para quitar la vida a un inocente” (Dt 27,25). Josefo (*Ant.* 1.2.1; §58) refiere que Dios maldijo a Caín y amenazó a sus descendientes hasta la séptima generación. El *Protoevangelio de Santiago* 14,1 presenta a José declarando que si él hubiera denunciado por adulterio a María encinta, “habría entregado sangre inocente a la sentencia de muerte”. Así pues, Judas ha hecho algo tan odioso que en nada puede ser reparado con el simple arrepentimiento. Aparte de ese horror a la sangre, que pudo ser muy convincente para los que compartían la teología de Mateo, conviene mencionar un punto más convincente todavía para los lectores modernos: Judas acudió a los jefes de los sacerdotes, los enemigos de Jesús, buscando un modo de absolución para su pecado. No se dirigió a su maestro, que había perdonado a muchos pecadores; por lo cual cabe sospechar que, desde la perspectiva del relato mateano, su remordimiento no significaba realmente fe en Jesús.

Mateo describe como muy hostil (27,4b) la reacción frente a Judas de los jefes de los sacerdotes y los ancianos<sup>12</sup>. Si Judas les entregó a Jesús, ellos fueron quienes lo entregaron luego (27,2) para que, por orden de Pilato, fuera crucificado; pero no muestran remordimiento, como tampoco parece importarles nada el pecado de Judas o la inocencia de Jesús. De todos los que resultarán manchados con sangre inocente, ellos son los más duros desde el punto de vista de Mateo. La frase elíptica “¿Y a nosotros qué [*pros*]?” es una negación de interés (cf. Jn 21,22) y, por tanto, lo contrario del pesar que ahora siente Judas. También elíptica es “Tú verás”, y Van Unnik (“Dead”), cree que puede ser un latinismo que refleja *videris*. La misma frase aparecerá en 27,24 cuando Pilato intente descargar la respon-

<sup>11</sup> 1 Sm 19,5; 25,26 (LXX); 1 Re 2,5; 2 Mac 1,8; Jr 7,6; 19,4; 22,3; Sal 94,21; *Testamento de Zabulón* 2,2; Filón, *De specialibus legibus* 1.37; §204.

<sup>12</sup> Van Tiborg (*Jewish*, 88-89) piensa que había un relato premateano y argumenta que la declaración de arrepentimiento efectuada por Judas 27,4 fue añadida para resaltar como contraste la persistente hostilidad de los dirigentes judíos. A su entender, para esa referencia a la actitud de ellos, Mateo se inspiró en Jr 2,34-35, donde el que está manchado con sangre de inocentes exclama: “Soy inocente; no he pecado”.

sabilidad sobre el pueblo. Hch 18,15 la pone en labios de Galio al referir su negativa a involucrarse en una cuestión de la Ley judía.

La áspera displicencia de la respuesta provoca en Judas dos acciones violentas. En la *primera* de ellas arroja las monedas de plata al santuario del templo<sup>13</sup>. El pago de ese dinero a Judas en Mt 26,15: "Ellos fijaron para él treinta monedas de plata" recordaba LXX Zac 11,12: "Y fijaron mi salario [cf. Hch 1,18] en treinta monedas de plata". La acción aquí refleja por adelantado Zac 11,13 (texto que será citado por Mateo poco después, en el v. 9): "Y el Señor me dijo: 'Échalo en el alfarero [?]...' Y tomé las treinta (monedas) y las eché en la casa del Señor, en el alfarero". La comparación entre los textos del TM, de los LXX y de Mateo da lugar a algunos problemas importantes. Primero: Mateo habla de "el santuario" (*naos*) y no de "la casa del Señor"; sin embargo, sólo los sacerdotes podían entrar en el santuario. El verbo mateano "arrojar" (*riptein*) denota una acción enérgica<sup>14</sup>, pero seguramente Mateo no pretendía dar a entender que Judas arrojó el dinero desde una gran distancia. De hecho, algunos manuscritos de Mateo tienen "en" en lugar de "al", indicando implícitamente que Judas estaba en el santuario. ¿No conocía Mateo las normas del templo, o estaba exagerando deliberadamente la acción de Judas para comunicar el horror de la profanación? ¿Será que *naos* hace referencia a todo el templo o que, por el contrario, alude específicamente a "el tesoro"?<sup>15</sup> Esta última conjetura nos conduce a otro problema. La palabra *yôser* del TM de Zacarías significa "alfarero"; pero en los LXX es traducida por *choneuterion*, "fundidor, fundición", mientras que el targum Jonatán contiene "santuario". En vez de *yôser*, muchos estudiosos leen en el TM *ôsar* "tesoro", una lectura concordante con la mención de "tesoro" en Mt 27,6 y apoyada por la Peshitta siríaca. Torrey ("Foundry") elabora una ingeniosa conjetura que puede ser considerada independientemente de su poco probable tesis de que Mt 27,3-10 fue traducido de un documento arameo que citaba las Escrituras

<sup>13</sup> Para explicar por qué Judas devuelve el dinero, Jeremias, Gnllka y Moo, entre otros, señalan una costumbre citada en la Misná (*Arak.* 9,3-4): X, quien vendió una casa a Y, tiene nueve meses para rescatar la casa, devolviendo lo recibido como pago. Si para evitar el rescate Y se esconde de X, entonces, según Hillel, X puede depositar el dinero en el tesoro del templo. Pero la descripción mateana de Judas arrojando el dinero al santuario malamente recuerda el procedimiento del que habla la Misná.

<sup>14</sup> Mientras que en los LXX se emplea *emballein* ("arrojar a"), Áquila y Símaco utilizan *riptein*, por lo cual el texto de Mateo podría presentar aquí una traducción griega alternativa.

<sup>15</sup> Muchos autores (p. ej., Joüon, Lagrange, McNeile, Zahn) entienden que *naos* se refiere en este caso a todo el recinto del templo; véase BAGD, 5331. Sobre el uso de *naos* para el tesoro del templo de Olimpia, véase *Journal of Hellenistic Studies* 25 (1905) 311.

en hebreo. Supone este autor que en el templo había una fundición donde se fundían ofrendas en metálico para producir vasos sagrados, y que "el alfarero" era el maestro fundidor, al que se le llegó a dar ese nombre por la forma de los vasos sagrados así obtenidos. Presumiblemente, esos vasos se guardaban en el tesoro<sup>16</sup>. Es una idea que podría ayudar a explicar diversas formas del pasaje de Zacarías; pero aquí nos interesa primordialmente el uso de ese texto por Mateo, a quien no podemos suponer tal conocimiento de las costumbres concernientes al templo. La mayoría de los que han estudiado el uso mateano de la Escritura coinciden en atribuir a Mateo la capacidad de utilizar las formas hebrea, aramea y griega de la Escritura con arreglo a sus fines (*BBM*, 102-3). Podría ser que aquí, con su referencia al tesoro y al alfarero, Mateo se estuviera sirviendo de diferentes interpretaciones de Zac 11,13 (combinadas con Jeremías, como veremos).

La *segunda acción violenta* de Judas está resumida en la referencia: "Se retiró; y habiéndose marchado, se ahorcó". Ya hemos visto varias veces (pp. 176, 328, 744) la influencia en el RP de lo narrado en 2 Sm 15-17 sobre cómo huyó David de Jerusalén y de Absalón. Cuando Ajitófel, quien había sido el consejero de confianza de David pero ahora había intentado entregarlo en poder de Absalón, vio que no se estaba siguiendo su consejo y que iba a fracasar la sublevación contra David, "se marchó a su casa... y se ahorcó" (2 Sm 17,23). El vocabulario es el mismo que en Mateo; de hecho, el verbo *apagchesthai* ("ahorcarse"), aparte de estos dos pasajes, sólo se encuentra en la Biblia griega, en Tob 3,10<sup>17</sup>.

Josefo (*Ant.* 7.9.8; §228-29) refiere que Ajitófel creyó preferible para él abandonar libre y dignamente la vida (optando por ahorcarse, en vez de aguar al castigo). Similarmente, algunos especialistas interpretan el suicidio de Judas como una acción positiva; por ejemplo, para Conard ("Fate", 164), "dándose muerte, Judas elimina la maldición que pesaba sobre él". Isorni (*Vrai* 39-40) ve el suicidio de Judas como un acto de fe y de esperanza semejante al haraquiri o *seppuku* japonés. (En realidad sería más similar al gesto de los que se arrojaron a las llamas del templo en 70 d. C. antes que rendirse a los romanos; Josefo, *Guerra* 6.5.1; §280.) También se ha apelado a pasajes bíblicos relativos a expiación por derramamiento de

<sup>16</sup> Otros suponen que el alfarero del templo vendía al público las cerámicas que elaboraba como recipientes para aceite o grano y que los beneficios obtenidos iban a engrosar al tesoro.

<sup>17</sup> Cuando no es reflexivo, este verbo significa "estrangular". De ahí que algunos traduzcan en Mt 27,5 "se estranguló", con la interpretación armonizadora de que, habiendo fallado este primer intento, hubo un segundo, del que resultó la muerte descrita en Hch 1,18.



sangre inocente y eliminación de la maldición correspondiente para evitar su propagación. Entre otros textos<sup>18</sup> cabe citar 2 Sm 21,1-6, donde, como expiación por la sangre de los gabaonitas derramada por Saúl y sus familiares, son ahorcados siete de sus descendientes. Pero la actitud judía ante el suicidio, visto como una usurpación de los derechos de Dios, hace extremadamente improbable que la irreversible acción de Judas contra sí mismo fuera considerada una acción moralmente aceptable (así Desautels, "Mort", 227, contra la opinión de Derret). A quienes dicen que hay diversas razones por las que el suicidio puede ser un acto noble, Josefo (*Guerra* 3.8.5; §369) les responde indignado: "Es un acto de impiedad contra Dios, que nos creó". Las más oscuras regiones de ultratumba reciben las almas de los suicidas, y también a su descendencia alcanza el castigo de Dios. Josefo cita la ley judía según la cual el cuerpo de un suicida debe quedar expuesto, sin enterrar, hasta la puesta del sol, pese a que los judíos entierran a sus enemigos muertos en combate. El judaísmo posterior ofrece en el tratado talmúdico menor *Semahot (Ebel Rabbati)* 2 ulterior demostración de la aversión que inspiran los suicidas: por ellos nadie se rasga los vestidos, ni se descubre la cabeza, ni hace duelo de manera abierta. Más específicamente, hablando del suicidio de Ajitófel, la Misná (*San* 10,2) recoge la creencia de que él no tendría sitio en el mundo que estaba por venir. Independientemente de Mateo, Hch 1,20 ofrece un indicio añadido de que la violenta muerte de Judas fue tratada como una deshonra más del antiguo apóstol y como un castigo divino contra él<sup>19</sup>. Entregarse a la muerte puede borrar una maldición (Gál 3,13), pero no darse muerte. Probablemente, mediante sus palabras finales sobre Judas de 27,5: "Y habiéndose marchado, se ahorcó", Mateo intentó crear un contraste desfavorable con las palabras finales sobre Pedro de 26,75: "Y habiendo ido fuera, lloró amargamente".

### Los jefes de los sacerdotes y el precio de la sangre inocente (27,6-8)

Pese a la displicente manera en que los jefes de los sacerdotes (y los ancianos) se han desentendido de su angustia, Judas, arrojando las monedas al lugar donde ellos están, los ha involucrado claramente en la culpa uni-

<sup>18</sup> Van Unnik ("Death", 57) cita Dt 27,25. Niedner ("Role") ve el campo de Jeremías como un campo de esperanza (cf. Jr 32,15). Pero el lugar de entierro cerca de la puerta de la Alfarería, de la que habla Jr 19,2.11, tiene poco de adecuado.

<sup>19</sup> Que el castigo divino puede manifestarse en una muerte repentina, violenta, queda ilustrado con la historia de Ananías y Safira (Hch 5,1-11).

da a la entrega de Jesús. Los ha contaminado con la maldición ligada a la sangre inocente, y ellos se han convertido a sí mismos en testigos indirectos de la inocencia de Jesús, no queriendo retener lo pagado por su sangre. (Naturalmente, el relato está escrito desde la perspectiva cristiana; si no, los jefes de los sacerdotes habrían reaccionado justificando su condena de Jesús.) Una declaración análoga a su explicación legal, "no es lícito arrojarlas [i. e., las monedas] al tesoro [*korbanas*]", se encuentra probablemente en la ley de Dt 23,19(18), que prohíbe llevar dinero de la prostitución a la casa del Señor. En el adusto retrato que Mateo hace de ellos, su escrúpulo por el dinero manchado es puro legalismo, porque no muestran ninguna preocupación por el pecado mucho más grave que es el derramamiento de sangre.

La voz *korbanas* como designación del tesoro del templo se encuentra sólo aquí a lo largo del NT; está relacionada con *korban* (corbán: "dedicado a Dios"), que se emplea en Mc 7,11, y ambas palabras reflejan el hebreo *qorbān* (véase J. A. Fitzmyer, *JBL* 78 [1959] 60-65). Los dos conceptos están unidos en una referencia de Josefo (*Guerra* 2.9.4; §175), que denomina el contenido del tesoro sagrado (*hieros thesauros*) *korbanas*<sup>20</sup>. Presumiblemente, el dinero para pagar a Judas salió del tesoro del templo; por eso Judas lo arrojó allí de vuelta cuando la impureza adquirida a causa de su mal uso impidió la devolución. Por este relato popular se tiene la impresión de que el tesoro estaba en el santuario o cerca de él<sup>21</sup>.

La expresión según la cual las monedas de plata constituían el "precio [*timē*] de sangre" (27,6) anticipa el lenguaje del pasaje de Jeremías/Zacarías que será citado en 27,9<sup>22</sup>. En Hch 1,18 se califica el dinero (no especificado) como el "salario [*misthos*] de su iniquidad", y Nellessen ("Tradition", 211) opina que ambas palabras griegas tienen una misma fuente semítica: el hebreo *mēhîr*, arameo *dāmîn*. (Esta tesis supone en cierto modo que hubo un relato preevangélico consecutivo susceptible de ser reconstruido.) En un intento de evitar que el dinero de sangre contamine el tesoro del templo, los jefes de los sacerdotes "toman una decisión". Mt

<sup>20</sup> En consecuencia, no veo la necesidad de la declaración de Moo ("Tradition", 164) de que Mateo podría aludir en esta escena no al tesoro sino a las ofrendas sagradas depositadas en el templo, a las que no se podía añadir ese dinero por su finalidad profana. Mateo entendía probablemente el tesoro como el lugar donde se guardaban tales ofrendas.

<sup>21</sup> Pero Mc 12,41 habla de un tipo de tesoro (*gazophylakeion*) situado fuera del área del santuario, en un lugar al que podían acceder los laicos (incluidas las mujeres) para efectuar donaciones; c. también Jn 8,20; Josefo, *Guerra* 5.5.2; §200; *m. Seq.* 6,5.

<sup>22</sup> Esto será importante para nuestro ANÁLISIS de la composición del presente relato.

27,7 utiliza la misma expresión griega que 27,1 empleó para describir la decisión del sanedrín contra Jesús, y tal repetición da la impresión de que todas esas acciones son completamente deliberadas. Se nos da a entender –parece– que la consulta entre los jefes de los sacerdotes tuvo lugar junto al santuario, donde habían recogido las monedas de plata. Las palabras de la decisión sobre la compra del campo del alfarero están dictadas una vez más por el texto de la Escritura que será citado en el v. 10. “Campo” es *agros* en Mt 27,7.10 (cf. *chōrion* [“terreno”] en Hch 1,18.19)<sup>23</sup>. Desautels (“Mort”, 228) entiende que el vocabulario de Mt 27,7 procede de la tradición; pero tal juicio depende en parte de si los pasajes de la Escritura fueron empleados primero por Mateo o por la tradición premateana. Mateo habla literalmente de “el campo del alfarero”, denominación cuyos artículos determinados indican un campo muy conocido. Pero conocido ¿desde cuándo y cómo? ¿Era famoso cuando fue efectuada la compra como un lugar de Jerusalén designado con ese nombre, o (en la mente del narrador) como el campo mencionado en las Escrituras? ¿O era conocido en la época de composición del relato a causa de la historia de Judas? (Pero la designación más relacionada con esa historia sería “Campo de Sangre”, no el “Campo del Alfarero”.) En “compraron con ellas”, de 27,7, Mateo emplea *ek* más un genitivo de precio, como anteriormente en 20,2 (o como hace Lucas en Hch 1,18: “con el salario”).

En la descripción mateana de la compra, el principal elemento no procedente del pasaje escriturístico citado en 27,9-10 es que el campo iba a servir como lugar de sepultura (*taphē*) de extranjeros. (Notemos también la total ausencia del tema de la sepultura en Hechos.) Probablemente, quienes irían a parar a ese lugar<sup>24</sup> no serían gentiles, porque su sepultura incumbía a los romanos; se pensaba más bien en judíos desplazados a Jerusalén desde otros puntos de Palestina o en convertidos al judaísmo. ¿Sugiere la combinación del suicidio de Judas y el uso del dinero por él devuelto que era considerado como extranjero en Jerusalén y susceptible de ser enterrado en ese lugar especial, p. ej., porque era un judío de Galilea?<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Según Munro (“Death”), *agros* designaría una parcela sin valor, mientras que *chōrion* sería una finca agrícola. Sin embargo, Lc 23,26 presenta a Simón de Cirene cuando llegaba a Jerusalén de un *agros*, y Hch 4,36-37 refiere que Bernabé de Chipre vendió un *agros* en Jerusalén; casos ambos en que claramente se trata de fincas agrícolas, no de parcelas sin valor.

<sup>24</sup> Mateo parece hablar de un campo que sería conocido *públicamente* como “lugar de sepultura de extranjeros”. Es improbable que Mateo esté aludiendo aquí al enterramiento de Judas del cuerpo de discípulos, puesto que ya no es llamado “uno de los Doce” como antes (Mt 26,47).

<sup>25</sup> Ello sería incompatible con la teoría que explica el sobrenombre “Iscariote” situando el origen de Judas en el pueblo de Keriot, en Judea (véase APÉNDICE IV, B1).

Pero ¿podía recibir allí sepultura un suicida? Otros intérpretes opinan que se pensaba destinar el campo a lugar de enterramiento de la víctima de Judas, Jesús de Nazaret, después de su ejecución en Jerusalén<sup>26</sup>. Más probablemente, sin embargo, aquellos a quienes el evangelista veía como destinatarios de tal medida eran los extranjeros en general, no Judas ni Jesús. Mateo, por tanto, no ofrece base para la tesis de que se recordaba que Judas había sido enterrado en ese campo; como tampoco la ofrece Hch 1,25 con la declaración de que “Judas desertó para irse a su lugar”, es decir, no al lugar de su sepultura sino al lugar de castigo que le estaba destinado en el otro mundo<sup>27</sup>.

Mt 27,8 es introducido con la expresión “por lo cual”, que sugiere que la designación “Campo de Sangre” para el lugar de sepultura deriva del dinero de sangre que devolvió Judas y que fue empleado en comprarlo. El nombre funciona como un recordatorio de la sangre inocente de Jesús, subrayando la culpa de quien lo entregó<sup>28</sup>. Mateo ofrece el dato adicional de que ese campo ha sido llamado “Campo de Sangre” *hasta este día*, indicando así un temprano origen del relato. (El AT emplea “hasta este día” para dar explicaciones etiológicas de nombres de lugar, p. ej., Gn 26,33; Jos 7,26; 2 Sam 6,8, y la expresión volverá a aparecer en 28,15, un material peculiarmente mateano.) También implica antigüedad la referencia de Hechos, donde, en el discurso de Pedro en griego, el nombre del campo se ofrece primero *en su lengua* (i. e., la de los jerosolimitanos), como *Hakéldama*<sup>29</sup>, o, más exactamente, como *Hakeldamach*, que es una ajustada transcripción griega del arameo *hāquēl dēmā*, ya que el alef semítico era transliterado frecuentemente con la letra ji griega. La idea (propuesta por Klostermann, Bernard y otros) de que se trata de una corrupción imaginativa del nombre original, “Campo de Sueño” [*demak* = gr. *Koimeterion*, “cementerio, lugar de descanso”] no es necesaria<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Esta explicación da por supuesto que las autoridades judías iban a encargarse de enterrar a Jesús. En §46, *infra*, señalaré que de hecho José de Arimatea, quien le dio sepultura, era miembro del sanedrín pero (en el tiempo de la crucifixión) no discípulo de Jesús (aunque se obtenga esa impresión por Mateo).

<sup>27</sup> Véase 1 Clem 5,4, que refiere cómo Pedro, “habiendo dado su testimonio, fue a ocupar el puesto glorioso que le correspondía”.

<sup>28</sup> En Hch 1,19 no se ofrece una explicación del nombre “Terreno de Sangre”, porque no se ha mencionado en Hechos la sangre en relación con Judas. ¿Hemos de suponer que Judas murió en el terreno que había comprado y que su atroz muerte (“reventó por medio”) implicó derramamiento de sangre, de modo que el nombre del terreno en cuestión recuerda aquel suceso?

<sup>29</sup> Una designación también interpolada en el correspondiente pasaje de la Vulgata.

<sup>30</sup> Además, como admite Bernard (“Death”, 427), la corrupción ya tendría que haber ocurrido antes de ser escrito Hechos.

¿Dónde estaba ese lugar? El sitio recordado por la tradición desde Jerónimo es la parte SSO de Jerusalén, fuera de los actuales muros, donde se encuentran los valles del Cedrón, del Tiropeón y de Hinón. Aquella zona disponía de agua y era lo suficientemente aireada para los hornos de los alfareros<sup>31</sup>. (Por supuesto, Mateo se refiere a un campo perteneciente al alfarero, que no necesariamente era el lugar donde él trabajaba.) La localización en esta zona se halla corroborada por algunas referencias. Con su vasija de barro, Jeremías (19,1) bajó al valle de Hinón por la puerta de la Alfarería (quizá llamada así porque daba al barrio de los alfareros). Esa zona del valle del Cedrón era “el lugar de sepultura [*taphos* o *mnēma*] de la gente corriente” (2 Re 23,6; Jr 26[33],23) en que eran enterradas las cosas o las personas rechazadas por los monarcas de Judá. Parece ser que también el agua que había limpiado la sangre derramada en los sacrificios del templo era canalizada hacia esta misma zona (Rollo del Templo [11Q *Miqdas*] 32; *m. Mei.* 3,3; *Yom.* 5,6). Esto lleva a Y. Yadin (*The Temple Scroll* [Nueva York: Random House, 1985] 134) a suponer que “Campo de Sangre” era un nombre precristiano de aquella parte de Jerusalén, denominación que Mateo tomó e interpretó a la luz de la historia de Judas (una técnica muy empleada en las etiologías bíblicas).

### Cita relativa al cumplimiento (27,9-10)

Estos versículos llevan la escena a su culminación. Al comienzo, La terrible muerte cumplió el “ay” de Jesús contra el que lo iba a entregar (Mt 26,24). Al final, Mateo deja claro que el tema dominante de la escena (el precio pagado por la sangre inocente) cumple la palabra de Dios expresada por boca del profeta Jeremías. Aquí, Mateo copia sólo determinadas palabras del pasaje veterotestamentario, algo que hizo antes (26,31) citando Zac 13,7 (tomado de Mc 14,27) al comienzo del RP, cuando Jesús fue al monte de los Olivos. Conviene recordar esa referencia anterior, puesto que Zacarías también está en la mente del evangelista en el presente pasaje. Éste es introducido por Mateo con una fórmula de cumplimiento (alemán: *Reflexionszitate, Erfüllungszitate*): “Entonces se cumplió lo anunciado por el profeta Jeremías al decir”. Mateo contiene catorce de tales fórmulas<sup>32</sup>, frente a un solo caso en Marcos (15,28), tres en Lucas (18,31; 22,37; 24,44) y nueve en Juan (véase *BBM*, 96-104). En las fórmulas ma-

<sup>31</sup> Schick, “Aceldama”, refiere que al final del siglo XIX los alfareros se habían trasladado más arriba de la colina tras haberse agotado los primitivos depósitos arcillosos.

<sup>32</sup> El único caso anterior dentro del RP es 26,56, pero allí no se ofrece una cita específica.

teanas, sólo son mencionados por su nombre dos profetas: Isaías (cinco o seis veces) y Jeremías (dos). La fórmula de cita de Mt 26,56, como quedó señalado al examinarla, es paralela en sus palabras a la de Mt 1,22, perteneciente al relato de la infancia. Aquí, la fórmula es paralela a otra del relato de la infancia (2,17), la segunda cita de Jeremías. (Al final de su evangelio, Mateo forma deliberadamente inclusiones con la parte inicial; habrá nuevas ocasiones de señalarlo más adelante, en otras secciones.) Las dos citas de Jeremías tienen exactamente las mismas palabras en sus fórmulas introductorias y son los dos únicos casos mateanos de comienzo con “entonces” (*tote*). Probablemente hay que situarlas en una categoría distinta de las otras fórmulas de cumplimiento, que empiezan con una conjunción final como *hina* o *hopōs*: estos dos pasajes describen malas acciones de enemigos de Jesús (Herodes en 2,17, los jefes de los sacerdotes aquí), y no se puede decir que cumplan los fines de Dios (*BBM*, 205). Hay además un efecto de carácter narrativo si “entonces” alude a otro suceso importante en la continuación del relato (*SPNM*, 365-66).

Pasemos ahora a considerar la cita de Mateo propiamente dicha. Para facilitar su estudio voy a dividirla en cinco partes, señalándolas con letras.

- 27,9 a) Y tomaron las treinta monedas de plata [*argyria*],  
 b) el precio del que fue puesto a precio,  
 c) a quien los hijos de Israel pusieron precio.  
 27,10 d) Y las dieron por el campo del alfarero,  
 e) según lo que me ordenó el Señor.

Este conjunto de palabras citadas por Mateo no existe en ningún lugar del AT. Pese a la atribución de Mateo a Jeremías, hay un pasaje de Zacarías mucho más aproximado a esta formulación, el cual no es un anuncio de algo futuro sino una oscura descripción simbólica de acontecimientos que sucedieron en tiempos del autor. Antes (p. 767) he llamado la atención sobre diferencias entre los textos hebreo y griego de Zac 11,13, y sobre cómo Mateo parece elegir entre una versión u otra, según su conveniencia. Voy a traducir muy literalmente ese pasaje:

- TM a) Y el Señor me dijo:  
 b) Arrójalo al alfarero,  
 c) la dignidad del precio con el que fui valorado por ellos.  
 d) Y tomé las treinta de plata  
 e) Y las arrojé a la casa del Señor, en el alfarero.  
 LXX a) Y el Señor me dijo:  
 b) Ponlas en el horno,  
 c) y veré si es legítima la manera en que fui probado por ellas.  
 d) Y tomé las treinta monedas de plata [*argyrous*]  
 e) y las arrojé a la casa del Señor, al horno.

Del texto de Mateo, sólo *a*, *b* y *e* tienen una estrecha similitud con el de Zacarías; y aun con esas coincidencias, la secuencia varía de un texto al otro: *a* de Mt = *d* de Zac; *b* de Mt = *c* de Zac; *e* de Mt = *a* de Zac. Procedamos ahora a estudiar línea por línea la formulación mateana.

La línea *a* de Mateo es muy similar a *d* de Zacarías, que a su vez dice virtualmente lo mismo en el TM que en los LXX. Aquí Mateo se aparta de Zacarías tan sólo en que, al parecer, su sujeto no es el “yo” elíptico correspondiente a la figura heroica del pastor (pp. 181-82, *supra*), sino a las autoridades judías, que son personajes hostiles<sup>33</sup>. Judas, la figura dominante en 27,3-5, ha abandonado la escena; ahora, el pasaje se ha convertido en un juicio implícito de los jefes de los sacerdotes.

La línea *b* de Mateo está más cerca tanto en palabras como en contenido del TM de Zacarías que de la compleja frase de los LXX. La semejanza con el hebreo se hace aún más clara cuando advertimos que la palabra *timē*, empleada por Mateo, significa “precio” y “dignidad” y que, en consecuencia, “el precio del que fue puesto a precio” puede ser una traducción libre de “la dignidad del precio” del TM. Para Mateo, “el puesto a precio” es Jesús, que se convierte así en el pastor descrito por Zacarías. Pero éste emplea sarcásticamente “la dignidad del precio” (= el precio digno), como expresión de enojo por el insignificante pago (la indemnización por un esclavo herido); mientras que la indignación de Mateo no tiene que ver con la cantidad, sino con la idea haberse pagado por la sangre inocente de Jesús.

La línea *c* de Mateo dice literalmente: “a quien pusieron precio (algunos) de los hijos de Israel”. Puesto que ni Zacarías ni ningún otro texto pertinente del AT menciona a “los hijos de Israel” como autores de esa tasación (Jervell, “Jesu”, 159), probablemente se trata de una interpretación mateana de “por ellos” en la frase *c* masorética de Zacarías. Aunque el relato de Mateo ha dirigido sus iras contra los jefes de los sacerdotes (y los ancianos), la cita extiende la culpa a Israel, anticipando 27,25, donde *todo el pueblo* dirá: “Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos”.

La línea *d* de Mateo muestra poca relación con Zacarías, salvo en la referencia al “alfarero” del TM de Zac *b* y *e*. Mateo conocía esas frases, pero las empleó en la parte narrativa de la escena (27,5). El códice Sinaiticus, la familia 13 de minúsculas y AS<sup>sin</sup> aumentan la similitud con Zacarías en la línea *d* de Mateo (27,10), leyendo “di” por “dieron”; pero esto es clara-

<sup>33</sup> Digo “al parecer” porque *elabon* de Mateo puede significar tanto “tomé” como “tomaron”; la preferencia por un sujeto plural de la tercera persona deriva de que también lo es en *c* y *d* (e incluso antes, en 27,6).

mente un intento de copista de preparar para la primera persona en la frase siguiente.

La línea *e* de Mateo se asemeja en parte a la línea *a* de Zacarías, con su empleo, en vez de “decir”, del verbo más fuerte *syntassein*, (“ordenar”), que sólo Mateo utiliza en el NT (tres veces)<sup>34</sup>.

*La atribución a Jeremías.* Con tan sustanciales similitudes con Zacarías, ¿por qué Mt 27,9, al introducir la cita, dice “lo que fue anunciado por el profeta Jeremías”? De este problema se tuvo conciencia muy pronto, porque algunos manuscritos de minúsculas y versiones antiguas (p. ej., AS<sup>sin</sup>) omiten el nombre de Jeremías. Como una posibilidad, Eusebio (*Demonstratio Evangelica* 10.4.13; GCS 23.463) apuntó que Mateo había escrito “Zacarías” y que el cambio se debió a los copistas. De tiempos más recientes es la idea de que Mateo escribió simplemente “el profeta” y un escriba introdujo erróneamente el nombre de Jeremías<sup>35</sup>. Tales soluciones son demasiado fáciles, dado el abrumador número de manuscritos que tienen la lectura “Jeremías”.

Mateo es el único autor del NT que emplea el nombre de Jeremías (tres veces). ¿Ha traicionado la memoria al evangelista de tal modo que lo ha llevado a atribuir equivocadamente al profeta más frecuentemente mencionado por él un pasaje de Zacarías (así, con diferentes matices, Klostermann Stendahl y, en la antigüedad, Agustín y Jerónimo)? Base para pensar en una posible confusión de Mateo se encuentra en 23,35, donde, aunque el evangelista se refiere a Zacarías hijo de Yehoyadá (el profeta lapidado en 2 Cr 24,20-22), lo describe como Zacarías hijo de Berequías, el profeta escritor (Zac 1,1) que es citado aquí. Pero, dado el cuidado con que Mateo formula la cita en 27,9-10, sólo como último recurso cabe considerar la atribución a Jeremías un simple error.

¿Cita Mateo una forma de Jeremías, luego perdida, que contenía un pasaje similar al de Mt 27,9-10? <sup>36</sup> Orígenes sostenía este punto de vista, y Jerónimo (*Comm. In Mat.* sobre 27,9; CC 77.205) decía haber visto tal obra de Jeremías entre los nazarenos judeo-cristianos. Otra posibilidad se-

<sup>34</sup> La frase “según lo que ordenó el Señor” aparece en Ex 9,12, en el contexto de la obstinación del Faraón en no escuchar a Moisés.

<sup>35</sup> En 21,4-5, donde Mateo cita a Zacarías, lo llama simplemente “el profeta”. Aunque Hatch (“Old”, 347) menciona la posibilidad de una abreviación mal interpretada (*Zriou* por *Zachariou*, leída como *Iriou* por *Jeremiou*), señala que aquí los mss. no abrevian este nombre.

<sup>36</sup> Ciertamente, las profecías de Jeremías existían en diferentes formas, porque la versión de ellas de los LXX es una octava parte más corta que la del TM.

ñalada por Eusebio en el mismo pasaje de la *Demonstratio Evangelica* es una variación de esta tesis: que el texto figurase en Jeremías pero que lo hubiesen eliminado los judíos<sup>37</sup>. Un pertinente apócrifo de Jeremías es conocido en etiópico, copto y árabe. Vaccari ("Versioni") habla de un códice árabe de los profetas donde, en el discurso de Jeremías dirigido a Pasjur (Jr 20), se encuentra el texto citado por Mateo pero con un claro sabor cristiano: el que fue puesto a precio cura enfermedades y perdona pecados; se pide la perdición eterna para los involucrados en el campo del alfarero "y para sus hijos después de ellos, que a causa de la sangre inocente serán condenados"<sup>38</sup>. Todos los testimonios a este respecto proceden de época cristiana posterior, por lo cual no se puede descartar la posibilidad de que Mt 27,9-10 haya influido en los textos de Jeremías. No hay prueba de que tal escrito de Jeremías estuviera en circulación en tiempos de Mateo.

Quesnel ("Citations") opina que Mateo no está citando Zacarías, sino Lamentaciones (4,1-2, donde se habla de plata, de tasación, de los hijos de Sión y del alfarero), una obra que fue unida a Jeremías en los LXX. Distinta es la idea de Sparks ("St. Matthew's"): Mateo utilizó un canon de los profetas escritores encabezado por Jeremías, por lo cual pudo hacer referencia a un pasaje de la colección poniendo el nombre de Jeremías. Esta solución, sin embargo, depende no sólo de la existencia de tal canon, sino también del modo de citarlo<sup>39</sup>. El único otro pasaje mateano referido a Jeremías (Mt 2,17-18) cita en efecto el libro de este profeta, y debemos suponer que el mismo libro es citado aquí.

*La explicación más simple y verosímil es que en 27,9-10 Mateo ofrece una cita mixta, con palabras tomadas de Zacarías y de Jeremías, y que se refiere a esta combinación mediante un solo nombre.* De hecho, Mateo contiene citas mixtas (incluso sin conexión con un nombre específico): Mt 2,5-6 cita Miq 5,1, entreverando ese texto con una frase de 2 Sm 5,2; Mt 21,4-5 cita Is 62,11 y Zac 9,9; Mt 2,23b cita probablemente Is 4,3 y Jue 16,17 (BBM, 223-25).

¿Qué pasajes de Jeremías se pueden percibir (entremezclados con Zacarías) en Mt 27,9-10?<sup>40</sup> No hay duda de que Jr 19,1-3 presenta un con-

<sup>37</sup> Sobre la supuesta eliminación del pasaje de Jeremías por los judíos, cf. Justino, *Diálogo* 72.

<sup>38</sup> A. Resch, *Agrapha* (TU 153/4; Leipzig; Hinrichs, 1906), logion 42, pp. 317-19, contiene el mismo tipo de pasaje traducido del sahídico.

<sup>39</sup> Algunos autores ven la antigua lista judía en una *baraita* del Talmud babilónico (B.B. 14B), donde los profetas escritores figuran en el siguiente orden: Jeremías, Isaías, Ezequiel y los Doce. Véase también Sutcliffe, "Matthew", para cinco mss. en hebreo.

<sup>40</sup> Sobre los pasajes que se sirven de los dos profetas, cf. Upton, "Potter's", 216-17.

junto de temas que se reflejan en toda la escena de Judas. Dios ordena a Jeremías que lleve a los ancianos del pueblo al valle de Hinón y anuncie el castigo que sufrirán los habitantes de Jerusalén por haber llenado el lugar de sangre inocente. Dios convertirá el valle de Hinón en el valle de la Matanza; y será un lugar de sepultura (cf. también Jr 26[33],23), porque no habrá otro lugar donde enterrar. Como señal de todo ello, Jeremías romperá la vasija de barro. Aunque algunos estudiosos presentan este pasaje de Jr 19 como el que más probabilidades tiene de estar reflejado en Mt 27,9-10<sup>41</sup>, en realidad no arroja mucha luz sobre la importante línea *d* de la cita mateana, que tiene poco paralelo en Zacarías: "Y las dieron [las treinta monedas de plata] por el campo del alfarero". Para explicar esa línea se podrían combinar elementos de dos famosas escenas de Jeremías: una del cap 18, donde Dios habla largamente a Jeremías sobre el alfarero, comenzando en el 18,3: "Bajé a casa del alfarero", y la otra del cap. 32 (LXX: 39), que gira parabólicamente en torno a la compra de un campo: "Y compré el campo... y le pesé [šq] la plata: diecisiete siclos de plata" (32[39],9).

El recuerdo de tan vivos relatos de Jeremías pudo fácilmente haber generado la descripción mateana de la entrega de plata por el campo del alfarero, que luego fue combinada con un fragmento de Zacarías, que también tenía los temas de las monedas argéneas y del alfarero. Pero ¿por qué habría atribuido la combinación a Jeremías y no a Zacarías? ¿Fue porque Jeremías era más importante? ¿O porque Mateo quería formar una inclusión con la cita de Jeremías que había utilizado en el relato de la infancia (Mt 2,17-18)? ¿O acaso porque Jesús era una figura como Jeremías (Mt 16,14), que fue rechazado por los dirigentes de Judá por hablar contra el templo? Senior (SPNM, 365-66) señala que una cita como ésta, además de servir dentro del contexto inmediato, da nitidez a la figura del Mesías. Zacarías contenía toda una cadena de textos que permitían a los cristianos dar expresión a su interpretación de Jesús (Bruce, "Book", 348-50); pero, en su libro, ese profeta no tenía una historia personal. Jeremías, tanto por su mensaje como por su "pasión" personal, ofrecía una introducción más viva al plan de Dios para el Mesías. El pasaje profético con las palabras de Zacarías y las vivencias de Jeremías sirve para hacer ver a los lectores que hasta los más difíciles aspectos de la pasión (traición de Judas, indiferencia de los jefes de los sacerdotes y los ancianos con respecto al derramamiento de sangre inocente) entran en el plan de Dios. Todo ello es conforme con lo que ordenó el Señor (Mt 27,10), como lo fue la obstinación del faraón en no escuchar a Moisés (Ex 9,12).

<sup>41</sup> R. H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (NovTSup 18; Leiden: Brill, 1967) 124.

## ANÁLISIS

Al escribir sobre el RP hay que decidir si examinar esta escena antes de un estudio inicial del proceso romano de Jesús (§31, *infra*) o a continuación de él. En Mt 27,2 encontramos: “Y habiéndolo atado [a Jesús], se lo llevaron y lo entregaron a Pilato, el gobernador”. Esto podría indicar que lo que sigue en 27,3-10 entra en el marco del proceso ante Pilato. Pero, como vimos en §28, las deliberaciones de los sanedritas en 27,1-2 constituyeron la última fase del proceso judío: la entrega de Jesús a Pilato fue decidida por las autoridades judías en sincronía con la última negación de Pedro. La escena de Judas, con su foco puesto en los jefes de los sacerdotes y los ancianos, se inscribe en el mismo contexto; aquí, como antes en 27,1, las autoridades toman una decisión (*symbolion*). En el pasaje anterior, la decisión fue qué hacer con Jesús; en éste, no aceptar culpa por la sangre inocente de Jesús. Lógicamente, esto sucede antes de que Mateo dirija la atención a Pilato.

Al comienzo de mi COMENTARIO, señalé que, por un lado, la secuencia es torpe: los jefes de los sacerdotes y los ancianos tendrían que estar conduciendo a Jesús ante Pilato; pero se encuentran ahora en el recinto del templo, al parecer junto al santuario y el tesoro. Por otro lado, sin embargo, describir una dramática muerte de Judas es coherente con la tendencia de Marcos a enriquecer los relatos marcanos de Judas añadiendo pinceladas dramáticas. En la escena donde Judas entra en contacto con los jefes de los sacerdotes para ayudarlos en su plan de arrestar a Jesús (Mt 26,14-16 = Mc 14,10-11), Mateo añadió la petición de Judas: “¿Qué me daréis si os lo entrego?”, como un toque de avaricia. En la última cena, donde Jesús predice que uno de los que están con él a la mesa lo va a entregar (Mt 26,21-25 = Mc 14,18-21), Mateo introdujo la pregunta de Judas (que nunca es mencionada en la cena de Marcos): “¿Soy yo, Rabí?”, con lo cual lo presentó como desobediente al mandato de Jesús de no dirigirse a nadie empleando ese título (Mt 23,8). En la escena de Getsemaní, llegado el momento de la entrega de Jesús (Mt 26,47-50 = Mc 14,43-46), una declaración suya, añadida por Mateo, pone al descubierto la intención de Judas: “Amigo, eso es por lo que estás aquí”. Marcos no vuelve a mencionar a Judas después de esa escena; pero Mateo tiene que describir cómo acaba aquel sobre el que Jesús ha avisado: “Ay de aquel hombre... más le valiera no haber nacido” (26,24)<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> La pincelada de dramatismo con que Mateo embelleció en otros casos los textos tomados de Marcos ha llevado a algunos especialistas a clasificar la escena de Judas como leyenda (p. ej., Wrede, “Judas”, 146).

## A. Comparación con otras referencias de la muerte de Judas

¿De dónde sacó Mateo esta escena? Una respuesta a tal pregunta entraña inevitablemente una discusión de las otras referencias de la muerte de Judas, que se encuentran en Hch 1,16-20.<sup>43</sup> y en citas de Papías, un autor del siglo II. En el APÉNDICE IV, que está dedicado a todo lo que es posible saber sobre Judas, estudiaré esas referencias (ofreciendo una traducción de las formas extensa y breve de Papías), analizaré cómo fueron compuestas y trataré de discernir lo que pueda haber en ellas de histórico. Aquí, me interesa solamente la luz que puedan arrojar sobre la composición de Mt 27,3-10. Entre la variada gama de opiniones de los especialistas<sup>44</sup> cabe señalar la de Haugg (*Judas*, 160), quien sostiene que, a la luz de la crítica de las formas, Mateo encierra una referencia más antigua que la de Hechos<sup>45</sup>. Pero ¿qué valor puede tener una comparación crítico-formal entre un relato (Mateo) y una noticia incluida en un discurso (Hechos)? Además, ese discurso pertenece a su vez al relato de la elección de Matías para ocupar el puesto vacante de Judas, que, según la mayor parte de los estudiosos, representa una tradición antigua (véase Menoud, “Additions”). De hecho, algunos creen que un texto original arameo subyace a Hechos (Kilpatrick), quizá también conocido por Papías (Schweizer) y aun por Mateo a través de la tradición oral. En cuanto a Mateo, Jeremias piensa en una antigua fuente escrita que es sustancialmente histórica<sup>46</sup>, mientras que Kilpatrick y Strecker postulan una tradición oral premateana. Sin embargo, para otros, como Senior, Mt 27,3-10 es casi totalmente una creación de Mateo.

Internamente, dos principales cuestiones intervienen en esta decisión. Primera: ¿había un relato original al que fue añadida la cita de 27,9-10 como un comentario, o fue la cita la que dio origen al relato básico? Segunda: ¿hasta qué punto es importante el número de palabras de 27,3-8 no utilizadas en ningún otro lugar de Mateo? ¿Prueban la existencia de un relato premateano?

Podemos examinar brevemente la *segunda* cuestión (vocabulario). Peculiares de este pasaje de Mateo son las palabras *apangchethai* (“ahorcarse”),

<sup>43</sup> La traducción de la escena de Hechos figura al comienzo de esta sección.

<sup>44</sup> Más información sobre las opiniones aquí enumeradas se puede encontrar en Vogler, *Judas*, 67.

<sup>45</sup> También para Benoit (“Death” I, 195) la referencia de Mateo es probablemente más antigua.

<sup>46</sup> Desautels (“Mort”, 230) es quizá uno de los especialistas que atribuyen una proporción más generosa de material a la composición premateana; pero considera 27,5b (el suicidio de Judas) como una inserción posterior.

en el v. 5; *korbana* (“tesoro”) y *timē* (precio), en el v. 6; *kerameus* (“alfarero”) y *taphē* (“lugar de sepultura”) en el v. 7. La singularidad de todas esas palabras, explicable por el asunto tan especial de que trata el relato, no nos dice nada sobre el origen de éste<sup>47</sup>. Una posible excepción al respecto es *strephein*, del v. 3, en el sentido de “devolver”; pero, en general, la peculiaridad del lenguaje no suministra la clave de la composición de la escena mateana. Tanto es así que Vogler (*Judas*, 66) acierta probablemente al subrayar que si se tiene en cuenta todo el lenguaje de la escena, el vocabulario indica más bien una composición (o al menos una reformulación) mateana.

Volviendo a la primera cuestión, empezaré el estudio de la composición por enumerar rasgos que Mateo y Hechos tienen en común. Parto para ello del principio de que, como evidentemente no hay entre ambos escritos dependencia en lo tocante a la muerte de Judas (tan distintas son entre sí las dos referencias), los rasgos comunes pueden apuntar hacia una tradición que sea anterior a ellas. Voy a mencionar aquí material procedente de Papías (cf. APÉNDICE IV, A6), pero con la advertencia de que ese material nos ha sido transmitido de manera indirecta y fuera de su contexto original, por lo que no hay que apresurarse en elaborar argumentos basándose en que las referencias de Papías no mencionan ciertos detalles.

- Habiendo puesto a Jesús en manos de las autoridades judías, Judas ya no es considerado uno de los Doce (implícitamente en Mateo, donde han huido todos los discípulos, explícitamente en Hch 1,25).
- En la memoria cristiana, Judas murió casi cuando Jesús (Mateo narra la muerte de Judas antes que la de Jesús; Hechos ya habla de ella en el discurso de Pedro, pronunciado antes de Pentecostés).
- Judas tuvo una muerte violenta: ahorcándose en Mateo; reventando por medio en Hechos<sup>48</sup>; hinchándose en Papías, lo que acabó causando que fuera aplastado por un carro (forma breve), o contrayendo una repugnante enfermedad (forma más extensa).
- Relacionado con esa muerte está el empleo del dinero que Judas recibió en pago de su mala acción (compra de un campo por los jefes de los sacerdotes en Mateo; adquisición de un terreno por el mismo Judas en Hechos e implícitamente en Papías [forma más extensa], quien habla de “su propio terreno”).

<sup>47</sup> *Timē* y *kerameus* podrían ser explicadas como préstamos tomados de la cita de 27,9-10, si ésta dio origen al relato. Como vimos en el comentario, la mención del tesoro podría reflejar una interpretación de *yōser* del TM de Zac 11,13 como *’ōsar*. En el relato hay ecos de una frase de Zac 11,13 que Mateo optó por no incluir en 27,9-10: “Y las arrojé a la casa del Señor, en el alfarero/tesoro”.

<sup>48</sup> Aquí trabajaré con la expresión “tendido boca abajo”, traducción de *prēnēs genomenos* de Hch 1,18. En el APÉNDICE IV, A6, nos ocuparemos de otra traducción: “habiéndose hinchado”, que armoniza Hechos con Papías.

- Esa propiedad fue llamada “Campo/Terreno de Sangre”: *agros* en Mateo, y *chōrion* en Hechos y Papías (forma más extensa<sup>49</sup>), que traducen el arameo *hāqēl dēmā’*. Que la palabra “sangre” figure en la designación proviene en Mateo de haber sido comprado el campo con dinero de sangre, mientras que en Hechos puede deberse a que Judas murió allí (aunque su muerte no es descrita como sangrienta; véase n. 28 *supra*)<sup>50</sup>.
- Su muerte es relacionada explícitamente con algunos pasajes de la Escritura (Jeremías/Zacarías en Mateo; Sal 69 y 109 en Hechos), e implícitamente con otros<sup>51</sup>.
- Ciertos elementos del relato son presentados como antiguos: el campo de Mt 27,8 ha sido llamado “Campo de Sangre” *hasta este día*<sup>52</sup>; el terreno de Hch 1,19 fue llamado “Hacéldama” *en su lengua* (i. e., el arameo de los jerosolimitanos).

Frecuentemente tendremos que recordar esta lista en lo que sigue.

## B. Influencia de la Escritura en la formación del relato de Mateo

El hecho de que en la última cena marcana (14,21) pronunciase Jesús un tremendo aviso acerca del que lo iba a entregar (más le valdría no haber nacido) pudo haber dado origen a relatos sobre un espantoso final de Judas. Pero Mt 27,3-10 no se contenta con señalar el carácter ineludible de una muerte violenta de Judas, sino que ofrece un relato específico, ninguno de cuyos detalles se puede explicar a partir de Marcos. (Es cierto que Mc 14,11 habla de entrega de plata, pero carece de la especificación mateana de treinta monedas.) Claramente, la Escritura desempeñó un papel importante en el desarrollo de este relato sobre Judas<sup>53</sup>. Mateo no está en

<sup>49</sup> Véase n. 23, *supra*. Aunque Papías emplea el término *chērion*, no dice nada acerca de sangre. El terreno que él describe se recordará no por estar relacionado con sangre, sino por su hedor.

<sup>50</sup> Papías (forma más extensa) lo especifica: “Su vida, dicen, terminó en su propio terreno”. El hedor del terreno podría deberse a que Judas fue enterrado allí.

<sup>51</sup> Entre esos otros pasajes a que parece aludir Mateo están 2 Sm 17,23, donde Ajitófel se ahorca; quizá Gn 37,26-28, donde Judá (Judas) concierta la venta de José a los ismaelitas por veinte/treinta monedas de plata; acaso también Gn 4,10, donde la sangre de Abel clama a Dios contra Caín. En el APÉNDICE IV serán examinados los pasajes posiblemente implícitos en Lucas.

<sup>52</sup> Nellessen (“Tradition”, 209-10) opina que “hasta este día” era parte del relato semítico original, pero Lucas lo omitió al incluir ese material en un discurso pronunciado por Pedro unas pocas semanas después del suceso.

<sup>53</sup> De hecho, ya en ese anuncio de desgracia de la última cena marcana podría haber habido influencia escriturística, puesto que 1 Hen 38,2 contiene una advertencia similar sobre los pecadores: “Mejor habría sido para ellos si no hubieran nacido”. (Tal pasaje de 1 Henoc no ha sido encontrado en Qumrán, pero probablemente es precris-

desacuerdo con Hch 1,16 en que tenía que cumplirse la Escritura, anunciada de antemano por el Espíritu Santo acerca de Judas<sup>54</sup>, ni con Juan 17,12: “Ninguno de ellos pereció, excepto el hijo de la perdición, para que se cumpliera la Escritura”.

Al valorar el papel de la Escritura en la formación del relato mateano empezamos por considerar la influencia implícita del suicidio por ahorcamiento de Ajitófel, quien conspiró contra el rey David (2 Sm 17,23)<sup>55</sup>. Una solución simple para el problema de la composición sería que, históricamente, Judas se ahorcó y que la noticia de esa muerte recordó a Mateo el suicidio de Ajitófel, episodio que lo indujo a mencionar el ahorcamiento de Judas para dar color al relato. Mi conclusión en el APÉNDICE IV, donde estudio las cuatro muertes distintas atribuidas a Judas en el cristianismo primitivo es que, *prima facie*, sólo dos son creíbles (suicidio [Mateo] y accidente [forma breve de Papías]) pero que todas corresponden a la muerte de los notoriamente malvados en las Escrituras (y en escritos clásicos). Es verosímil que, aunque los primeros cristianos sabían que Judas había tenido una muerte temprana y violenta, *el modo como murió entrase en los diversos relatos mediante el instinto de comparar a Judas con otros que se habían opuesto a Dios o al ungido de Dios*. Probablemente, por tanto, el relato sobre Ajitófel dio lugar a la referencia mateana del suicidio de Judas por ahorcamiento.

Volviéndonos ahora hacia el pasaje de la Escritura citado explícitamente en Mt 27,9-10, recordamos que consistió en la mayor parte de Zac 11,13 mezclado con ecos de Jr 18, 19 y 32 (LXX 39). Elementos del relato mateano que son paralelos de Zac 11,13 en su conjunto: autoridades judías hostiles, treinta monedas de plata, lanzamiento de ellas al santuario

tiano [véase también 1 Hen 95,7]; este libro es tratado como Escritura en la carta de Judas 14-15). Jn 13,18 glosa el anuncio de la última cena sobre la traición de Judas: “El fin es que se cumpla la Escritura: ‘El que come pan conmigo ha levantado el talón contra mí’” (Sal 41,10[9]).

<sup>54</sup> Cuando Hch 1,16 dice: “Era necesario que se cumpliera la Escritura... acerca de Judas”, ¿a qué aspecto de lo tocante a Judas se refiere? La mayor parte de los intérpretes piensan que la referencia es a su sustitución en el grupo de los Doce, porque 1,16 menciona Escritura davídica y porque en 1,20 se ofrece un texto de los salmos pertinente ese reemplazo. Pero Haugg (*Judas*, 177-78) hace ver que el verbo está en pretérito y que Hechos todavía no ha mencionado la sustitución. Por eso cree que la referencia es a la muerte de Judas.

<sup>55</sup> Van Unnik (“Death”, 96) rechaza la relación con Ajitófel porque está basada en una sola frase: “Se ahorcó”. Pero a lo largo del RP hemos visto una serie de referencias implícitas al relato sobre David, Absalón y Ajitófel de 2 Sm 15-17: un consejero de confianza que entrega a David/Jesús; el cruce del Cedrón para ir al monte de los Olivos; el llanto y la oración allí, etc.

(casa del Señor), el precio y el tesoro/alfarero. Elementos del relato que son paralelos en los tres pasajes: el alfarero, la compra de un campo, las monedas de plata, la sangre inocente y el lugar de sepultura, más la localización implícita en el valle de Hinón. Una vez más debemos preguntarnos sobre la secuencia: ¿había una referencia que, teniendo algunos o todos los componentes de Mt 27,3-8, recordaba a los cristianos paralelos de la Escritura, que luego fueron utilizados para completar el relato, o se creó el relato partiendo de la Escritura? Si sucedió esto último, ¿cómo acudieron esos pasajes escriturísticos a la mente del evangelista? Por ejemplo, la mención de la plata prometida a Judas en Mc 14,11 ¿hizo que Mateo recordara pasajes del AT referentes al pago de plata? A modo de observación general conviene señalar que las citas explícitas de la Escritura desempeñan un papel importante en aspectos del relato sobre Judas de Hch 1,16-20,25; y, sin embargo, esa narración es en conjunto muy diferente de la mateana. Este hecho difícilmente favorece la idea de que antes de Mateo y Hechos había un relato original completo que luego fue simplemente glosado recurriendo a la Escritura.

Quizá podría servirnos de orientación la práctica habitual de Mateo: ¿suele añadir citas de la Escritura a un relato preexistente, o son los pasajes citados los que generan la narración básica? En el relato de la infancia de 1,18-2,23 hay cinco de esas citas (también un relato de estilo popular exclusivo de Mateo); y aunque algunos autores creen que fueron ellas las que dieron origen al relato, yo estoy totalmente de acuerdo con otros (Bultmann, Dibelius, Hirsch, Strecker), quienes sostienen que un relato pre-mateano fue glosado mediante las citas en su traslado al evangelio (*BBM*, 99-101). Mi argumento principal es que las citas del relato de la infancia tratan tan sólo de aspectos menores que son tangenciales a la línea narrativa. Aquí, sin embargo, los pasajes de Zacarías y Jeremías tratan de detalles que son esenciales para la historia narrada: tan esenciales que sin ellos malamente habría un relato. Por eso considero que Rothfuchs, Gnllka y Senior (*SPNM*, 371-73, 392) tienen razón frente a Strecker en atribuir a los pasajes la Escritura un importante papel generativo en 27,3-8. Eso significaría que, en su mayor parte, el relato del suicidio de Judas y el precio de la sangre inocente fue compuesto combinando unos cuantos elementos tradicionales con material escriturístico<sup>56</sup>.

Paso ahora a hacer una sugerencia más específica sobre cómo esos pasajes de la Escritura se convirtieron en parte del relato sobre Judas. Los úl-

<sup>56</sup> La utilización de la Escritura pudo haberse efectuado por etapas; p. ej., a un relato pre-mateano que tuviera ecos de Zacarías y Jeremías, Mateo podría haber añadido la cita de 27,9-10 (así Strecker, *Weg*, 76-82; van Tilborg, *Jewish*, 86-88).



timos capítulos de Zacarías tienen una función destacada en el RP, como pudimos ver desde el comienzo con la cita explícita de Zac 13,7 en Mt 26,31-32 (Mc 14,27-28), referente a la dispersión de las ovejas tras ser herido el pastor. Como al parecer<sup>57</sup> éste era el mismo pastor que fue puesto a precio en treinta monedas de plata en Zac 11,12-13, el salto desde la promesa de plata a Judas a una reflexión sobre las treinta piezas de plata de Zacarías no debió de ser muy grande. También, textos intermedios de la Escritura podrían haber facilitado esa conexión. En el COMENTARIO quedó indicado que treinta siclos de plata eran la indemnización establecida por las heridas causadas a un esclavo (Ex 21,32). Adaptaciones de Gn 37,26-28 relacionan esa cantidad también con un contexto de maldad<sup>58</sup>. En él Judá (= Judas) propuso que, en vez de matar a José y cubrir su sangre, fuera vendido; así acordado, “vendieron a José a los ismaelitas por veinte siclos de plata”. En *Testimonio de Gad* (2,3) dice este patriarca: “Judá y yo lo vendimos a los ismaelitas por treinta piezas de oro; y, ocultando las diez, repartimos [veinte] a partes iguales con nuestros hermanos”<sup>59</sup>. Orígenes (*In Exod. Hom.* 1.4 [GCS 29.149]) refiere que uno de los hermanos de José vendió a éste por treinta monedas de plata. Ambrosio (*De Joseph Patriarcha* 3.14 [CSEL 32 II 81B]) comenta sobre esta cuestión: “Encontramos que el precio de venta de José es unas veces veinte monedas de oro [sic], otras veces veinticinco, y otras veinte”. Si la variante de las treinta monedas de plata como precio puesto a José por Judá existía ya en los tiempos neotestamentarios, podría haber contribuido a que, de la vaga referencia de Marcos a la plata, Mateo pasase a precisar que se trataba de treinta monedas en 26,15 y en el texto de Zac 11,12-13, que luego pudo haber influido en la narración creativa de lo que sucedió con ese precio de sangre inocente.

Algunos pasajes de Jeremías también contribuyeron al relato de Mateo: cuando menos, en la medida en que él describe las palabras escritu-

<sup>57</sup> Véanse las observaciones en pp. 180-81, *supra*, sobre la complicada lógica de estos oscuros pasajes de Zacarías. Aparte la dificultad de discernir qué quería decir el autor de (Deutero-)Zacarías, hay que tener en cuenta cómo eran entendidos esos pasajes en los tiempos neotestamentarios.

<sup>58</sup> Véase Murrelstein (“Gestalt”, 54) sobre la posible influencia de Gn 37 en el relato de Judas. En cierta medida, la aplicabilidad depende de si en los tiempos neotestamentarios Jesús era visto como una figura asimilable a José. Los indicios son escasos; p. ej., algunos apuntan al muy posterior *Midrás Rabá* 84,8 sobre Gn 37,3 (relativo a la túnica de José, que —entre otras interpretaciones— fue echada a suertes), como origen del episodio de la túnica de Jesús narrado en Jn 19,23.

<sup>59</sup> *TestJud* 17,1; 18,2 subraya que Judá no quería que José muriera; esto podría constituir otro paralelo con su tocayo Judas, que en Mt 27,3 no quería que muriera Jesús.

rísticas citadas en los vv. 9-10 como lo “anunciado” por el profeta Jeremías. Una explicación de la relevancia adquirida aquí por esas profecías pudo ser cierta similitud entre Jeremías y Jesús, ambos maltratados en su momento por las autoridades de la nación. Otra explicación posible es que el tema del alfarero de Zac 11,13 se encuentra en Jr 18 y 19. Pero aún más importante puede ser otro factor. Después de ver la lista de los rasgos que tienen en común Mt 27 y Hch 1, todo lo que hemos conjeturado hasta ahora para explicar la composición del relato de Mateo ha sido la existencia de una tradición cristiana primitiva según la cual Judas habría tenido una muerte violenta muy próxima en el tiempo a la de Jesús. En apoyo de esa conjetura hemos argumentado que, en la versión de Mateo, tal tradición fue combinada con la advertencia marcana contra el traidor para elaborar un relato sobre el modo en que murió Judas, relato que entremezclaba el suicidio de Ajitófel por ahorcamiento y la referencia de Zacarías sobre cómo el pastor fue tasado en treinta monedas de plata que fueron echadas al alfarero/tesoro de la casa del Señor. Pero todavía no hemos tenido en cuenta el acuerdo entre Mateo y Hechos de que el dinero entregado a Judas fue empleado en la compra de una porción de tierra y que esa propiedad fue llamada un lugar “de Sangre”. Entre Mateo y Hechos no hay influencia alguna en este detalle, puesto que difieren en cuanto a si la compra tuvo lugar antes o después de la muerte de Judas, si fue realizada por él o por los jefes de los sacerdotes y si la designación era “Campo [agros] de Sangre” o “Terreno [chōrion] de Sangre”. Cabe, por tanto, postular que había una tradición premateana que refería no sólo la muerte violenta de Judas sino también el empleo del dinero mal ganado para la adquisición de una porción de tierra en cuya denominación figuraba la palabra “sangre”<sup>60</sup>. Esa tradición pudo haber inducido a Mateo a centrarse en los textos de Jeremías sobre la compra de un campo (Jr 32[39]) y sobre el valle de la Matanza profanado con sangre inocente (Jr 19): un lugar de sepultura que se hallaba en la misma zona de Hinón con la que era asociado el campo de Judas.

Se podría mencionar otro factor como parte de la composición mateana. Aunque la “sangre inocente” de que habla Jr 19,4 es un tema importante en el relato sobre Judas (27,4.6.8), también lo es en el proceso ante

<sup>60</sup> Para Mateo, la presencia de esta palabra en la denominación procede de la compra del campo con dinero dado por la sangre inocente de Jesús; Hechos no explica la designación “Terreno de Sangre”, pero deja imaginar que puede estar relacionada con la muerte de Judas en ese lugar. Ya he señalado en el comentario las razones que hay para pensar que esa tierra del valle de Hinón podía tener ya el nombre “Campo/Terreno de Sangre”, y que los cristianos pudieron reinterpretarlo en el relato de Judas, cuya muerte era relacionada de un modo u otro con esa parte de Jerusalén.

Pilato (27,24-25). Escande (“Judas”) ha llamado la atención sobre el notable número de paralelos existentes entre el material peculiar de Mateo sobre Judas y Pilato: a) Judas trata de librarse de culpa, diciendo: “Pequé entregando sangre inocente”; Pilato trata de librarse de culpa, diciendo: “Soy inocente de la sangre de este hombre”; b) los jefes de los sacerdotes y los ancianos responden a Judas: “Tú verás”; Pilato dice a los jefes de los sacerdotes, a los ancianos y a las multitudes: “Vosotros veréis”; c) Judas ilustra su intento de librarse de culpa arrojando el dinero; Pilato ilustra su intento de librarse de culpa lavándose las manos; d) la acción de Judas involucra a las autoridades judías en la sangre, puesto que tienen que utilizar el dinero manchado con ella; la acción de Pilato involucra al pueblo en la sangre, puesto que lo lleva a exclamar “Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos”. Judas y Pilato tienen además en común que ambos declaran la inocencia de Jesús y ambos lo entregan; también, que ninguno de los dos es capaz de frenar la acción de los más directamente responsables de lo que se hace con Jesús, y de ahí la sangre derramada y sus efectos. Como subraya Escande, tanto Judas como Pilato son prisioneros de un sistema que ha dictado sentencia contra Jesús y al que ellos no pueden sustraerse. Esta cualidad obsesionante de la sangre de Jesús ¿afecta a Judas y a Pilato ya en un nivel premateano? En el punto del comentario en que nos encontramos es todavía muy pronto para responder a esta cuestión; pero en el momento oportuno expresaré con argumentos mi opinión de que Mateo se sirvió de un conjunto de material popular premarcano un tanto fantástico, donde la Escritura (pero no necesariamente las citas escriturísticas) desempeñaban una función muy formativa. Por ahora, simplemente quiero señalar que este paralelismo entre Judas y Pilato ayuda a hacer inteligible la colocación por Mateo de la escena de Judas antes del proceso romano. A ese proceso dirigimos ahora nuestra atención.

*(La bibliografía para este episodio se encuentra en §25, parte 3ª.)*

## ACTO III

### JESÚS ANTE PILATO, EL GOBERNADOR ROMANO (MC 15,2-20A; MT 27,11-31A; LC 23,2-25; JN 18,28B-19,16A)

*El acto III del relato de la pasión refiere cómo Pilato, tras haberle sido entregado Jesús, le pregunta si es el rey de los judíos. Aunque el gobernador romano no está convencido de la culpabilidad de Jesús, las multitudes prefieren que ponga en libertad a Barrabás, un criminal, mientras piden la crucifixión de Jesús. Pilato acaba accediendo y lo entrega para que sea crucificado por los soldados romanos, quienes primero se burlan de él y lo maltratan.*

## Bibliografía de sección: El proceso romano de Jesús (§31-36)

Los escritos que tratan de los dos procesos, judío y romano, fueron enumerados en §17, la BIBLIOGRAFÍA DE SECCIÓN para el proceso judío. Las siete subdivisiones de la presente bibliografía se encuentran mencionadas en la lista de contenidos inmediatamente precedente.

### Parte 1ª: Jesús como revolucionario, y personajes de la escena política (§31A)

- ALONSO DÍAZ, J., "El compromiso político de Jesús", *ByF* 4 (1978) 151-74.
- BAMMEL, E., "The Revolutionary Theory from Reimarus to Brandon", *JPHD* 11-68.
- BAMMEL, E. y C. F. D. MOULE (eds.), *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge Univ., 1984). Abreviado como *JPHD*.
- BARNETT, P. W., "The Jewish Sign Prophets – A.D. 40-70: Their Intention and Origin", *NTS* 27 (1980-81) 679-97.
- , "Under Tiberius all was quiet", *NTS* 21 (1974-75) 564-71.
- BAUMBACH, G., "Die Stellung Jesu im Judentum seiner Zeit", *FZPT* 20 (1973) 285-305.
- BORG, M., "The Currency of the Term 'Zealot'", *JTS* NS 22 (1971) 504-12.
- BRANDON, S. G. F., *Jesus and the Zealots* (Manchester Univ., 1967).
- CARMICHAEL, J., *The Death of Jesus* (Londres: Penguin, 1966).
- CRESPY, G., "Recherche sur la signification politique de la mort du Christ", *LumVie* 20 (1971) 89-109.
- DANIEL, C., "Esséniens, zélotes, et sicaires et leur mention par paronymie dans le N. T.", *Numen* 13 (1966) 88-115.
- FREYNE, S., "Bandits in Galilee: A Contribution to the Study of Social Conditions in First-Century Palestine", en J. Neusner et al. (eds.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism* (Filadelfia: Fortress, 1988) 50-68.
- GIBLET, J., "Un mouvement de résistance armée au temps de Jésus?", *RTL* 5 (1974) 409-26.
- GUEVARA, H., *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Madrid: Cristianidad, 1985).

- , *La resistencia judía contra Roma en la época de Jesús* (tesis doctoral leída en el Pontificio Instituto Bíblico, 1981, e impresa en Meitingen, Alemania)
- HENGEL, M., *Was Jesus a Revolutionary?* (Filadelfia Fortress, 1971)
- , *The Zealots* (Edimburgo Clark, 1989, orig alemán, 1961)
- HILL, D., “Jesus and Josephus ‘messianic prophets’”, en E. Best / R. McL. Wilson (eds.), *Test and Interpretation* (M. Black Festschrift, Cambridge Univ., 1979) 143-54
- HORBURY, W., “Christ as a Brigand in Ancient Anti-Christian Polemic”, *JPHD* 197-209
- HORSLEY, R. A., *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (San Francisco Harper & Row, 1987)
- , “Josephus and the Bandits”, *JSJ* 10 (1979) 37-63
- , “‘Like One of the Prophets of Old’ Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus”, *CBQ* 47 (1985) 435-63
- , “Popular Messianic Movements around the Time of Jesus”, *CBQ* 46 (1984) 471-95
- , “The Sicarii: Ancient Jewish ‘Terrorists’”, *Journal of Religion* 59 (1979) 435-58
- HORSLEY, R. A. y J. S. HANSON, *Bandits, Prophets, and Messiahs* (Minneapolis Winston, 1985)
- JENSEN, E. E., “The First Century Controversy over Jesus as a Revolutionary Figure”, *JBL* 60 (1941) 261-72
- KEALY, S. P., *Jesus and Politics* (Collegeville Liturgical Press, 1990)
- KINGDON, H. P., “Had the Crucifixion a Political Significance?”, *HibJ* 35 (1936-37) 556-67
- MACCOBY, H. Z., *Revolution in Judea: Jesus and the Jewish Resistance* (Nueva York Tappinger, 1980)
- MORIN, J.-A., “Les deux derniers des Douze: Simon le Zelote y Judas Iskariôth”, *RB* 80 (1973) 332-58, esp. 332-49 sobre los zelotas
- SMITH, M., “Zealots and Sicarii: Their Origins and Relation”, *HTR* 64 (1971) 1-19
- STERN, M., “Sicarii and Zealots”, en *SRSTP* 263-301, 404-05
- SWEET, J. P. M., “The Zealots and Jesus”, en *JPHD* 1-9
- VARGAS-MACHUCA, A., “¿Por qué condenaron a muerte a Jesús de Nazaret?”, *EstEcl* 54 (1979) 441-70
- WINTER, P., “The Trial of Jesus as a Rebel against Rome”, *The Jewish Quarterly* 16 (1968) 31-37
- ZIESLER, J., *The Jesus Question* (Guildford Lutterworth, 1980), esp. 28-39 sobre Jesús y los zelotas

## Parte 2ª: Circunstancias: la carrera de Pilato (según Josefo y Filón); el pretorio; la ley de enjuiciamiento (§31B, C, D)

- ALINE DE SION, MÈRE, *La Forteresse Antonia a Jerusalem et la question du pretore* (tesis de la Universidad de París, Jerusalem Franciscan Press, 1956), esp. cap. 14, “Les lusoriae tabulae”, 119-42
- BAGATTI, B., “La tradizione della chiesa di Gerusalemme sul pretorio”, *RivB* 21 (1973) 429-32
- BAMMEL, E., “Pilatus’ und Kaiphas’ Absetzung”, en *Judaica Kleine Schriften I* (WUNT 37, Tübinga Mohr, 1986) 51-58
- , “Syrian Coinage and Pilate”, *JJS* 2 (1951) 108-10

- BENOIT, P., “L’Antonia d’Herode le Grand et le Forum Oriental d’Aelia Capitolina”, *HTR* 64 (1971) 135-67. Publicado de nuevo en *BexTIV*, 311-46
- , “Praetorium, Lithostroton and Gabbatha”, en *B/GI*, 167-88. Orig. francés en *RB* 59 (1952) 531-50
- , “Le Pretore de Pilate a l’époque byzantine”, *RB* 91 (1984) 161-77
- Bible et Terre Sainte* 57 (1963) Todo el número dedicado a Pilato
- BLINZLER, J., “Der Entscheid des Pilatus – Exekutionsbefehl oder Todesurteil?”, *MTZ* 5 (1954) 171-84
- , “Die Niedermetzelung von Galiläern durch Pilatus”, *NovT* 2 (1958) 24-49
- CHILTON, C. W., “The Roman Law of Treason under the Early Principate”, *JRS* 45 (1955) 73-81
- COLIN, J., *Les villes libres de l’Orient greco-romain et l’envoi au supplice par acclamations populaires* (Col. Latomus 82, Bruxelles-Berchem Latomus, 1965)
- , “Sur le proces de Jésus devant Pilate et le peuple”, *REA* 67 (1965) 159-64
- ERHARDT, A., “Pontius Pilatus in der frühchristlichen Mythologie”, *EvTNS* 9 (1949-50) 433-47
- , “Was Pilate a Christian?”, *CQR* 137 (1944) 157-67
- FROVA, A., “L’Inscrizione di Ponzio Pilato a Cesarea”, *Rendiconti* 95 (1961) 123-58
- HIRSCHFELD, O., *Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diocletian* (Berlin Weidmann, 1905)
- JONES, A. H. M., *Studies in Roman Government and Law* (Oxford Blackwell, 1960)
- KINDLER, A., “More Dates on the Coins of the Procurators”, *IEJ* 6 (1956) 54-57
- KLOSTERMANN, E., “Die Majestatsprozesse unter Tiberius”, *Historia* 4 (1955) 72-106
- KRAELING, C. H., “The Episode of the Roman Standards at Jerusalem”, *HTR* 35 (1942) 263-89
- KREYENBUHL, J., “Der Ort der Verurteilung Jesu”, *ZNW* 3 (1902) 15-22
- LATTEY, C., “The Praetorium of Pilate”, *JTS* 31 (1930) 180-82
- LECLERCQ, H., “Flagellation (Supplice de la)”, *DACL* 5 (1923) 1638-43
- LÉMONON, J.-P., *Pilate et le gouvernement de la Judée* (Ebib, Paris Gabalda, 1981)
- LIBERTY, S., “The Importance of Pontius Pilate in Creed and Gospel”, *JTS* 45 (1944) 38-56
- LOHSE, E., “Die römischen Statthalter in Jerusalem”, *ZDPV* 74 (1958) 69-78
- MCGING, B. C., “The Governorship of Pontius Pilate: Messiahs and Sources”, *PIBA* 10 (1986) 55-71
- , “Pontius Pilate and the Sources”, *CBQ* 53 (1991) 416-38
- MACMULLEN, R., *Enemies of Roman Order* (Cambridge, MA Harvard, 1966)
- MAIER, P. L., “The Episode of the Golden Roman Shields at Jerusalem”, *HTR* 62 (1969) 109-21
- MULLER, G. A., *Pontius Pilatus* (Stuttgart Metzler, 1885)
- OESTREICHER, B., “A New Interpretation of Dates on Coins of the Procurators”, *IEJ* 9 (1959) 193-95
- OVERSTREET, R. L., “Roman Law and the Trial of Christ”, *BSac* 135 (1978) 323-32
- PFLAUM, H. G., *Essai sur les procurateurs equestres sous le Haut-Empire romain* (Paris Maisonneuve, 1950)
- PIXNER, B., “Noch einmal das Pratorium: Versuch einer neuen Lösung”, *ZDPV* 95 (1979) 56-86
- , “Where Was the Original Via Dolorosa?”, *Christian News from Israel* 27 (1979) 7-10
- REVUELTA SANUDO, M., “La localización del pretorio”, *EstBib* (1961) 261-317
- , “La polémica del pretorio de Pilato”, *Lumen* 10 (1961) 289-321

- REYERO, S, "Los textos de Flavio Josefo y de Filon sobre la residencia de los procuradores romanos en Jerusalem", *Studium* 1-2 (1961-62) 527-55
- RIESNER, R, "Das Pratorium des Pilatus", *BK* 41 (1986) 34-37
- ROGERS, R S, "Treasure in the Early Empire", *JRS* 49 (1959) 90-94 Respuesta a Chilton
- SCHWARTZ, D R, "Josephus and Philo on Pontius Pilate", *The Jerusalem Cathedra* 3 (1983) 26-45
- SMALLWOOD, E M, "The Date of the Dismissal of Pontius Pilate from Judaea", *JJS* 5 (1954) 12-21
- , "Philo and Josephus as Historians of the Same Event", en *JJC* 114-29
- STAATS, R, "Pontius Pilatus im Bekenntnis der fruhen Kirche", *ZTK* 84 (1987) 493-513
- STAUFFER, E, "Zur Munzprägung des Pontius Pilatus", *La Nouvelle Clío* 1-2 (1949-50) 495-514
- STEELE, J A, "The Pavement", *ExpTim* 34 (1922-23) 562-63
- VAN BEBBER, J, "Das Pratorium des Pilatus", *TGI* 87 (1905) 209-30
- VANEL, A, "Pretoire", *DBSup* 44 (1960) 513-54
- VARDAMAN, J, "A New Inscription which Mentions Pilate as 'Prefect'", *JBL* 81 (1962) 70-71
- VINCENT, L-H, "L'Antonia et le Pretoire", *RB* 42 (1933) 83-113
- , "L'Antonia, palais primitif d'Herode", *RB* 61 (1954) 87-107
- , "Le lithostrotos evangelique", *RB* 59 (1952) 513-30
- WOLKMANN, H, "Die Pilatusinschrift von Caesarea Maritima", *Gymnasium* 75 (1968) 124-35, lams XIII-XV

### Parte 3ª: Referencias evangélicas del proceso de Jesús ante Pilato

- ALEGRE, X, "Mi reino no es de este mundo' (Jn 18,36)", *EstEcl* 54 (1979) 499-525
- ALLEN, J E, "Why Pilate?", *TJSCM* 78-83
- BALAGUÉ, M, "Y lo sento en el tribunal (Jn 19,13)", *EstBib* 33 (1974) 63-67
- BALDENSPERGER, G, "Il a rendu temoignage devant Ponce Pilate", *RHPR* 2 (1922) 1-25, 95-117
- BAMMEL, E, "Philos tou Kaisaros", *TZL* 77 (1952) 205-10 (sobre Jn 19,12)
- , "The Trial before Pilate", en *JPHD* 415-51
- BARTINA, S, "Ignotum episeimon gabex cf PG 85,1512B) (Io 19,14 hora sexta an hora tertia?)", *VD* 36 (1958) 16-37
- BAUM-BODENBENDER, R, *Hohheit in Niedrigkeit Johanneseische Christologie im Prozess Jesu vor Pilatus (Joh 18,28-19,16a)* (Forschung zur Bibel 49, Wurzburg Echter, 1984)
- BLANK, J, "Die Verhandlung vor Pilatus Joh 18,28-19,16 im Lichte johanneischer Theologie", *BZ* 3 (1959), 60-81
- BOISMARD, M-E, "La royauté universelle du Christ (Jn 18,33-37)", *AsSeign* 88 (1966) 33-45, reimpresso en *AsSeign* 2ª epoca 65 (1973) 36-46
- BONSIRVEN, J, "Hora Talmudica La notion chronologique de Jean 19,14 aurait-elle un sens symbolique?", *Biblica* 33 (1952) 511-15
- BRULL, A, "Die Ergreifung und Uberlieferung Jesu an Pilatus", *TQ* 83 (1901) 161-86, 396-411
- CANTINAT, J, "Jésus devant Pilate", *VSpit* 86 (1952) 227-47
- CHARBONNEAU, A, "Qu'as-tu fait' et 'D'ou es-tu' Le proces de Jesus chez Jean (18,28-19,16a)", *ScEsp* 38 (1986) 203-19, 317-29
- CORSSSEN, P, "Ekathisen epi bēmatos", *ZNW* 15 (1914) 338-40

- CREED, J M, "The Supposed 'Proto-Lucan' Narrative of the Trial before Pilate A Rejoinder", *ExpTim* 46 (1934-35) 378-79
- DE LA POTERIE, I, "Jésus roi et juge d'après Jn 19,13 ekathisen epi bēmatos", *Biblica* 41 (1960) 217-47
- DERRET, J D M, "Christ, King and Witness (John 18,37)", *BeO* 31 (1989), 189-98
- , "Ecce homo Ruber (John 19,5 with Isaiah 1 18, 63 1-2)", *BeO* 32 (1990), 215-29
- DERWACTER, F M, "The Modern Translators and John 19,13 ¿Is it 'Sat' o 'Seated'?", *The Classical Journal* 40 (1944-45) 24-28
- DEWAILLY, L-M, "D'où est tu?" (Jean 19,9)", *RB* 92 (1985) 481-96
- EAGER, A R, "The Greater Sin' A Note on S John XIX 11", *Expositor* 6th Ser, 12 (1905) 33-40
- EHRMAN, B D, "Jesus' Trial before Pilate John 18 28-19 16", *BTB* 13 (1983) 124-31
- ESCANDE, J, "Jesus devant Pilate Jean 18,28-19,16", *FV73* (3, 1974) 66-82 Analisis estructural
- FLOURNEY, P P, "What Frightened Pilate?", *BSac* 82 (1925) 314-20
- FLUGEL, H, "Pilatus vor Christus", *Eckart* 16 (1940) 58-63 (sobre el relato joanico)
- FLUSSER, D, "What Was the Original Meaning of Ecce Homo", *Immanuel* 19 (1984-85) 30-40
- FOULON-PIGANIOL, C-I, "Le rôle du peuple dans le proces de Jésus", *NTR* 98 (1976) 627-37
- GENUYT, F, "La comparution de Jesus devant Pilate Analyse semiotique de Jean 18,28-19,16", *RechsSR* 73 (1985) 133-46
- GIBLIN, C H, "John's Narration of the Hearing Before Pilate (John 18,28-19,16a)", *Biblica* 67 (1986) 221-39
- GREY, H G, "A Suggestion on St John XIX 14", *Expositor* 7th Ser, 2 (1906) 451-54
- GUILLET, P-E, "Entree en scène de Pilate", *CCER* 24 (98, 1977) 1-24
- HAENCHEN, E, "Jesus vor Pilatus (Joh 18,28-19,15)", *TLZ* 85 (1960), cols 93-102 Publicado de nuevo en su libro *Gott und Mensch* (Tubinga Mohr, 1965) 144-56
- HEIL, J P, "Reader-Response and the Irony of the Trial of Jesus in Luke 23,1-25", *ScEsp* 43 (1991) 175-86
- HILL, D, "My Kingdom is not of this world' (John 18 36)", *IBS* 9 (1987) 54-62
- HORVATH, T, "Why Was Jesus Brought to Pilate?", *NovT* 11 (1969) 174-84
- HOULDEN, J L, "John 19,5 'And he said to them, Behold, the man'", *ExpTim* 92 (1980-81) 148-49
- IRMSCHER, J, "Sy leges (Mk 15 2, Mt 27,11, Lk 23,3)", *Studu Clasice* 2 (1960) 151-58
- JAMES, E H, *The Trial before Pilate*, 2 vols (Concord, MA publicado por el autor, 1909)
- JAUBERT, A, "La comparution devant Pilate selon Jean Jean 18,29-19,16", *FV73* (3, 1974) 3-12
- KASTNER, K, *Jesus vor Pilatus* (NTAbh 4/2-3, Munster Aschendorff, 1912)
- KINMAN, B, "Pilate's Assize and the Timing of Jesus' Trial", *Tyndale Bulletin* 42 (1991) 282-95
- KOLENKOW, A, "The Trial before Pilate", *KKS* II, 550-56
- KURFESS, A, "Ekathisen epi bēmatos (Io 19,13)", *Biblica* 34 (1953) 271
- LAMPE, G W H, "The Trial of Jesus in the Acta Pilati", en *JPHD* 173-82
- LUHRMANN, D, "Der Staat und die Verkündigung", en *TCSDC* 359-75
- MARIN, L, "Jesus before Pilate", en *TNTSJ* 97-144 Orig frances en *Langages* 22 (1971) 51-74
- MATERA, F J, "Luke 23,1-25 Jesus before Pilate, Herod, and Israel", en F Neiryneck (ed), *L'Évangile de Luc* (BETL 32, ed rev, Leuven Peeters, 1989) 335-51

- MERLIER, O., "Sy legeis, hoti basileus eimi (Jean 18,37)", *Revue des Études Grecques* 46 (1933) 204-9.
- MICHAELS, J. R., "John 18,31 and the 'Trial' of Jesus", *NTS* 36 (1990) 474-79.
- MOLLAT, D., "Jésus devant Pilate (Jean 18,28-38)", *BVC* 39 (1961) 23-31.
- NICKLIN, T., "Thou Sayest", *ExpTim* 51 (1939-40) 155 (sobre Mc 15,2).
- OLIVER ROMÁN, M., "Jesús proclamado rey por un pagano en Juan 18,28-19,22", *Communio* 19 (1986) 343-64.
- O'ROURKE, J. J., "Two Notes on St. John's Gospel. Jn 19,13: eis ton topon", *CBQ* 25 (1963) 124-26.
- PANACKEL, C., *Idou ho Anthrōpos (Jn 19,5b). An Exegetico-Theological Study of the Text in the Light of the Use of the Term Anthrōpos. Designating Jesus in the Fourth Gospel* (Analecta Gregoriana 251; Roma: Gregorian Univ., 1988).
- PORTEOUS, J., "Note on John XIX.11: 'The Greater Sin'", *ExpTim* 15 (1903-4) 428-29.
- QUINN, J. F., "The Pilate Sequence in the Gospel of Matthew", *Dunwoodie Review* 10 (1970) 154-77.
- RAMSAY, W. M., "The Sixth Hour", *Expositor* 5th Ser., 3 (1896) 457-59.
- RAU, G., "Das Volk in der lukanischen Passionsgeschichte, eine Konjektur zu Lc 23.13", *ZNW* 56 (1965) 41-51.
- RENSBERGER, D., "The Politics of John: The Trial of Jesus in the Fourth Gospel", *JBL* 103 (1984) 395-411.
- ROBERT, R., "Pilate, a-t-il fait de Jésus un juge? (Jean, XIX, 13)", *RThom* 83 (1983) 275-87.
- ROBERTS, A., "On the proper rendering of ekathisen in St. John XIX.13", *Expositor* 4th Ser., 8 (1893) 296-308.
- ROBINSON, W. C., *The Way of the Lord* (University of Basel, 1962) 43-56 (sobre Lc 23,5).
- SABBE, M., "The Trial of Jesus before Pilate in John and Its Relation to the Synoptic Gospels", en *DJS* 341-85. También en su *Studia Neotestamentica: Collected Essays* (BETL 98; Leuven Univ., 1992) 467-513.
- SCHLIER, H., "Jesus und Pilatus nach dem Johannesevangelium", en *Die Zeit der Kirche* (Friburgo: Herder, 1956) 56-74. Orig. publicado en 1940.
- , "Der königliche Richter (19,8-16a)", *SuS* 29 (1964) 196-208.
- , "The State according to the New Testament", en *The Relevance of the New Testament* (Nueva York: Herder & Herder, 1968) 215-38 (sobre la referencia joánica del proceso romano).
- SCHMIDT, D., "Luke's 'Innocent' Jesus: A Scriptural Apologetic", en *PILA* 111-21.
- SCHNACKENBURG, R., "Die Ecce-Homo Szene und der Menschensohn", en R. Pesch / R. Schnackenburg (eds.), *Jesus und der Menschensohn* (A. Vögtle Festschrift; Friburgo: Herder, 1975) 371-86.
- SCHNEIDER, G., "The Political Charge against Jesus (Luke 23,2)", en *JPHD* 403-14.
- SCHWANK, B., "Ecce-Homo", *ErbAuf* 65 (1989) 199-209.
- SUGGIT, J., "John 19,5: 'Behold the man'", *ExpTim* 94 (1982-83) 333-34.
- THIBAUT, R., "La réponse de Notre Seigneur à Pilate (Jean XIX,11)", *NRT* 54 (1927) 208-11.
- TOLMAN, H. C., "A Possible Restoration from a Middle Persian Source of the Answer of Jesus to Pilate's Inquiry 'What is Truth?'" *Journal of the American Oriental Society* 39 (1919) 55-57.
- TREBOLLE BARRERA, J., "Posible substrato semítico del uso transitivo o intransitivo del verbo ekathisen en Jn 19,13", *Filología Neotestamentaria* 4 (7, 1991) 51-54.
- VICENT CERNUDA, A., "La aporía entre Jn 18,31 y 19,6", *EstBib* 42 (1984) 71-87.

- , "La condena inopinada de Jesús. II. La agresividad obtusa de Pilato y política ignorada de Caifás", *EstBib* 49 (1991) 49-96.
- , "Nacimiento y verdad de Jesús ante Pilato", *EstBib* 50 (1992) 537-51 (sobre Jn 18,37).
- VON CAMPENHAUSEN, H., "Zum Verständnis von Joh. 19,11", *TLZ* 73 (1948), cols. 387-92.
- VON JÜCHEN, A., *Jesus und Pilatus. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Gottesreich und Weltreich im Anschluss an Johannes 18, v.28-19, v.16* (Theologische Existenz heute 76; München: Kaiser, 1941).
- WANSBROUGH, H., "Suffered Under Pontius Pilate", *Scripture* 18 (1996) 84-93.
- WEAD, D. W., "We have a Law", *NovT* 11 (1969) 185-89.
- ZABALA, A. M., "The Enigma of John 19,13 Reconsidered", *SE Asia Journal of Theology* 22 (2; 1981) 16-28; 23 (1; 1982) 1-10.
- ZUMSTEIN, J., "Le procès de Jésus devant Pilate", *FV* 91 (1992) 89-101 (sobre el relato de Juan).

#### Parte 4ª: Jesús ante Herodes en Lc 23,6-12 (§33)

- BLINZLER, J., *Herodes Antipas und Jesus Christus* (Stuttgart: KBW, 1947).
- , "Herodes und der Tod Jesu", *Klerusblatt* 37 (1957) 118-21.
- BORNHÄUSER, K., "Die Beteiligung des Herodes am Prozesse Jesu", *NKZ* 40 (1929) 714-18.
- BRUCE, F. F., "Herod Antipas, Tetrarch of Galilee and Peraea", *The Annual of Leeds University Oriental Society* 5 (1963-65) 6-23.
- BUCK, E., "The Function of the Pericope 'Jesus before Herod' in the Passion Narrative of Luke", en W. Haubeck / M. Bachmann (eds.), *Wort in der Zeit* (K. H. Rengstorff Festgabe; Leiden: Brill, 1980) 165-78.
- CORBIN, M., "Jésus devant Hérode. Lecture de Luc 23,6-12", *Christus* 25 (1978) 190-97.
- DARR, J. A., "'Glorified in the Presence of Kings'; A Literary-Critical Study of Herod the Tetrarch in Luke-Acts" (tesis doctoral; Nashville: Vanderbilt, 1987), esp. 278-305.
- DERRETT, J. D. M., "Daniel and Salvation-History", *DRev* 100 (1982) 62-68 (en ref. a Lc 23,1-16). Publicado de nuevo en *DSNT* IV, 132-38.
- DIBELIUS, M., "Herodes und Pilatus", *ZNW* 16 (1915) 113-26. También en *DBG* I, 278-92.
- HARLOW, V. E., *The Destroyer of Jesus: The Story of Herod Antipas, Tetrarch of Galilee* (Oklahoma City: Modern, 1954).
- HOEHNER, H. W., *Herod Antipas* (SNTSMS 17; Cambridge Univ., 1972), esp. 224-50 sobre Lc 23,6-12.
- , "Why did Pilate hand Jesus over to Antipas?", en *TJCSM* 84-90.
- JERVELL, J., "Herodes Antipas og hans plass i evangelieoverleveringen", *NorTT* 61 (1960) 28-40.
- JOÜON, P., "Luc 23,11: esthēta lampran", *RechSR* 26 (1936) 80-85.
- MANUS, C. U., "The Universalism of Luke and the Motif of Reconciliation in Luke 23:6-12", *African Theological Journal* 16 (1987) 121-35.
- MÜLLER, K., "Jesus vor Herodes. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23,6-12", en G. Dautzenberg et al. (eds.), *Zur Geschichte des Urchristentums* (QD 87; Friburgo: Herder, 1979) 111-41.

- PARKER, P, "Herod Antipas and the Death of Jesus", en E P Sanders (ed), *Jesus, the Gospels, and the Church* (Honor of W R Farmer, Macon Mercer, 1987) 197-208
- SOARDS, M L, "Herod Antipas' Hearing in Luke 23,8", *BT* 37 (1986) 146-47
- , "The Silence of Jesus before Herod", *Australian Biblical Review* 33 (oct 1985) 41-45
- , "Tradition, Composition, and Theology in Luke's Account of Jesus before Herod Antipas", *Biblica* 66 (1985) 344-64
- STREETER, B H, "On the Trial of Our Lord before Herod — a Suggestion", en W Sanday (ed), *Studies in the Synoptic Problem* (Oxford Clarendon, 1911) 228-31
- TYSON, J B, "Jesus and Herod Antipas", *JBL* 79 (1960) 239-46
- VERRALL, A W, "Christ before Herod", *JTS* 10 (1909) 321-53

### Parte 5ª: Barrabás; la mujer de Pilato (§34)

- AUS, R D, "The Release of Barabbas (Mark 15,6 15 par, John 18,39-40), and Judaic Traditions on the Book of Esther", en *Barabbas and Esther and Other Studies* (Atlanta Scholars, 1992) 1-27
- BAJSIC, A, "Pilatus, Jesus und Barabbas", *Biblica* 48 (1967) 7-28
- BAUER, J B, "Literarische Namen und 'literarische' Brauche (zu John 2,10 und 18,39)", *BZ NS* 26 (1982) 258-64
- CHAVEL, C B, "The Releasing of a Prisoner on the Eve of Passover in Ancient Jerusalem", *JBL* 60 (1941) 273-78
- COHN H M, "Christus = Barabbas", *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 8 (1905) 65-75
- COUCHOUD, P L y R STAHL, 'Jesus Barabbas', *Hibj* 25 (1926-27) 26-42
- DAVIES, S L, "Who Is Called Bar Abbas?", *NTS* 27 (1980-81), 260-62
- DAVIS, W H, "Origen's Comment on Matthew 27,17", *RevExp* 39 (1, 1942) 65-67
- DERRET, J D M, "Haggadah and the Account of the Passion, 'Have nothing to do with that just man' (Matt 27,19)", *DRev* 97 (1979) 308-15 Publicado de nuevo en *DSNT* III, 184-92
- DUNKERLEY, R, "Was Barabbas also Called Jesus?", *ExpTim* 74 (1962-63) 126-27 Vease respuesta de R C Nevius, *ibid.*, 255
- FASCHER, E, *Das Weib des Pilatus (Matthaus 27,19) Die Auferweckung der Heiligen (Matthaus 27,51-53)* (Hallische Monographien 20, Halle Niemeyer, 1951), respectivamente 5-31, 32-51
- GILLMAN, F M, "The Wife of Pilate (Matthew 27,19)", *LS* 17 (1992) 152-65
- HERRANZ MARCO, M, "Un problema de critica historica en el relato de la Pasion la liberacion de Barrabás", *EstBib* 30 (1971) 137-60.
- HUSBAND, R W, "The Pardoning of Prisoners by Pilate", *AJT* 21 (1917) 110-16
- LANGDON, S, "The Release of a Prisoner at the Passover", *ExpTim* 29 (1917-18) 328-30
- MACCOBY, H Z, "Jesus and Barabbas", *NTS* 16 (1969-70) 55-60
- MERKEL, J, "Die Begnadigung am Passahfeste", *ZNW* 6 (1905) 293-316
- MERRITT, R L, "Jesus Barabbas and the Paschal Pardon", *JBL* 104 (1985) 57-68
- OEPKE, A, "Noch einmal das Weib des Pilatus Fragment einer Damonologie", *TLZ* 73 (1948) 743-46
- OTT, E, "Wer war die Frau des Pilatus?", *Geist und Leben* 59 (1986) 104-6
- RIGG, H A, "Barabbas", *JBL* 64 (1945) 417-56
- SCHOLZ, G, "Joseph von Arimathaa' und 'Barabbas'", *LB* 57 (1965) 81-94
- SOLTERO, C, "Pilatus, Jesus et Barabbas", *VD* 45 (1967) 326-30
- TWOMEY, J J, "Barabbas was a Robber", *Scripture* 8 (1956) 115-19

- VANAGAY, L, *Initiation a la critique textuelle neotestamentaire* (Paris Bloud & Gay, 1934), esp 162-66 sobre Mt 27,16-17
- VICENT CERNUDA, A, "La condena inopinada de Jesus I Pesquisa sobre la identidad de Barrabás", *EstBib* 48 (1990) 375-422
- WALDSTEIN, W, *Untersuchungen zum romischen Begnadigungsrecht Abolitio-Indulgentia-Venia* (Commentationes Aenipontanae 18, Innsbruck Universitätsverlag Wagner, 1964)
- WILLIAMS, C S C, *Alterations to the Text of the Synoptic Gospels and Acts* (Oxford Blackwell, 1951) 31-33 (sobre Mt 27,16-17)
- WRATISLAW, A H, "The Scapegoat-Barabbas", *ExpTim* 3 (1891-92) 400-3

### Parte 6ª: Mt 27,24-25: "Su sangre sobre nosotros" (§35)

- BOWMAN, J, "The Significance of Mt 27 25", *Milla wa-Milla* 14 (1974) 26-31
- CARGAL, T B, "His Blood be upon us and upon our children' A Matthean Double Entendre", *NTS* 37 (1991) 101-12
- COHN, H M, "Sein Blut komme uber uns", *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 6 (1903) 82-90
- FITZMYER, J A, "Anti-Semitism and the Cry of 'All the People' (Mt 27,25)", *TS* 26 (1965) 667-71
- FRANKEMOLLE, H, *Jahwebund und Kirche Christi Studien zur Form- und Traditions-geschichte des 'Evangeliums' nach Mattheus* (NTAbh NS 10, Munster Aschendorff, 1974) 204-11 (sobre "todo el pueblo" de 27,25)
- HAACKER, K, "Sein Blut uber uns' Erwagungen zu Matthaus 27,25", *Kirche und Israel* 1 (1986) 47-50
- JOUON, P, "Notes philologiques sur les Évangiles", *RechSR* 18 (1928) 349-50 (sobre Mt 27,25)
- KAMPLING, R, *Das Blut Christi und die Juden Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Grossen* (NTAbh NS 16, Munster Aschendorff, 1984)
- KOCH, K, "Der Spruch 'Sein Blut bleibe auf seine Haupt' und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut", *VT* 12 (1962) 396-416
- KOSMALA, H, "His Blood on Us and Our Children' (The Background of Mat 27,24-25)", *ASTI* 7 (1968-69) 94-126
- LOVSKY, F, "Comment comprendre 'Son sang sur nous et nos enfants'?", *ETR* 62 (1987) 343-62
- MATERA, F J, "His blood be on us and on our children", *TBT* 27 (1989) 345-50
- MORA, V, *Le Refus d'Israel Matthieu 27,25* (LD 124, Paris Cerf, 1986)
- PFISTERER, R, "Sein Blut komme uber uns", en W-D Marsch / K Thieme (eds), *Christen und Juden* (Mainz Grunewald, 1961) 19-37
- RABINOWITZ, J J, "Demotic Papyri of the Ptolemaic Period and Jewish Sources", *VT* 7 (1957) 398-99 (en ref a Mt 27,25)
- REVENTLOW, H G, "Sein Blut komme uber sein Haupt", *VT* 10 (1960) 311-27
- SANDERS, W, "Das Blut Jesu un die Juden Gedanken zu Matt 27,25", *Una Sancta* 27 (1972) 168-71
- SCHELKLE, K H, "Die 'Selbstverfluchung' Israels nach Matthaus 27,23-25", en *AJINT* 148-56
- SMITH, R H, "Matthew 27 25 The Hardest Verse in Matthew's Gospel", *CurTM* 17 (1990) 421-28

SULLIVAN, D., "New Insights into Matthew 27,24-25", *New Blackfriars* 73 (1992) 453-57.

### Parte 7ª: El escarnio y maltrato de Jesús por los romanos (§36)

BONNER, C., "The Crown of Thorns", *HTR* 46 (1953) 47-48.

DELBRUECK, R., "Antiquarisches zu den Verspottungen Jesu", *ZNW* 41 (1942) 124-45.

GEFFCKEN, J., "Die Verhöhnung Christi durch die Kriegsknechte", *Hermes* 41 (1906) 220-29.

GOODENOUGH, E. R. y C. B. WELLES, "The Crown of Acanthus (?)", *HTR* 46 (1953) 241-42.

HA-REUBÉNI, E., "Recherches sur les plantes de l'Évangile: l'épine de la couronne de Jésus", *RB* 42 (1933) 230-34.

HART, H. ST. J., "The Crown of Thorns in John 19.2-5", *JTS* NS 3 (1952) 66-75.

KASTNER, K., "Christi Dornenkrönung und Verspottung durch römische Soldateska", *BZ* 6 (1908) 378-92.

—, "Nochmals die Verspottung Christi", *BZ* 9 (1911) 56.

LÜBECK, K., *Die Dornenkrönung Christi* (Regensburg: Pustet, 1906).

REICH, H., "Der Köning mit der Dornenkrone", *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 13 (1904) 705-33.

SCHLIER, H., "Der Dornengekrönte (18,38b-18,7)", *SuS* 29 (1964) 148-60.

VOLLMER, H., *Jesus un das Sacäenopfer, Religionsgeschichtliche Streiflichter* (Giessen: Töpelmann, 1905).

—, "Der Köning mit der Dornenkrone' [H. Reich]", *ZNW* 6 (1905) 194-98.

—, "Nochmals das Sacäenopfer", *ZNW* 8 (1907) 320-21.

WENDLAND, P., "Jesus als Saturnalien-Koenig", *Hermes* 33 (1898) 175-79.

## §31

### Introducción: Contexto del proceso romano de Jesús por Poncio Pilato

Ya hemos visto (18, A2, 3, *supra*) que, en la época en que aconteció la pasión, Judea era una provincia imperial de importancia menor, administrada por un prefecto. También hemos tenido ocasión de examinar los derechos de los tribunales judíos durante la prefectura y la verosimilitud del procedimiento legal judío al que fue sometido Jesús. Pasemos a considerar ahora el procedimiento legal romano, que estudiaremos bajo los epígrafes siguientes:

- A. Gobierno romano por medio de procuradores en Judea/Palestina
  1. Diferencias entre los dos periodos de gobierno romano (6-41 y 44-66 d. C.)
  2. Jesús como revolucionario, y personajes de la escena política
    - a) "Líderes carismáticos"
    - b) Mesías
    - c) Aspirantes a reyes
    - d) Profetas y charlatanes
    - e) Bandidos
    - f) Sicarios
    - g) Zelotas
- B. La prefectura de Poncio Pilato en Judea (26-36 d. C.)
  1. Contexto y datos del gobierno de Pilato en Judea (26-36 d. C.)
  2. Valoraciones de Pilato, favorables y desfavorables
  3. Seis incidentes relativos a Pilato
- C. Lugar del proceso de Jesús: el pretorio
  1. Significado y naturaleza de un pretorio
  2. Dos lugares señalados como el pretorio de la pasión
- D. El tipo de proceso romano
  1. Las referencias evangélicas del proceso desde el punto de vista legal
  2. Relación del proceso romano con el proceso/interrogatorio judío
  3. Evaluación legal de determinados aspectos del proceso romano de Jesús
    - a) La acusación contra Jesús y el delito representado por ella
    - b) Las respuestas de Jesús
    - c) El papel de la multitud (*acclamatio*)



Empezamos por señalar que los años de gobierno romano directo en Palestina no fueron todos iguales en cuanto a la calidad de la administración.

## A. Gobierno romano por medio de procuradores en Judea/Palestina

En 6 d. C. Judea, antes una etnarquía regida por Herodes Arquelao (hijo de Herodes el Grande), pasó a ser gobernada directamente por un prefecto imperial. Daba así comienzo la época de los prefectos/procuradores que iba a durar sesenta años, hasta 66 d. C., en que, habiendo estallado la primera rebelión judía, los ejércitos romanos tuvieron que emprender una guerra para reconquistar el país.

### 1. *Diferencias entre los dos períodos de gobierno romano (6-41 y 44-66 d. C.)*

La prefectura romana estuvo dividida en dos períodos a causa del intermedio constituido por la restauración de la monarquía en Judea mediante su anexión a los territorios del rey judío Herodes Agripa I (41-44)<sup>1</sup>. Siete prefectos romanos gobernaron Judea en los treinta y cinco años anteriores al reinado de Agripa, y siete procuradores durante los veintidós años posteriores a él. Estos números indican que el período subsiguiente a Agripa, que llevó directamente a la rebelión, fue más revuelto y requirió con mayor frecuencia cambios en la administración. M. Stern ("Status", 277) hace la interesante observación de que los prefectos anteriores a Agripa procedían de Italia, por tanto de la parte occidental del Imperio, mientras que al menos tres de los procuradores posteriores a Agripa eran provenientes de la parte occidental, más helenizada, y podrían haber estado influidos por las actitudes antijudías allí habituales. En cualquier caso, la

<sup>1</sup> Un importante estudio de este rey es el de D. R. Schwartz, *Agrippa I* (Tubinga: Mohr, 1990); véase la detallada crítica que hace de él N. L. Collins, *NovT* 34 (1992) 90-101. Herodes Antipas, el tetrarca de Galilea, fue depuesto en 39 d. C. y su territorio añadido al reino de Herodes Agripa, que ya gobernaba sobre los territorios del NE correspondientes a la zona de Iturea, antes administrados por Herodes Filipo. En 41 d. C., el emperador Claudio añadió Judea a los dominios de Agripa, por lo que éste, entre los años 41 y 44 gobernó virtualmente sobre todo el territorio que había constituido el reino de su abuelo Herodes el Grande antes de 4 a. C. Cuando el año 44 se reimplantó el gobierno romano directo, fue sobre este territorio mayor (al menos hasta 53-54, en que se asignó a Agripa II la antigua tetrarquía de Filipo).

combinación de un gusto adquirido por la monarquía judía con Agripa y la incompetencia y falta de integridad de los procuradores llegados después de él hicieron que la población se mostrase más inquieta en la segunda parte de la prefectura.

Hay que subrayar ese cambio de atmósfera en Judea/Palestina entre ambos períodos del gobierno romano directo<sup>2</sup>. Muy a menudo los años cercanos a la rebelión, con su descontento efervescente y el terrorismo zelota, han sido considerados característicos del período anterior, en el que vivió Jesús. Esto ha facilitado la creación del mito de que Jesús era un revolucionario político, ya al modo del "Che" Guevara, con un grupo de seguidores armados, ya al estilo de Gandhi, como practicante y promotor de la resistencia no violenta. Tal idea ha sido favorecida a nivel popular por los medios de comunicación, puesto que la imagen de Jesús como propugnador de la liberación de los judíos o de los campesinos puede ser ofrecida con entusiasmo, sin que exija a los periodistas o presentadores de esos medios pronunciarse acerca de posiciones religiosas de Jesús que podrían herir a una parte del público.

Los datos históricos muestran, sin embargo, que el período anterior a Agripa fue más tranquilo, porque la implantación del gobierno romano directo en Judea no fue una simple ocupación hostil. El siglo precedente había conocido luchas encarnizadas entre grupos judíos situados en distintas posiciones religiosas y políticas. Alejandro Janeo, el sumo sacerdote y monarca asmoneo (107-76 a. C.), crucificó a cientos de sus adversarios, entre ellos a fariseos. Incluso dentro de la dinastía sacerdotal asmonea, los hijos de Alejandro, Hircano II y Aristóbulo II, lucharon entre sí, desgarrando el país. Herodes el Grande (40/37-4 a. C.) acabó con buena parte de los Asmoneos que podían aspirar al poder, mató miembros de su propia familia y ejecutó fariseos (Josefo, *Ant.* 17.2.4; §44-45). Numerosas revueltas<sup>3</sup> marcaron sus últimos años y el tiempo de su muerte, tras la cual su hijo Arquelao asumió el poder en Judea (4 a. C.-6 d. C.). Este último era tan mal gobernante que, a petición de sus súbditos judíos, el empera-

<sup>2</sup> Véase Barnett, "Under". Alonso Díaz ("Compromiso") es uno de los estudiosos que no hacen esta distinción; da por supuesto que en tiempos de Jesús había una gran opresión por parte de los romanos, por lo cual la entrada de Jesús en Jerusalén podría haber sido una protesta contra los que administraban Israel, y "Hosanna" un grito de rebelión contra Roma. Pero *no* es esto lo que describen los evangelios.

<sup>3</sup> Judas, hijo de Ezequías, un jefe de bandidos (*archilēstēs*: nótese que Jn 18,40 llama a Barrabás *lēstēs*, o incluso *archilēstēs* en algunos mss.), produjo disturbios en Galilea (*Guerra* 2.4.1; §55-56). Simón, un sedicente rey, causó problemas en Perea (*Guerra* 2.4.2; §57-59). Y otro aspirante al trono, Atrongo, cometió desmanes en Judea incluso durante el reinado de Arquelao (*Guerra* 2.4.3; §60-65).

dor lo destituyó y puso al frente de la administración a Coponio, el primer prefecto de Judea (Josefo, *Guerra* 2.7.3 a 8.1; §111-17). Aunque Judas el Galileo opuso resistencia al censo fiscal ordenado por Quirino, el legado romano en Siria, que acompañó esa transición producida en el gobierno de Judea el año 6 d. C., Smallwood (*The Jews*, 153) escribe: “Al parecer los disturbios producidos a causa del censo no llegaron a alcanzar gravedad y fueron sofocados rápidamente”. Tras ese agitado período de autogobierno judío, la prefectura romana constituyó una etapa de mejor administración y mayor orden, pese a la normal renuencia a acatar el dominio extranjero. El reinado del emperador Tiberio (14-37 d. C.) coincidió con buena parte de la prefectura anterior a Agripa. Ese reinado es descrito, en lo concerniente a Judea, como un tiempo de tranquilidad (Tácito, *Historia* 5.9: “sub Tiberio quies”). Poco antes de que Tiberio muriese y Cayo Calígula iniciase su reinado (37-41), se produjo una resistencia preocupante, como la que había habido en 6 d. C.<sup>4</sup> Pero ocurrió después de Jesús. Por eso, en lo concerniente a la época de Jesús, desde que él tenía doce años hasta su muerte (7-30/33 d. C.), nuestras fuentes para la prefectura de Judea *en ese período* no dicen nada acerca de rebelión armada ni de ejecución *por los romanos* de individuos que destacasen como bandidos, aspirantes a reyes, profetas o revolucionarios<sup>5</sup>. Guevara (*Ambiente*, 259) concluye su más detallado estudio del contexto político de Judea con estas palabras: “La respuesta de las fuentes es muy clara: la época de la vida pública de Jesús fue una época pacífica”.

## 2. Jesús como revolucionario, y personajes de la escena política

Antes de estudiar en particular los importantísimos años correspondientes al ministerio y la pasión (27-30/33), permítaseme pasar revista a

<sup>4</sup> La dureza con que Pilato reprimió un descaminado movimiento samaritano en 36 d. C. (cuestión que será examinada más adelante) tuvo como consecuencia que el legado romano en Siria, Vitelio, lo removiera del cargo (*Ant.* 18.4.1-2; §85-89). A su llegada a Judea desde Siria para proporcionar administración interina, Vitelio fue bien recibido. En 37 a. C. no encontró oposición al hacer prometer fidelidad al nuevo emperador, Cayo Calígula (*Ant.* 18.5.3; §124). Pero el año 40 hubo en Judea resistencia a la orden de Calígula de que se colocase una estatua suya en el templo de Jerusalén. Afortunadamente, el emperador fue asesinado antes de que el problema llegase a ser verdaderamente grave.

<sup>5</sup> Algunos estudiosos, como Rivkin, ponen como ejemplo la ejecución de Juan Bautista por Herodes Antipas, olvidando hacer la importante distinción entre el reino del tetrarca/rey judío de Transjordania (Perea) y Galilea y la prefectura romana de Judea. En cuanto al trato que Jesús recibió de Herodes, cf. §33, *infra*.

los intentos de algunos autores de presentar a Jesús y sus seguidores como representantes de un movimiento revolucionario<sup>6</sup>.

En su obra publicada póstumamente, *Vom dem Zwecke Jesu und seine Jünger* (1778), H. S. Reimarus expresó su opinión de que Juan Bautista y Jesús eran revolucionarios y que, para ocultar esa realidad, los discípulos de Jesús crearon el mito de un salvador espiritual. Históricamente, Jesús esperaba ser proclamado rey por los judíos que habían acudido a Jerusalén con motivo de la Pascua; pero, viendo que sólo lo aclamaba la chusma, perdió el ánimo y renunció al intento. En el siglo XIX, esta visión de Jesús influyó en relevantes figuras alemanas, como Goethe y Wellhausen, y, en la primera parte del siglo XX, el socialista marxista K. Kautsky describió a Jesús como un rebelde contra las autoridades judías y romanas que planeó un asalto al templo<sup>7</sup>. Prominentes en la historia más reciente de esta tesis han sido autores judíos; por ejemplo, R. Riesler<sup>8</sup>, quien basándose en la versión de Josefo en eslavón, llama la atención sobre el intento de Jesús de “tomar” Jerusalén y ocupar el templo<sup>9</sup>. Carmichael (*Death*), en dependencia de Eisler, pone nuevamente en circulación esta tesis; y Winter (*On the Trial*), tras rechazar la historicidad del proceso en el sanedrín, presenta como totalmente político el cargo que condujo a la crucifixión. Este mismo autor (“Trial... Rebel”) opina que Jesús fue arrestado como rebelde y ejecutado por los romanos como tal. Marcos ocultó esto no por hacer pro-

<sup>6</sup> Para un examen de esos intentos véase Catchpole, *Trial*, 116-20; Kealy, *Jesus*, 38-47, y especialmente Bammel, “Revolutionary”. Algunos de los que presentan a Jesús de este modo pretenden utilizar la suerte corrida por él como una prefiguración de la situación de los disidentes modernos sometidos a procesos políticos por gobiernos opresivos. Un ejemplo extremo de este enfoque es el de O’Meara (“Trial”, 454): “¡Qué gran logro fue esa rebeldía! Ser condenado a la pena capital a la vez por el Templo y por el Estado... Este drama tiene como tema no la desobediencia de Jesús frente a Moisés y/o el César, sino la *nueva dignidad religiosa y humana del hombre predicada por el Cristo*” (!). Véase la respuesta de Wallace, “Trial”.

<sup>7</sup> En algunas de estas teorías, los cristianos son convertidos en una sociedad secreta que prepara la revolución. La antigua referencia (*HE* 3.5.3) según la cual los cristianos judíos eran pacifistas que huyeron a Pella, al otro lado del Jordán, en vez de sumarse a la rebelión judía contra Roma de 66-70, es rechazada como una invención. Véase la defensa de esta tradición por S. Sowers, *TZ* 26 (1970) 305-20.

<sup>8</sup> *Iesous Basileus Ou Basileusas* (Heidelberg; Winter, 1929-30).

<sup>9</sup> La entrada de Jesús en el templo y su acción contra los cambistas desempeña un importante papel en todos los intentos de describirlo como un revolucionario. Si era visto de ese modo, resulta sorprendente que no haya quedado recuerdo de una intervención de los guardias del templo o de los soldados romanos, que habrían actuado en caso de disturbios en el recinto del templo (cf. Hch 4,1-3; 21,29-33). En cambio, no habría habido razón para intervenir tratándose de un gesto profético de carácter simbólico, que es el significado más obvio de lo que hizo Jesús. Véase Harvey, *Jesus... Constraints*, 129-34.

paganda contra los judíos, sino por temor a que los cristianos pudieran ser vistos como una amenaza para el gobierno romano. Sin embargo, los medios de comunicación de lengua inglesa han prestado más atención al especialista británico Brandon (*Jesus and the Trial*), quien también se sirvió de la forma de Josefo en eslavón como posible reflejo de un texto arameo en que Jesús era presentado como un partidario de los zelotas opuesto a las autoridades sacerdotales y al gobierno romano en Jerusalén. Tras esa supuesta ocultación marcana<sup>10</sup>, Brandon cree descubrir que las autoridades judías arrestaron a Jesús porque lo consideraban una amenaza para la paz del Estado judío, del que eran responsables ante Roma. Lo entregaron a los romanos por enseñanzas y acciones sediciosas; Pilato ya tenía cierta idea de cómo era considerado Jesús, por lo cual aceptó el cargo que pesaba contra él. Algunos valedores de la teología de la liberación se han aferrado a esta visión de Jesús. Pero, en círculos de estudiosos menos susceptibles de captar la atención mediática, lo habitual es el rechazo (a menudo pormenorizado) de la tesis de que Jesús era un violento revolucionario (postura, p. ej., de Catchpole, Guevara, Haufe, Hengel, H.-W. Kuhn y Ziesler).

Se ha pecado de imprecisión y/o imaginación desenfrenada al leer la referencia de Josefo sobre la prefectura romana en Judea. Un elemento principal ha consistido en nombres que podían implicar la idea de una actividad revolucionaria: “líderes carismáticos”, mesías, aspirantes a reyes, profetas y charlatanes (pl. de *goēs*), bandidos (pl. de *lēstēs*), sicarios y zelotas. Estas designaciones han sido entremezcladas como si los tipos de hombres a que aluden pertenecieran a la época en que vivió Jesús y como si pudieran ser aplicadas intercambiamente a unos y a otros, con independencia de si Josefo las empleó para un mismo marco temporal, o incluso de si llegó a utilizarlas. Vamos a examinarlas una por una.

a) “*Líderes carismáticos*”. Podemos comenzar considerando la asignación de este papel a numerosos personajes judíos del siglo I, a menudo con la connotación de que eran revolucionarios. Tal designación, que por supuesto no aparece en Josefo, es susceptible de diversas interpretaciones. Hace referencia a una persona persuasiva, con gran capacidad para lograr que otros se adhieran al mensaje proclamado por ella. Éste es un término aplicable sin ninguna connotación revolucionaria a muchos personajes de

<sup>10</sup> Marcos (como los otros evangelistas) no sólo habría ocultado que la entrada de Jesús en Jerusalén y la purificación del templo fueron actos revolucionarios, sino que habría ofrecido una versión completamente opuesta de los hechos; p. j., Jesús prohibió pagar tributo al César, a pesar de Mc 12,13-17.

todos los tiempos, y desde luego a Jesús (o a Pablo). Situado en un contexto bíblico, un guía o visionario con talento podría ser considerado como suscitado o enviado por Dios y, por tanto, dotado de carisma (del gr. *charisma*, “don”) para la tarea que llevar a cabo por voluntad divina. Sin embargo, debemos tener cuidado con proyectar retrospectivamente en Jesús actitudes neotestamentarias. Es cierto que los evangelios refieren que la gente se asombraba de los excepcionales poderes de Jesús, como curar, hablar con autoridad y mostrar un conocimiento extraordinario. Pero si se entiende “carisma” en un sentido más preciso, similar al que se encuentra en 1 Cor 12, es decir, un don del Espíritu para un determinado papel (v. gr., el de profeta o el de Mesías), es dudoso que Jesús fuera juzgado carismático por sus seguidores, puesto que no lo describieron recibiendo del Espíritu un don que determinase su identidad o papel. Tal vez pensarán que había sido concebido por medio del Espíritu y que el Espíritu se había quedado en él; pero nada indica que lo considerasen dotado por el Espíritu de un papel que ya no tuviese<sup>11</sup>.

b) *Mesías*. Pasando ahora a un término antiguo, vemos que los escritos de los estudiosos acerca de la situación política están llenos de referencias a figuras “mesiánicas” judías del siglo I, aun cuando, como subrayé en el análisis de §21 (A), Josefo no aplica nunca el término “Mesías” (*christos*) a ningún judío, salvo a Jesús. Al parecer, algunos de esos estudiosos no tienen inconveniente en calificar de “mesiánico” a cualquier personaje o movimiento que produjo agitación social o política, e incluso a veces hacen esta designación equivalente a “escatológico”. Reaccionando ante esta aplicación tan excesivamente amplia, Horsley (“Popular”, 473) distingue cuidadosamente a los jefes de bandidos y a los profetas de las figuras mesiánicas. Sin embargo, aunque reconoce que las referencias a un Mesías esperado son relativamente escasas en los siglos I a. C. y I d. C., considera aplicable la designación “mesiánico” a aspirantes a reyes y sus movimientos aunque no se presenten como insertos en la línea davídica<sup>12</sup>. En apoyo de su punto de vista subraya que la ideología de la dinastía davídica que

<sup>11</sup> Similarmente, aunque se piensa que Jesús habla con autoridad lo que Dios quiere que escuche el pueblo, nunca se refiere que la palabra de Dios llegue a Jesús (un silencio muy significativo a la luz de lo que sucede en el AT). Antes bien, al menos en el lenguaje joánico, se dice que Jesús es la palabra.

<sup>12</sup> McGing, por ejemplo, que ha hecho una sólida contribución al estudio de la prefectura de Pilato, se muestra muy libre a este respecto: el movimiento iniciado por Judas el Galileo “probablemente tenía algo de mesiánico, aunque Judas nunca dijo ser rey ni profeta” (“Governorship”, 57-58). De modo similar en p. 59: “Durante la gran rebelión [66-70], vuelven a aparecer figuras mesiánicas, lo cual no resulta sorprendente”.

se desarrolló a partir de Salomón era sólo parte de la experiencia de Israel con la monarquía. Saúl (como el propio David) era un personaje popular y carismático, que por sus dones hizo que el pueblo lo aceptase como rey; y esto continuó en el Reino del Norte, tras intentos efímeros de crear allí dinastías. No tengo inconveniente en aceptar tal análisis de la monarquía en Judá e Israel de antes del exilio, ni tampoco en admitir que aspirantes a reyes aparecieron al frente de movimientos populares al final del período del segundo templo. Mi problema es con el empleo del adjetivo “mesiánico” aplicado a manifestaciones no-davídicas de realeza carismática *de esta época posterior*. Aunque la monarquía de la dinastía davídica fue sólo parte de la historia, podemos ver por los manuscritos del mar Muerto, los *Salmos de Salomón* y la bendición 14 (y la forma babilónica de la 15) de las “Dieciocho Bendiciones”, que se había creado la expectación de un personaje de la realeza, ungido, descendiente de David, que restauraría en su gloria el reino davídico. No hay indicios claros de que los aspirantes a reyes en la parte final del período del segundo templo se arrogasen tal papel davídico ni de que éste les fuera atribuido por sus seguidores. Aplicarles el término “mesías” produce la falsa impresión de que decían ser el Mesías o de que sus movimientos eran muy semejantes al de Jesús, aun cuando nada indica que los seguidores de esos pretendidos reyes los vieran como el Mesías. En cambio, quizá ya durante su ministerio público, Jesús era llamado *Mesías* por sus seguidores, que le atribuían origen davídico. Entiendo, por tanto, que la laudable recomendación de Horsley de limitar la aplicación del adjetivo “mesiánico” debe llevarse aún más allá, preconizando que no sea empleado para pretendidos reyes *no davídicos*<sup>13</sup>.

c) *Aspirantes a reyes*. Dejando aparte la cuestión de la terminología mesiánica, ¿cómo comparar con Jesús a los aspirantes a reyes de “su tiempo”? Josefo refiere (*Guerra* 2.4.1-3; §55-65) que, a la muerte de Herodes el Grande (ca. 4 a. C.), había tres hombres que pretendían ocupar el trono (ninguno de los cuales se atribuía ascendencia davídica): Judas hijo de Ezequías, un jefe de bandidos; Simón, un esclavo, y Atrongeio, un pastor<sup>14</sup>. Posteriormente, hacia 66 d. C., Menajén, el hijo/nieto de Judas el Galileo, armó un numeroso grupo de bandidos y entró en Jerusalén como rey y

<sup>13</sup> Horsley (“Popular”, 484) ofrece una formulación parcial de la diferencia: “Los reyes populares en tiempos de Jesús parecen haber sido distintos de los ‘ungidos’ espiritualizados o formalizados que iban a venir, según las tradiciones farisaicas o esenias, cuyo *modus operandi* iba a ser pedagógico o ceremonial”.

<sup>14</sup> Nótese que entre los aspirantes a reyes no menciono a Judas el Galileo (activo en año 6 a. C.), puesto que no debe ser considerado como tal ni tampoco como mesías; no tenía ningún interés por los reyes terrenos, judíos o romanos, sino sólo por el reinado de Dios.

ataviado con vestiduras reales (*Guerra* 2.17.8-9; §433-48). La referencia más completa de Josefo sobre un aspirante a rey concierne a Simón hijo de Giora, un héroe militar que también empezó a adquirir notable importancia en 66 d. C. Este Bar Giora consiguió reunir un numeroso ejército de descontentos, a los que impuso disciplina militar y que acabaron reconociéndolo como rey. Cuando entró en Jerusalén se convirtió de hecho en jefe de Estado durante el asedio romano (*Guerra* 4.9.3-4; §507-13). No habiendo logrado escapar al producirse la caída de la ciudad, surgió de un pasadizo situado bajo las ruinas del templo, luciendo sobre un vestido blanco un manto de color púrpura. Llevado en exhibición durante la entrada triunfal de los vencedores en Roma, fue allí ejecutado (*Guerra* 7.2.2; §26-36, y 7.5.6; §153-54). Si analizamos los datos sobre estos aspirantes a reyes, veremos que los tres primeros estuvieron activos en zonas rurales. Según Horsley (“Popular”, 485-86) atrajeron a sus filas a campesinos desesperados por unas circunstancias económicas particularmente agobiantes. Su objetivo era alcanzar la liberación de la dominación herodiana y restablecer una estructura social más igualitaria y justa. Los dos posteriores (Menajén y Simón bar Giora) fueron a Jerusalén y participaron en la gran rebelión judía contra los romanos.

Al compararlos con Jesús debemos tener en cuenta ante todo que los del primer grupo desarrollaron su actividad treinta años antes del ministerio público, en una época en que aún no había sido establecida la prefectura romana. Se incurre, por tanto, en cierta imprecisión al hablar de aspirantes a reyes del tiempo de Jesús. Judea estuvo mejor gobernada con Pilato y en los comienzos de la prefectura que lo había estado en los últimos años de Herodes el Grande y que lo estaría en las postrimerías del gobierno romano directo: los dos períodos en que surgieron los aspirantes a reyes<sup>15</sup>. Todos éstos se rodearon de nutridos grupos de hombres armados y murieron o fueron capturados en el curso de acciones militares. ¿Qué tenía Jesús en común con tales personajes? Su crítica de los ricos en Lucas no era parte de una reestructuración económica que él estuviera propugnando; sus seguidores más allegados no eran campesinos, por lo que podemos saber, sino gente autónoma de oficios diversos (entre ellos, pescadores y recaudadores de impuestos); esos partidarios suyos no eran muy numerosos y desde luego no constituían un grupo armado; no se organizó contra él ninguna campaña militar; para su arresto no hubo necesidad

<sup>15</sup> A tal conclusión se llega gracias a Tácito (*Historia* 5.9). Asegura este historiador que en el reinado de Tiberio (por tanto, durante la vida adulta de Jesús) la situación en Judea fue tranquila. Establece así un contraste con la referencia, ofrecida tres líneas antes, de que Simón (el esclavo) usurpó (*invaserat*) el título de rey tras la muerte de Herodes.

de armas (cf. Mc 14,48 y par.); sus seguidores no fueron perseguidos; murió tras ser juzgado y condenado de manera más o menos formal, no en una batalla o a raíz de ella. En cuanto a la actitud de Jesús hacia la monarquía, no podemos estar seguros de cómo eran entendidas sus referencias al reino *de Dios*; pero ninguna de las palabras que de él se han conservado indica intención de establecer un reino político en la tierra. Aunque en la memoria cristiana se asociaba la entrada de Jesús en Jerusalén con la venida del “reino de nuestro Padre David” (Mc 11,10) y a él se le aclamaba como “Hijo de David” (Mc 10,47), era también recordado como alguien que quitaba importancia a la ascendencia davídica (12,35-37). El Jesús joánico se sustrajo a un intento de hacerle rey (6,15) y subrayó que su reino no era de este mundo; de hecho, señaló la falta de defensa armada como prueba de que él no era un rey de este mundo (18,36). Quienes prefieren aplicar a Jesús un enfoque revolucionario suelen apoyarse en la declaración suya “No he venido a traer paz, sino espada” (Mt 10,34; según el paralelo lucano [12,51], Jesús ha venido a traer división) y en la presencia de una espada en manos de sus discípulos en el momento del arresto (Mt 26,51; Jn 18,10). Pero no parecen tener en cuenta los argumentos en contra. Los tres sinópticos (Mc 12,17 y sus paralelos) contienen un dicho en el que Jesús afirma que hay que dar al César lo que es del César. Por otro lado está el hecho de que, en la forma más antigua conservada del episodio del corte de la oreja al sirviente, no se indica que el que tiró de espada fuera un seguidor de Jesús (Mc 14,47); y en los evangelios que lo identifican como discípulo presentan a Jesús reprendiéndolo por su acción (Mt 26,52; Jn 18,11); además, en la presentación más amplia de esta cuestión, Jesús indica dos veces que la posesión y uso de espadas está fuera de lugar y no es la solución adecuada (Lc 22,38.49-51). Para presentar a Jesús como alguien que planeaba convertirse en rey político hay que recurrir a la tesis de una ocultación cristiana a gran escala, manifiesta en mentiras referidas en todos los evangelios<sup>16</sup>.

d) *Profetas y charlatanes*. Una vez más, Horsley (“Like”, 436) se ha mostrado útil al prevenir contra las referencias demasiado amplias a la “profecía” (y a lo profético), efectuadas sin haber examinado de cerca las figuras realmente llamadas “profetas” en el siglo I, así como contra la ten-

<sup>16</sup> Baumbach (“Stellung”, 285-96) señala hábilmente las diferencias entre Jesús y los revolucionarios. Ninguno de los “reyes” mencionados fue llevado ante un sanedrín; en el caso de Jesús, una cuestión de carácter religioso provocó el proceso/interrogatorio (301), del mismo modo que hablar contra el templo hizo que Jesús hijo de Ananías fuera conducido a presencia de las autoridades judías antes de ser entregado a los romanos.

dencia a confundirlas con zelotas y sicarios. Vamos a considerar las distintas figuras consideradas profetas en ese período.

1) Hay videntes que muestran la capacidad de interpretar el futuro. Josefo (*Guerra* 2.8.12; §159) habla de esenios sabios que podían descubrir en los libros sagrados orientaciones para lo que estaba sucediendo en su tiempo; y el Maestro de Justicia qumránico era recordado por haber llegado a averiguar los secretos encerrados en lo que los profetas escribieron (sin entender) sobre la historia de Qumrán (1QpHab 7,4-5). Un paralelo se podría encontrar en la imagen de un Jesús que ve profecías de las escrituras cumplidas en su pasión (p. ej., Mc 14,27; Lc 22,37). En otros casos de que habla Josefo, sin claras referencias a las Escrituras, se atribuye a esenios o fariseos la facultad de predecir el futuro (*Ant.* 13.11.2; §311; 17.2.4; §41-45; 17,13,3; §346-47). Esto tiene también paralelo en descripciones de Jesús en que aparece dotado de la misma facultad (p. ej., Mc 14,13; 14,30 y par.; Jn 21,18-19)<sup>17</sup>.

2) Más importante para lo que aquí nos interesa es, sin embargo, otro tipo de profeta: el que pronunciaba terribles oráculos sobre una intervención divina inminente que castigaría al pueblo o a Jerusalén y su templo. Este papel ya había sido desempeñado en la antigüedad por profetas como Amós, Isaías, Miqueas, Jeremías y otros<sup>18</sup>; y, especialmente en los casos de Amos y Jeremías, los oráculos provocaron violentas reacciones de quienes estaban en el poder, incluidos los sacerdotes. Las advertencias oraculares continuaron en tiempos neotestamentarios. Ya he mencionado que, a principios de la década 60-70 d. C., Jesús hijo de Ananías se presentó en Jerusalén con el anuncio de un castigo divino contra la ciudad y el templo: un mensaje lo bastante alarmante como para inducir a las autoridades a arrestar a Bar Ananías, golpearlo y entregarlo a los romanos para su ejecución (*Guerra* 6.5.3; §300-9). Juan Bautista, con sus palabras sobre el hacha puesta en la raíz del árbol y el temor homicida que suscitó en Herodes Antipas, podría encajar en esta categoría, como también Jesús con su acción de purificar el templo y su aviso sobre la cercana destrucción del santuario (aviso que es visto como una amenaza en Marcos/Mateo, Juan y Hechos). Según Mt 16,14 y Mc 8,28, entre otras identificaciones de Jesús, la gente veía en él a “(Jeremías o) uno de los profetas”.

3) Un tercer tipo de profeta es el que dirigía grandes movimientos de seguidores, a veces armados, para iniciar la destrucción y liberación que él

<sup>17</sup> A algunos creyentes en Jesús también se les atribuía la capacidad de profetizar en este sentido: Hch 21,9-11 y, probablemente, 1 Cor 14,1-6.

<sup>18</sup> Horsley (“Like”, 450-51) alude a que algunos de ellos provenían del campesinado; pero en general tienen orígenes tan diversos que no pueden ser relacionados fácilmente con ninguna clase socioeconómica ni con ningún movimiento.

mismo había predicho. Al convocar a la gente, los profetas de esta categoría prometían prodigios (a menudo similares a los de Moisés al sacar a los hebreos de Egipto y guiarlos por el desierto); pero luego, frente a la represión armada, fallaban lamentablemente, siendo causa de numerosas muertes entre sus seguidores. Es comprensible, por tanto, que Josefo los describa cáusticamente como charlatanes o embaucadores<sup>19</sup>. En *ca.* 36 d. C., al final de la prefectura de Poncio Pilato (y, por tanto, seis años después de la muerte de Jesús), un profeta samaritano convocó a su pueblo para ir al monte Garizín y enseñarles el lugar en que Moisés había depositado los vasos sagrados, una peregrinación que Pilato abortó de manera cruenta (*Ant.* 18.4.1-2; §85-89; véase B3, 6, *infra*). Hacia el año 45, siendo procurador Cuspido Fado, un sedicente profeta llamado Teudas indujo a las masas a que reunieran sus pertenencias y lo siguieran al río Jordán, cuyas aguas él había prometido dividir para que pudieran cruzarlo a pie enjuto; pero fue capturado, decapitado y llevado a Jerusalén (*Ant.* 20.5.1; §97-98). O como refiere más simplemente Hch 5,36, lo mataron y los cuatrocientos que iban con él quedaron dispersos. El procurador Félix (53-60 d. C.) tuvo que castigar a ciertas personas que se habían hecho seguir al desierto por una multitud a la que habían prometido maravillas “según el designio de Dios” (*Guerra* 2.13.4; §258-60). En particular, hubo un egipcio que llegó a Jerusalén diciendo que era profeta y embaucó a treinta mil ingenuos (cuatro mil según Hch 21,38) para que lo acompañasen al monte de los Olivos, desde donde les prometió derribar mediante una orden las murallas de Jerusalén; el resultado de todo ello fue que murieron cuatrocientos de sus seguidores (*War* 2.13.5; §261-63; *Ant.* 20.8.6; §167-72; Hch 21,38 habla de “sicarios”). El procurador Festo (60-62 d. C.) persiguió y mató a cierto charlatán y a los que lo siguieron al desierto en respuesta a su promesa de traerles la salvación (*Ant.* 20.8.10; §188). En agosto del año 70, al final del sitio de Jerusalén por los romanos, estando el templo en llamas, seis mil refugiados huyeron al pórtico del patio exterior y allí perecieron, porque un “falso profeta” les había prometido que verían señales de su liberación (*Guerra* 6.5.2; §284-86).

A juzgar por los datos de Josefo, todos estos “profetas” del tercer grupo estuvieron activos en tiempos subsiguientes a los de Jesús; por eso, quizá sólo retrospectivamente, cuando él ya había muerto y sus adeptos se ha-

<sup>19</sup> Además de Horsley (“Like”, 454ss.), véase lo que escriben Barnett (“Jewish”) y Hill (“Jesus”) sobre tales profetas. Este último autor los llama con poco acierto “profetas mesiánicos”, lo cual Horsley critica con razón. Barnett (686-87) afirma que no eran zelotas, ni sicarios, ni mesías, ni hombres piadosos carismáticos. En p. 681 señala cómo en el libro del Éxodo, Moisés, un verdadero profeta, es confrontado con los charlatanes y magos de la corte egipcia (*Ant.* 2.13.3; §286).

bían hecho numerosos, se podía comparar a Jesús y sus seguidores con ellos y sus movimientos (como hace Gamaliel en Hch 5,34-38)<sup>20</sup>. La brutalidad y venalidad de algunos procuradores del período posterior a Agripa, en el que surgieron la mayor parte de estos profetas, tal vez recordaba al pueblo los perversos faraones contra los que Moisés realizó prodigios. Durante su ministerio público, Jesús obró hechos portentosos de algún modo similares a los de Moisés; por ejemplo, andar sobre las aguas y dar de comer milagrosamente a multitudes de cinco mil y cuatro mil personas en un lugar desierto. En Jn 6,14, esta última “señal” lleva a la gente a verlo como “el profeta que tenía que venir al mundo”. En su ministerio, Jesús procedió a veces también al estilo de Elías/Eliseo<sup>21</sup>, lo que hizo que se le conceptuara como profeta (Lc 7,11-16; 4,23-27). Pero nunca es recordado convocando multitudes ni conduciéndolas a lugares simbólicos con promesas de que iba a realizar señales prodigiosas; de hecho, su actitud hacia los milagros espectaculares era desdeñosa y reacia (Mt 12,38-39; 16,1-4; 27,42). Los oponentes de Jesús pudieron llegar a juzgarlo un embaucador que prometía milagros (Mt 27,63); pero poco hay en el evangelio que permita encontrar en Jesús semejanza con los “profetas” de este tercer grupo, a los que se refiere Josefo. Antes al contrario, Mateo distingue las actividades de Jesús de las de aquellos que aspiran a tomar el reino de los cielos por la fuerza (11,12) y lo describe previniendo contra los falsos profetas (7,15) capaces de hacer señales y prodigios tan grandes como para engañar incluso a los elegidos e inducir a la gente a que vaya al desierto (24,24-26). El mismo Josefo, que habla a menudo de estos profetas charlatanes, no incluye a Jesús entre ellos; en un pasaje indudablemente genuino, identifica a Santiago como el hermano de “Jesús, llamado el Mesías [Cristo]” (*Ant.* 20.9.1; §200). Además, ni los aspirantes a reyes de la subsección precedente (Judas hijo de Ezequías, Simón, Atrongoe, Menajén y Simón hijo de Giora), ni los profetas del tercer tipo (el samaritano, Teudas y el egipcio) han dejado recuerdo de que antes de su ejecución tuvieran un proceso legal, judío o romano, como aquel al que, según los evangelios, fue sometido Jesús.

e) *Bandidos*. La designación *lēstēs* (pl. *lēstai*) se encuentra catorce veces en los evangelios. La mitad de esos casos corresponden a los RP, donde figuran en la indignada protesta de Jesús a la vista del grupo que se presenta a arrestarlo en el monte de los Olivos (Mc 14,48 [= Mt 26.55; Lc

<sup>20</sup> Barnett (“Jewish”, 690-91) apunta la posibilidad de que Teudas hubiera sido influido por algunas de las tradiciones relativas a Jesús.

<sup>21</sup> Una cuestión debatible es si la multiplicación de los panes en Juan es un milagro más al estilo de Moisés o al de Elías/Eliseo; véase *BGJI*, 245-46.

22,52]: “¿Como contra un *lēstēs* habéis salido con espadas y palos a tomarme?”); la designación de Barrabás como un *lēstēs* (Jn 18,40), y el dato de que los crucificados a cada lado de Jesús eran *lēstai* (Mc 15,27; Mt 27,38.44). Por eso los evangelios dan la impresión de que, aunque Jesús negó ser un *lēstēs*, sus enemigos, al ejecutarlo, lo asociaron con *lēstai* o lo trataron como a uno de ellos. A quienes opinan que Jesús era un revolucionario político, tales referencias les han servido para ofrecer una variada gama de interpretaciones o traducciones de *lēstēs* que van desde “ladrón” a “terrorista”, incluida la de “luchador por la libertad”, asociando de algún modo su imagen con las de Pancho Villa y el “Che” Guevara. De lo mucho escrito a este respecto, buena parte no ha brillado por su precisión. Así, K. H. Rengstorf, en *TDNT* IV, 258-49, virtualmente identifica *lēstai* con “zelotas” (sobre los que vamos a hablar enseguida), pero cita como ejemplos textos de Josefo en que los zelotas no son aludidos de ningún modo<sup>22</sup>.

Como señalé en §14 con referencia a la primera aparición de *lēstēs* en el RP, es posible que tal designación tuviera connotaciones diferentes en 30/33 d. C. y después de 66 d. C. Esta distinción es importante cuando, desde la perspectiva histórica, uno se pregunta qué concepto de Jesús podía tener Pilato. Ciertamente, en la Judea del siglo I, el término siempre hizo referencia a hombres armados (no a los destinados a funciones policiales o militares de carácter oficial) que realizaban acciones violentas y a quienes otros (incluido Josefo) solían considerar no mejores que bandidos o facinerosos<sup>23</sup>. En particular, *lēstai* eran llamados los merodeadores y ladrones que operaban en despoblado<sup>24</sup> y a los alborotadores que en las ciudades provocaban algaradas. Las referencias sinópticas del episodio de Barrabás indican que recientemente había habido disturbios Jerusalén, y en Jn 18,40 Barrabás es identificado con un *lēstēs*. Quizá haya que relacionar también esos sucesos con la designación *lēstai* aplicada en Marcos/Mateo a los dos crucificados junto con Jesús.

<sup>22</sup> Alonso Díaz (“Compromiso”, 173-74), quien ve en Jesús un insurgente contra Roma, opina que había una conexión entre Jesús y Barrabás que ha sido encubierta; pero, en su opinión, Jesús no era un zelota, sino un fariseo apocalíptico. Maccoby, *Revolution*, concibe también a Jesús como un fariseo ferviente implicado en actividades políticas, que anunció el fin de la dominación romana. Pero ni el silencio de los evangelios (desestimado como supresión cristiana), ni la falta de indicios en las fuentes judías sobre los fariseos de la época prestan credibilidad a tales vuelos de la imaginación.

<sup>23</sup> La hostilidad con que en los evangelios son vistos los *lēstai* es perceptible, p. ej., en Mc 11,17 (= Mt 21,13) y Jn 10.1.8.

<sup>24</sup> Horsley (“Josephus” y *Bandits*) proporciona mucha información sobre este asunto; y subraya que en los años veinte y treinta del siglo I no había mucho bandidismo, a pesar de que en la parábola de Lc 10,30.36 el hombre que baja de Jerusalén a Jericó cae en manos de unos salteadores (*lēstai*).

De mayor importancia, sin embargo, es la falta de indicios de que en los años de la prefectura romana correspondientes a la vida de Jesús, *lēstēs* fuera equivalente a “revolucionario”. Josefo emplea 79 veces *lēstēs* y 11 veces *archilēstēs*; de todos esos casos, sólo 39 están relacionados con enemigos de Roma. De los 39, 1 se encuentra al referir la muerte de Herodes el Grande; 4 en textos relativos al período comprendido entre los años 44 y 66 d. C., y 34 en las referencias de la rebelión judía de 66-70 d. C. En otras palabras, Josefo nunca emplea *lēstēs* al narrar acontecimientos de la época en que vivió Jesús y del segmento de la prefectura romana inmediatamente anterior a Agripa<sup>25</sup>. Esto concuerda con la situación, ya apuntada, de que desde 6 d. C. (después de la resistencia de Judas el Galileo que precedió a la implantación del gobierno romano directo) hasta el año 41, la prefectura no conoció revoluciones. Pero incluso tratándose del período posterior de ella (44-66) conviene distinguir entre los *lēstai* y revolucionarios como los sicarios y los zelotas. En *Guerra* 2.13.2-3; §253-54, Félix (el procurador romano en 52-54 d. C.) se libra de Eleazar el *archilēstēs* crucificando a muchos de los *lēstai* que habían estado con él, sólo para tener que habérselas con otro tipo de *lēstai*: los terroristas armados de daga, conocidos como sicarios. Menajén, que tenía *lēstai* a sus órdenes, es descrito unas cuantas líneas después como cabecilla de un grupo de *zēlōtai* armados (*Guerra* 2.17.9; §441, 444), quizá la primera mención en Josefo de los zelotas<sup>26</sup>, a menos que el término designase todavía simplemente a personas de extremado celo. *Guerra* 4.3.12; §198-99 muestra que otros consideraban que los zelotas, pese a sus pretensiones religiosas (¿nacionalistas?), no eran más que *lēstai*; pero los zelotas presentan una encarnizada resistencia a Simón bar Giora cuando éste reúne a sus *lēstai* de Masada y va contra ellos. Así pues, si seguimos de cerca a Josefo vemos que incluso en el período revolucionario los *lēstai* forman una amplia categoría de hombres violentos de diferentes tipos y motivaciones.

Es posible que, en la época subsiguiente al año 70, los evangelistas y su público no fueran capaces de distinguir con precisión dentro de esa categoría y mentalmente asociasen a Barrabás y los crucificados junto a Jesús en el Gólgota con los revolucionarios de la gran rebelión judía de 66-

<sup>25</sup> Para las estadísticas, cf. Guevara, *Ambiente*, 122-23.

<sup>26</sup> Como veremos más adelante, antes del libro 4 de la *Guerra* (cuyas noticias alcanzan hasta 67 d. C.) hay pocas menciones de los zelotas; por eso algunos autores piensan que la presente referencia es a fanáticos y que los zelotas propiamente dichos no hacen su aparición hasta más tarde (*Guerra* 2.22.1; §651). Pese a la tendencia de Rengstorf y otros a crear confusión mediante su casi total identificación de los *lēstai* con los zelotas, los *lēstai* constituyen una categoría más amplia.



70 d. C., de los que en cambio distinguían cuidadosamente a Jesús<sup>27</sup>. Seguramente, en el período posterior al año 70, la propaganda contra los cristianos equiparó a Jesús con los judíos que se habían sublevado contra el orden establecido por los romanos<sup>28</sup>. Pero nada de esto permite pensar que Barrabás o los crucificados asociados con disturbios de 30 ó 33 d. C. fueran realmente revolucionarios, ni que lo fuera Jesús para sus enemigos de entonces.

f) *Sicarios*. Esta palabra procede de la latina *sicarius*, que en su sentido literal designaba a quien solía utilizar como arma la daga o el puñal (lat. *sica*); pero, específicamente, hacía referencia a quien se infiltraba en una multitud y, apuñalando indiscriminadamente, creaba disturbios para provocar la reacción romana. Como veremos en el APÉNDICE IV, se ha creído ver en la palabra “sicarius” (probablemente de manera errónea) el origen de la designación “Iscariote” de Judas. Para probar que había sicarios entre los seguidores de Jesús se ha señalado la espada empleada para cortar la oreja al sirviente durante el arresto. Ese episodio aislado de defensa espontánea, que podría haber ocurrido en cualquier tumulto y cualquier momento, es muy poco indicativo de conexión con un movimiento de resistencia. Además, las noticias de Josefo sobre esos terroristas los sitúan en el período del procurador Félix (52-60 d. C.) y después. Los bandidos que llegaron a Jerusalén con puñales durante el mandato de Félix (*Ant.* 20.8.5; §164-65) cometían asesinatos selectivos, eliminaban miembros de la clase superior judía e incendiaban aldeas (*Guerra* 2.13.3; §254-57). Alcanzaron su apogeo en tiempos de Festo (60-62 d. C.; *Ant.* 20.8.10; §186-87), pero surgieron divisiones entre ellos y perdieron popularidad en la época de la primera rebelión judía (*Guerra* 7.8.1; §254-58)<sup>29</sup>. Sólo por una analogía

<sup>27</sup> Cualquiera que sea el significado que en vida de Jesús pudiera tener su acusación de Mc 11,17 (“Pero vosotros la habéis hecho [la casa de Dios] una cueva de *lestai*”), después de 70 d. C. debió de evocar la gente violenta que había utilizado el templo casi como una fortaleza en su lucha contra Roma durante la rebelión judía (véase Juel, *Messiah*, 134, citando a G. Vermes).

<sup>28</sup> A finales del siglo II, Celso, un enemigo del cristianismo, describe a Jesús como un *lestēs* castigado por acciones violentas (Orígenes, *Adv. Celsum* 2.44) o como promotor de una insurrección (*stasis*; 3.7.14; 8,14).

<sup>29</sup> Barnett (“Under”, 564) se pregunta si los sicarios duraron hasta lo más crudo de la rebelión contra Roma, después de la muerte de Menajén, el hijo de Judas el Galileo, en 66 d. C. Véase, para detalles, Horsley/Hanson, *Bandits*, 200-16. Pero Josefo (*Guerra* 7.8.1; §252-53) refiere que Eleazar y los sicarios tenían el mando en Masada (ca. 73 d. C.). Guevara (*Ambiente*, 124-30) ofrece otra solución. Josefo emplea “sicarios” 19 veces, 5 de ellas para los años 52-64; 3 para la rebelión de 66-70, y 12 en el libro 7 de la *Guerra*, donde se ocupa del período 70-74, después de la revuelta. Esta docena de casos corresponden a presentaciones de los sicarios como revolucionarios

anacrónica, Josefo los menciona antes, en relación con la insurrección de Judas el Galileo en el año 6 contra el censo de Quirino (*Guerra* 7.8.1; 254). Nunca se refiere a ellos al tratar sobre el período de Pilato o sobre la época en que Tiberio era emperador.

g) *Zelotas*. El término griego *zēlōtēs* (pl. *zēlōtai*), que designa a una persona celosa o entusiasta, traduce palabras hebreas relacionadas con la raíz *qn*. Reflejando la creencia israelita de que Dios no quiere corazones tibios, “zelota, celoso” se aplicaba a los que protegían con ardor los intereses de Dios; por ejemplo, a Pinjás, que mató a los violadores de la Ley (Nm 25,6-13) a los Macabeos, que se opusieron al sincretismo helenístico (1 Mc 2,24.26); a Pablo cuando estaba apegado a las tradiciones de sus antepasados (Gál 1,13-14), y a los judíos extremados en su oposición a los cristianos (*zēlos* en Hch 5,17-18; *zēloun* en 17,5). Nótese que en los casos de este uso relativos al período de la prefectura romana, es decir, antes de la rebelión judía de 66-70 d. C., la ira de los llamados *zēlōtai* era contra los infractores de la Ley, no contra los romanos (Morin, “Deux”, 343-47).

Había, sin embargo, también un uso más específico de *zēlōtēs*, como designación de los miembros del grupo de los zelotas. Se trataba de individuos, en su mayoría jóvenes, que habían jurado actuar fanáticamente y sin piedad contra toda persona que se opusiera a su visión de la pureza cultural en relación con la Ley y el templo (*Guerra* 4.6.3; §381-88). Josefo piensa que, a pesar de sus intenciones, las acciones que llevaban a cabo merecían reprobación; y, ciertamente, eran unos revolucionarios violentos. Los datos ofrecidos por este historiador judío indican que el partido zelota sólo existió en tiempos de la rebelión, en 67 d. C. e inmediatamente después<sup>30</sup>. De hecho, la mayor parte de las referencias se encuentran en el libro 4 de la *Guerra*, en el período comprendido entre julio del año 67 y julio del 69.

enemigos de los romanos en Masada, Egipto y Cirene (norte de África). En opinión de Guevara, Josefo encontró en Roma un documento escrito en latín, que completó su conocimiento del período posterior a la guerra y que tenía este uso de *sicarius*, algo diferente del anterior. Ello serviría para reforzar la tesis de que el término no designaba un grupo de revolucionarios alzados contra Roma, fundado por Judas el Galileo en 6. d. C. y activo en tiempos de Jesús.

<sup>30</sup> Ésta es la opinión mayoritaria: Barnett, Baumbach, Borg, Gibley, Guevara, Horsley y Hanson, Lake, M. Smith, Zeitlin... (véase bibliografía en §30, parte 1ª). Un dato interesante es que la referencia a los zelotas en el tratado talmúdico menor *Abot de Rabi Natán* 21a (6,1) también los asocia con este período posterior: cuando los romanos llegaron para destruir Jerusalén, ellos trataron de incendiarlos los depósitos de vituallas. B. Salmonsén (*NTS* 12 [1965-66] 164-76) advierte que no se debe identificar sin más como zelotas a los presentados como celosos por la Ley en la literatura rabínica; p. ej., *m. San.* 9,6 dice que si alguien roba un vaso sagrado o tiene relaciones sexuales con una idólatra aramea, los zelotas (= celosos) pueden caer sobre él.



(A modo de inciso señalemos que, antes del libro 4, sólo hay en dicha obra de Josefo tres posibles referencias a los zelotas<sup>31</sup>. *Guerra* 2.22.1; §651, describiendo Jerusalén en 66-67 d. C., menciona a los llamados *zelotas*, mención que podría ser la primera de ese partido como tal. *Guerra* 2.17.9; §444 habla de los *zēlōtai* que rodeaban a Menajén, el hijo [nieto] de Judas el Galileo, en la primavera del 66, cuando se presentó en el templo con vestiduras reales; pero tales acompañantes podrían haber sido simplemente fanáticos armados<sup>32</sup>. Aun cuando la designación no aluda a los zelotas en sentido técnico, el período en que aparecen activos no ha cambiado sensiblemente. Según *Guerra* 2.20.3; §564, en algún momento después de noviembre del 66, el sacerdote Eleazar hijo de Simón se encuentra en Jerusalén rodeado por una guardia personal de zelotas.)

Analizando las treinta y nueve apariciones de *zēlōtēs* en el libro 4 de la *Guerra*, Guevara (*Ambiente*, 135-39) concluye que el grupo descrito por Josefo tuvo su origen en Jerusalén, en un momento de la gran rebelión en que grupos rivales surgidos en otros lugares (los de Juan de Giscala, Simón hijo de Giora, los idumeos y Menajén) se trasladaron allí. De todos los grupos de Jerusalén, los zelotas eran el menos numeroso (2.400 miembros, según *Guerra* 5.6.1; §250). Eran además el único dirigido por sacerdotes, y se habían hecho fuertes en un patio interior del templo. Se aliaron con Juan de Giscala y lucharon contra Simón hijo de Giora y los sumos sacerdotes aristocráticos.

A pesar de estos datos, algunos estudiosos<sup>33</sup> querrían hacer retroceder la aparición de los zelotas en la historia a los tiempos de Herodes o incluso a la época de los Macabeos. Mucho debate se ha centrado en *Guerra* 2.8.1; §118 (= *Ant.* 18.1.6; §23-25), que menciona una cuarta filosofía o secta (en adición a los fariseos, los saduceos y los esenios) fundada por Judas el Galileo (o el Galaunita). De él apenas sabemos más que se rebeló contra el censo fiscal impuesto por Roma en tiempos de Quirino y que dirigía el

<sup>31</sup> Véase A2e, *supra*, para el uso de *lēstēs*, que, erróneamente, es considerado a veces equivalente a *zēlōtēs*. Morin ("Deux", 332-49) es muy oportuno haciendo las necesarias precisiones acerca de los zelotas.

<sup>32</sup> Muy razonablemente, Guevara (*Ambiente*, 131-34) subraya que no deben ser identificados sin más con los zelotas. Conviene recordar que un pariente de Menajén, Eleazar, descendiente también de Judas el Galileo, es asociado en *Guerra* 7.8.1; §253 con los sicarios, a los que Josefo distingue de los zelotas (*Guerra* 7.8.1; §268-70).

<sup>33</sup> Por ejemplo, Baron, Bousset, Graetz, Hengel, K. Kohler, E. Meyer, Schlatter y Yadin. W. R. Farmer (*Maccabees, Zealots, and Josephus* [Nueva York: Columbia Univ., 1956]) supone que, para proteger a los judíos bajo el poder de Roma, Josefo ocultó la conexión de los zelotas de la revuelta con los rebeldes macabeos: los fariseos eran los herederos de los asideos de entonces, y los zelotas herederos de los macabeos.

cuarto grupo, pese a que sus miembros estaban convencidos de que sólo Dios debía ser el jefe (*despotēs*). Exceptuado su extraordinario amor por la libertad, se asemejaban mucho a los fariseos (*Ant.* 18.1.6; §23), aunque 18.1.1; §9 asocia a Judas con Sadoc, nombre que podría sugerir contactos con los sacerdotes y los saduceos. En Hch 5,37 se nos dice que este Judas pereció y sus seguidores fueron dispersados<sup>34</sup>. La idea de que este cuarto grupo era el de los zelotas *no* es afirmada por Josefo, sino que está basada ampliamente en la dudosa referencia (mencionada antes, en el párrafo parentético) a los *zēlōtai* (¿zelotas?) que rodeaban al hijo o nieto de Judas, Menajén, sesenta años después. Josefo, en *Ant.* 18.1.1; §9, dice que Judas puso las raíces de conflictos posteriores; y en 18.1.6; §25, describe el florecimiento de esas raíces con el peor de los procuradores, Gesio Floro (64-66 d. C.). Pero, aunque en los sesenta años que separan a Judas de Menajén pudo haber gente inflamada de un similar idealismo apocalíptico sobre cómo Dios debía gobernar Judea, nada en Josefo apunta a la existencia de un movimiento revolucionario de alguna importancia, que conecte a los dos hombres; es más, el hecho de que Josefo hable de "raíces" parece indicar que entre ellos medió un período de letargo<sup>35</sup>. M. Smith ("Zealots", 13)

<sup>34</sup> Muchos especialistas han interpretado a Judas el Galileo tanto a través de lo que sucedió después de él como de lo que le precedió. Después de él, dos de sus hijos, Jacob y Simón, fueron crucificados en 46 d. C. por el procurador Tiberio Alejandro (Josefo, *Ant.* 20.5.2; §102); y otro hijo (o nieto) murió en los disturbios de Jerusalén del año 66 (*Guerra* 2.17.8-9; §433-48). En cuanto a lo que le precedió, la descripción josefana de "un hombre de Galilea llamado Judas" (*Guerra* 2.8.1; §118) no anima, *prima facie*, a identificar a este rebelde con Judas hijo de Ezequías, que había provocado disturbios en Séforis de Galilea un decenio antes (*ca.* 4 a. C.; n. 3, *supra*) e irrumpió en los arsenales reales tras la muerte de Herodes el Grande. Pero M. Black, "Judas of Galilee and Josephus' 'Fourth Philosophy'", en O. Betz et al. (eds.), *Josephus-Studien* (O. Michel 70 Geburgstag: Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974) 45-53, no sólo identifica ambos personajes, sino que los convierte en el resto de la resistencia asmonea en Palestina, quizá como una rama joven de la familia de reyes-sacerdotes (!). Pero, dada la descripción que hace Josefo de la "cuarta filosofía", presentándola como coincidente en casi todos los aspectos con los fariseos (*Ant.* 18.1.6; §23), malamente podía armonizar con las ideas de los príncipes asmoneos.

<sup>35</sup> Pese a la opinión de Whitherington, *The Christology of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1990) 81-88, que trata de apoyar la tesis de Hengel de una actividad revolucionaria continua a lo largo del siglo I. Por su parte, M. Stern, "Sicarii and Zealots", en *SRSTP* 263-301, 404-5, tras reconocer que no hay verdadera prueba de la existencia de zelotas en tiempos de Judas el Galileo, apunta que Judas y los insurgentes contra los romanos en época posterior estaban conectados por una ideología de libertad (concepto bastante vago). Kealy (*Jesus*, 36) va todavía más lejos, declarando que la resistencia armada zelota era una opción real en vida de Jesús y "de hecho en la situación humana de cualquier época". Pero, históricamente, una manifestación de opresión injusta mayor que la registrada durante el primer período de la prefectura en Judea habría sido necesaria para que un sustancial número de personas arriesgaran sus vidas

declara: “No hay referencia de que ningún disturbio significativo de carácter político o religioso acaecido entre la supresión de Judas en el año 6 d. C. y el surgimiento de los sicarios después del 54 tuviese conexión con el partido de Judas”. Borg (“Currency”, 505-6) subraya que no ve razón por la que Josefo hubiera suprimido toda mención de los zelotas antes de 66 d. C., de haber dado ellos muestras de existencia.

La designación “zelota” reviste importancia para nuestro estudio porque en Lc 6,15 y Hch 1,13 se llama *zēlotēs* a uno de los Doce (Simón)<sup>36</sup>. Casi con seguridad, *zēlotēs* tenía en este caso el sentido general de “celoso” como en sus otros dos usos dentro del *corpus* lucano (Hch 21,20; 22,3). Sin embargo, basándose en esa designación, algunos asocian a Jesús y/o sus seguidores con el movimiento zelota<sup>37</sup>, y citan en apoyo de esto la entrada triunfal en Jerusalén y la purificación del templo. Pero nada apoya la idea de que en vida de Jesús hubiese *zēlotai* en el sentido más específico. Además, conectarlo con los zelotas resulta incoherente en la descripción que Josefo hace de ellos: Jesús no era un fanático de la Ley. Incluso tenía buenas relaciones con recaudadores favorables al sistema que estaban al servicio de un gobernante terreno (p. ej., Mateo y Zaqueo; cf. Smallwood, *The Jews*, 151-53). Después de la muerte de Jesús, algunos seguidores suyos no se sentían vinculados al templo (Hch 7,43-50), mientras que éste era un centro de actividades y aspiraciones de los zelotas durante la rebelión judía. El hecho de que los romanos crucificasen sólo a Jesús y no también a sus seguidores, y lo hicieran en un momento particularmente delicado (durante una fiesta en la que probablemente había en Jerusalén no menos de cien mil personas; véase §18, n. 98, *supra*), sugiere que no creían estar frente a un peligroso grupo de revolucionarios<sup>38</sup>.

Así pues, a juzgar por el uso de Josefo, ni Jesús ni sus seguidores entran en la categoría de sicarios como tampoco en la de zelotas. Y no sólo porque esos términos técnicos no están atestiguados en vida de Jesús, sino —lo

---

entregándose a la actividad revolucionaria. Kealy introduce en su estudio demasiados conceptos que no corresponden a la época tratada, como muestra su asombrosa declaración de p. 37: “El problema con los zelotas de cualquier tiempo y su modelo teocrático es que no llegan a entender verdaderamente las complejidades de un Estado moderno”. ¿Acaso el Estado moderno ha existido en cualquier tiempo?

<sup>36</sup> Realmente, como señala Borg (“Currency”, 507), la designación de Simón como cananeo en Mc 3,18 y Mt 10,4 es probablemente más original. Pero, dado que la palabra griega *kananaïos* no parece derivada de un nombre de lugar, sino que refleja la raíz hebreo-araméa para “celoso” (*qn*), la cuestión no cambia mucho en lo esencial.

<sup>37</sup> Daniel (“Esséniens”, 91) utiliza etimologías muy dudosas como indicios de que Juan Bautista y Natanael eran zelotas.

<sup>38</sup> H.-W. Kuhn (“Kreuzesstrafe”, 735) considera históricamente cierto que Jesús no era un zelota ni un revolucionario.

que es más importante— porque en la parte correspondiente del período anterior a Agripa (después de 6 d. C. hasta 30/33), el estilo de gobierno romano en Judea no era todavía el que produjo esos violentos movimientos revolucionarios<sup>39</sup>. Esto no significa que todo fuera perfecto política o socialmente. Los impuestos onerosos eran siempre una fuente de tensión<sup>40</sup>. Luego estaba el problema de los propietarios absentistas, que ahogaban económicamente a los arrendatarios de sus tierras. No faltaban, por otro lado, visionarios escatológicos y hombres santos que provocaban en las masas estados de exaltación.

## B. La prefectura de Poncio Pilato en Judea (26-36 d. C.)

Pasemos a considerar ahora cuestiones relativas al emperador Tiberio y al prefecto Poncio Pilato y contemporáneas con el ministerio público y la muerte de Jesús (27-30/33 d. C.).

### 1. Contexto y detalles de la carrera de Pilato

Dentro de los veintitrés años del reinado de Tiberio (14-37 d. C.) fue especial el período comprendido entre 26 y 31 d. C. Lucio Elio Sejano, un romano perteneciente a la nobleza, había ido subiendo en la estima del emperador, pese a que al comienzo de los años veinte había participado en tramas con y contra miembros de la familia imperial. En 26-27, Tiberio abandonó Roma y acabó instalándose en un promontorio que dominaba la isla de Capri. Para atender los asuntos ordinarios de la administración del Imperio había dejado en Roma a Sejano. Éste se fue afianzando más y más, de modo al cabo de unos pocos años tenía prácticamente tanto poder como el emperador. Cuando al fin su desleal ambición quedó patente, Sejano perdió el favor de Tiberio y, el 18 de octubre de 31 d. C., fue ejecutado. Si Jesús murió en la Pascua del 30 ó 31, Sejano estaba todavía en el poder. (Sobre la fecha de la muerte de Jesús, véase APÉNDICE II.) La posible relación de la muerte de Jesús con la administración de Sejano se

---

<sup>39</sup> Por eso, acertadamente, S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian* (Notre Dame Univ., 1980) 208-55, considera exagerada la tesis de que Galilea, la tierra de Jesús, hervía de revolucionarios. Por su parte, MacMullen, *Enemies*, advierte que, en el primer período de la prefectura, el impulso revolucionario más podía partir de las clases altas que de los campesinos.

<sup>40</sup> En 17 d. C. las poblaciones de las provincias de Judea y Siria pidieron una reducción del tributo (probablemente, la contribución por cabeza) que tenían que pagar a Roma (Tácito, *Anales*, 2.42.5).

revelaría importante si pudieran ser consideradas hechos ciertos otras dos posibilidades.

*Primera:* ¿era el jefe del pretorio Sejano el protector de Pilato, puesto que éste fue nombrado prefecto de Judea el año 26?<sup>41</sup> En tal caso, Pilato podría haber tenido más confianza de contar con el apoyo de Roma en 31-31 que en 33 d. C. La advertencia que se le hace en Jn 19,12 de que no es “amigo del César” si pone en libertad a un rey que podría llegar a ser rival del emperador, implica que la posibilidad de denunciarlo a Roma. Obviamente, tal advertencia podría haber influido en la decisión de Pilato si su protector había caído recientemente en desgracia y los clientes de Sejano estaban bajo sospecha. Ahora bien, de los seis incidentes destacables sobre la carrera de Pilato, ofrecidos poco más adelante (B 3), los marcados con los números 5 y 6 originaron de hecho denuncias contra él (por excesiva dureza) dirigidas a magistrados romanos superiores. Por tanto, Juan podría haber creado la amenaza implícita de 19,12 con base en recuerdos de tales quejas, y entonces no habría en ese texto el menor reflejo de una relación Sejano-Pilato.

*Segunda:* ¿era Sejano acérrimamente antijudío, como refiere Filón (*Ad Gaium* 24; §160-61; *In Flaccum* 1)? Quienes piensan que Pilato se mostró muy severo con los judíos durante su mandato suponen a veces que estaba imitando a su protector o al menos tratando de agradarle. Pero ningún otro autor antiguo sugiere que Sejano fuera antijudío, y en este punto muchos eruditos dudan de Filón. En una obra destinada a persuadir al emperador Cayo Calígula y (seguidamente) al emperador Claudio, Filón debía tener mucho cuidado de no criticar a Tiberio por sus medidas contra los judíos<sup>42</sup>; por eso quizá desvió la culpa hacia Sejano, quien, como caído en desgracia, podía ser culpado de todo mal. Aunque toda esta especulación nos hace conscientes de que, al juzgar a Jesús, Pilato tuvo que tener en cuenta las realidades políticas (como hizo en otras cuestiones de gobierno), hay demasiados condicionantes en el aire como para que su aquiescencia a las peticiones de que crucificase a Jesús pueda ser explicada desde la suposición de que una de esas realidades era su relación con Sejano.

Pasemos ahora del escenario político romano general a considerar algunos datos biográficos del prefecto que resultan aquí oportunos. Poncio Pilato pertenecía al orden ecuestre (équites), es decir, a la pequeña nobleza, si-

<sup>41</sup> Así Maier, “Episode”, 114-15. Lémonon (*Pilate*, 275) discrepa de los autores que relacionan a Pilato con Sejano.

<sup>42</sup> Wansbrough (“Suffered”, 88). En 19 d. C., Tiberio expulsó a los judíos de Roma; Dión Casio (*Historia* 57.18.5) da como razón de ello el éxito del proselitismo judío.

tuada por debajo de la clase senatorial (optimates). Esa posición suya indica que debió de seguir la carrera militar antes de ser nombrado prefecto. Pontius, su *nomen* (que representaba a la *gens* o tribu), era de origen samnita; Pilatus, su *cognomen* (que representaba a la *familia*), procedía de *pileus*, “gorro, casco” o de *pilum*, “dardo, jabalina”. Su *praenomen* o nombre personal no se ha conservado en documentos romanos, judíos ni cristianos. Rosadi (*Trial*, 215-17) constituye un ejemplo de los que presentan como genuino material legendario sobre Pilato: su *praenomen* era Lucius; procedía de Sevilla; se casó con Claudia, la hija menor de Julia (hija a su vez de Augusto), con la aprobación de Tiberio, quien inmediatamente lo envió a Judea.

Quinto de los siete prefectos que gobernaron Judea antes de Agripa, Pilato es el mejor conocido, gracias a las numerosas referencias a él que se encuentran en Josefo y en Filón. Tanto es así que, de los catorce prefectos/procuradores que tuvo Judea entre 6 y 66 d. C., Pilato fue el que más duró en el cargo (26-36), exceptuado su predecesor, Valerio Grato, que sirvió once años (15-26). Tres legados<sup>43</sup> gobernaron en Siria durante la prefectura de Pilato en Judea. Es notable que en sus diez años de mandato no destituyese a ningún sumo sacerdote. (Caifás, que desempeñó tal función religiosa desde el año 18 hasta el 36/37, fue removido por Vitelio, el legado de Siria, al parecer poco después de que fuera depuesto el mismo Pilato.) Tal estabilidad resultaba bastante inusitada: durante los once años de Valerio Grato fueron cuatro los sumos sacerdotes destituidos (Josefo, *Ant.* 18.2.2; §34-35). Además, al valorar a Pilato como gobernador, conviene tener en cuenta que aunque después del año 31 Tiberio depuso a muchos que habían sido nombrados por Sejano, Pilato permaneció en el cargo aún cinco años. Estos datos nos dicen que no debemos prejuzgar a Pilato como irresponsable o extremadamente polémico.

Ya hemos visto (§18, A3b) que en tiempos de Pilato el título formal o habitual del gobernador romano era *praefectus* (gr. *eparchos*). En excavaciones realizadas en la ciudad costera de Cesarea Marítima (sede del gobierno romano en Judea), se descubrió en 1961 una inscripción en piedra que menciona a Pilato<sup>44</sup>. Corresponde a la erección (ca. 31) y dedicación de un edificio en honor de Tiberio (el Tiberieum), que presumiblemente

<sup>43</sup> L. Elio Lamia, L. Pomponio Flaco y L. Vitelio. En todo lo que sigue ofreceré la datación habitual para la prefectura de Pilato. La posición revisionista de D. R. Schwartz (*Studies in the Jewish Background of Christianity* [Tubinga: Mohr, 1992] 182-201) data la ocupación del cargo en 26/27, en vez de 18/19, y las destituciones de Pilato y Caifás inmediatamente antes de la Pascua de 37 d. C.

<sup>44</sup> Cf. Frova, Vardaman y Volkman en la BIBLIOGRAFÍA DE SECCIÓN (§30, parte 2a); también Lémonon, *Pilate*, 29-31. La inscripción se encuentra reproducida en *Bible et Terre Sainte* 57 (1963) 15 (lámina).

contenía una estatua de este emperador y servía a fines civiles y acaso también religiosos. La piedra fue luego reutilizada en la construcción de un teatro. Su parte izquierda se ha perdido; lo que queda de ella tiene una anchura de 68 cm y una altura de 82 cm. En las pocas líneas que aún quedan de la inscripción hay unas palabras clave que al menos nos dicen cómo denominaba este hombre su cargo:

PON]TIUS PILATUS	Poncio Pilato
PRAEF]ECTUS IUDA[EA]E <sup>45</sup>	Prefecto de Judea

## 2. Valoraciones de Pilato, favorables y desfavorables

En la antigüedad había visiones de Pilato diametralmente opuestas. Mientras que Marcos hace una descripción de él poco halagüeña —Pilato sabe que Jesús le ha sido entregado a causa de la celosa envidia de las autoridades judías, pero apenas hace nada por ayudarlo—<sup>46</sup>, los otros tres evangelistas presentan un Pilato más noble, que intenta librar a Jesús de unos cargos claramente exagerados e incluso falsos. En la teología cristiana subsiguiente, Pilato sirvió sobre todo de indicador cronológico para el hecho de la muerte de Jesús. Un destacado ejemplo de ello es la frase credal “padeció bajo [el poder de] Poncio Pilato”<sup>47</sup>; a veces hay una nota añadida sobre la entereza de Jesús (“ante Poncio Pilato” en 1 Tim 6,13<sup>48</sup>) o so-

<sup>45</sup> Hay un debate sobre las palabras que podrían haber precedido a *praefectus*. Según Imbert (*Procès*, 64) serían *procurator Augusti*, proposición de la que otros discrepan; véase §18, n. 21.

<sup>46</sup> Muchos estudiosos reconocen que no hay exculpación de Pilato en Marcos. Pero, yendo más allá y recurriendo a la imaginación, Guillet (“Entrée”) declara que la referencia de Tácito a la muerte de Jesús por orden de Pilato es una interpolación cristiana, y que Marcos (según Guillet escrito en 135-38) es el intento más antiguo de los cristianos (en realidad hostiles a Adriano) de culpar a Pilato y a los romanos. Marcos se convierte así en un ejemplo de inculpación de Pilato (!).

<sup>47</sup> Como en las cartas de Ignacio: *IgnMagn* 11 (“en el tiempo del gobierno de Poncio Pilato”); *IgnTral* 9,1 (“bajo Poncio Pilato”); *IgnEsm* 1,2 (“bajo Poncio Pilato y Herodes el tetrarca”). También Justino *Apología* 1.13; Agustín, *De Fide et Symbolo* 5.11 (CSEL 41.14). Véase Liberty, “Importance”. La referencia a Pilato de los credos antiguos podría haber pasado del cristianismo occidental al oriental (Staats, “Pontius”, 508). En esos credos, el motivo para incluir “nació de la Virgen María... padeció/fue crucificado bajo [el poder de] Poncio Pilato” fue en parte antidocético, pero no constituyó un factor principal en estos testimonios primitivos ni en 1 Tim 6,13.

<sup>48</sup> Blinzler, *Trial*, 287, presenta diferentes interpretaciones de este versículo. Baldensperger (“Il a rendu”) opina acertadamente que el sentido primario es la presencia de ánimo mostrada por Jesús al dar testimonio ante las autoridades, como ayuda a una comunidad que tenía que hacer lo mismo (Mt 10,18; Lc 12,8; 2 Tim 1,8; Heb 12,4; Ap 2,13; *Herm(s)* 9.28.4).

bre la responsabilidad de Pilato (Jesús fue crucificado tras la sentencia dictada por Pilato). Una lectura variante de 1 Pe 2,23, atestiguada en una tradición latina<sup>49</sup>, refiere que Jesús “se entregó a un juez injusto”, aludiendo obviamente al prefecto. Pero eran predominantes los ecos populares de la descripción favorable. Tertuliano (*Apologeticum* 21.18,24; CC 1.126-27), quien erróneamente identifica a Pilato como procurador de Siria, lo considera un cristiano en el fondo. El tratado *Didascalía Apostolorum* (5.19.4; Funk ed. 290), obra escrita en el siglo III y procedente de Siria, confirma que Pilato no aprobó las malas acciones de los judíos. Hipólito (*Sobre Daniel* 1.27; SC 14.121) considera a Pilato inocente de la sangre de Jesús como lo era Daniel en relación con Susana. Los *Hechos de Pilato* (n. 87 *infra*) muestran al prefecto bajo una luz positiva, describiéndolo comprensivo con la parte de la multitud judía que llora y no quiere que Jesús sea ejecutado (4.5). Algunos escritores de la Iglesia llegaron a clasificar a Pilato como profeta del reino de Dios<sup>50</sup>. A su mujer, identificada como Procla en algunos escritos apócrifos sobre Pilato (*JANT*, 155), se la honra especialmente en la literatura hagiográfica, a veces con su esposo y a veces sin él. Homilías etiópicas citan partes de un *Evangelio de Gamaliel*, del siglo V ó VI, donde se describe el martirio de Pilato, y en los siglos VI y VII “Pilato” aparece como un nombre bautismal entre los coptos. En un sinaxario etiópico de época posterior se indica como día de veneración de Pilato y su mujer el 19 de junio. La Iglesia griega, por su parte, honra a la esposa de Pilato el 29 de octubre. Un apócrifo latino, *Paradoxis*, narra cómo Pilato llegó a emperador y fue decapitado<sup>51</sup>. Hacia el siglo IX se creía que el lugar de su muerte había sido la ciudad francesa de Vienne, y más tarde Suiza. Memoria del prefecto de Judea se conserva en el monte Pilat, cerca de Vienne y en el monte Pilatus (2.100 m), próximo a Lucerna.

Fuera de la tradición cristiana, la imagen de Pilato ofrecida por Josefo tiene poco de favorable; la descripción de Filón es extremadamente hostil, y ni siquiera las fuentes romanas ennoblecen su figura. Muy a menudo se ha considerado que esta mala imagen era histórica y que la cristiana había sido mejorada, pero ahora hay especialistas que se muestran más cauteloso-

<sup>49</sup> La Vulgata, Cipriano y la versión latina de las *Adumbraciones* de Clemente de Alejandría.

<sup>50</sup> Agustín, *Sermón* 201 (PL 38.1031-32).

<sup>51</sup> *JANT*, 154-55. Una tradición muy diferente, que habla del suicidio de Pilato, se encuentra en Eusebio (*HE* 2.7). Para más sobre estas cuestiones, cf. *HSNTA* I, 481-84 (ed. rev. I, 530-33); *JANT*, 157-61; Lémonon, *Pilate* 266-71; y los artículos de Erhardt y Staats sobre el papel de Pilato en el pensamiento cristiano. Erhardt nos recuerda que la imagen de Pilato era menos favorable en la Iglesia occidental que en las Iglesias orientales. En Occidente devino un personaje “maldito” en obras de teatro medievales sobre la pasión.

sos en su enfoque<sup>52</sup>. Señalan que el historiador romano Tácito era contrario al orden ecuestre, el de Pilato, por lo cual no siempre hacía justicia a los miembros de esa clase ocupantes de cargos públicos. En sus *Antigüedades*, Josefo añadió a las referencias sobre Pilato detalles desfavorables que no había incluido antes en *Guerra*, suscitando así la cuestión de la exactitud y veracidad.

En cuanto a *Ad Gaium* de Filón, que es la obra más hostil a Pilato, debe ser entendida desde la perspectiva del género literario al que pertenece. La introducción a ella de la serie Loeb (10.XXIII) señala que es “esencialmente una filípica, y no historia imparcial”. (Smallwood, “Philo”, que explica el trasfondo de la obra, hace a veces una valoración más alta de la veracidad de Filón, aunque admite [*The Jews*, 160] como probable que éste deslustrase retóricamente la imagen de Pilato para que sobre ella brillase más la de Tiberio.) Aunque la obra de Filón trata sobre los intentos de Cayo Calígula de hacerse honrar como dios y de erigir una estatua suya en el templo de Jerusalén, convirtiéndolo en un santuario para el culto imperial, después del asesinato de Calígula en enero de 41 d. C. y la subsiguiente llegada de Claudio al poder, el autor cambió de orientación con ánimo de impresionar al nuevo emperador. Nos encontramos, pues, ante dos enfoques: el original, destinado a persuadir a Cayo Calígula de que cambiase de planes sobre la estatua en Jerusalén, y el nuevo, destinado a persuadir a Claudio de que fuera más favorable a los judíos que su predecesor. La principal referencia a Pilato se encuentra allí como parte de una carta supuestamente escrita hacia 39-40 d. C. por el rey Agripa I a Calígula (*Ad Gaium* 36-41; §276-329). Agripa escribió realmente al emperador, pero la carta de Filón es una composición libre sobre el mismo tema. El gobierno de Agripa reemplazó el de los prefectos romanos a partir del año 41; por eso no es sorprendente el retrato negativo del gobierno de Pilato: convenía a Agripa subrayar la auténtica necesidad de que él ocupase el poder en Judea. El Agripa de Filón critica a Pilato por sus “sobornos, injurias, robos, atropellos, daños injustificados, continuas ejecuciones sin juicio e incesante y lamentabilísima crueldad” (*Ad Gaium* 28; §302).

Lejos de concluir en la antigüedad, el debate sobre Pilato ha seguido vivo y despertando interés hasta nuestros días. Hace como cien años, una prestigiosa figura de la literatura francesa, Anatole France, en su colección

<sup>52</sup> Entre los autores anteriores que han trabajado a favor de la rehabilitación de Pilato cabe citar a G. A. Müller, H. Peter y E. von Dobschütz. Por su parte, Blinzler (*Prozess*, 267-71), Lémonon, McGing y Wansbrough han realizado aportaciones dignas de consideración.

*L'Étui de nacre* (El estuche de nácar) escribió una novela de corte racionalista, *Le procureur de Judée* (El procurador de Judea), en la que Pilato, ya anciano, no recordaba siquiera que había tenido que tratar con cierta figura menor, un tal Jesús. En 1961, R. Caillois compuso la novela *Ponce Pilate: récit* (trad. esp., *Poncio Pilatos: el dilema del poder* [Barcelona: Edhasa, 1994]), en que Pilato, cansado de su imagen de hombre que, incapaz de decidir, se lava las manos, deja en libertad a Jesús. En alemán, A. Lernet-Holenia, autor de variada literatura, desde novelas fantásticas y poesía a un estudio de Greta Garbo, escribió *Pilatus. Ein Komplex* (Viena: Zsolnay, 1967), presentando imaginativamente “La pasión del Señor en versión de un desconocido”, que implicaba una discusión entre el magistrado presidente de la audiencia y un cardenal<sup>53</sup>.

Mirando los precedentes vemos una abundancia de descripciones de Pilato, favorables y desfavorables, marcadas, según los casos, por la generalización, la imaginación o la caricatura. Tal realidad aumenta la necesidad de considerar objetivamente seis incidentes que pueden contribuir a la elaboración de una imagen más matizada del prefecto romano. De ellos, tres están referidos en Josefo, uno en Filón, uno en el NT y el restante se ha pretendido deducir de testimonios numismáticos.

### 3. Seis incidentes relativos a Pilato

1. Los estandartes con la imagen del César: 26 d. C. (Josefo, *Guerra* 2.9.2-3; §169-74; *Ant.* 18.3.1; §55-59). Poco después de su llegada a Palestina<sup>54</sup>, Pilato envió tropas a Jerusalén con medallones o bustos del César fijados a sus estandartes. No está del todo claro hasta qué punto esas insignias adquirirían así implícitamente un carácter religioso<sup>55</sup>. Al parecer,

<sup>53</sup> También es digno de mención K. A. Speidel, *Das Urteil des Pilatus* (Stuttgart: KBW, 1976), un relato de la pasión de carácter popular, atractivamente entreverado de citas antiguas y modernas e ilustrado con fotos impresionantes.

<sup>54</sup> La datación del episodio es sugerida por la secuencia en que lo sitúa Josefo, aunque esta parte de *Ant.* 18 no se distingue por su ordenación lógica. Si éste es el mismo incidente que el referido en el núm. 5, podría haber ocurrido posteriormente.

<sup>55</sup> Kraeling, “Episode”, 269-75, habla de esos estandartes (uno con la efigie de Calígula se ha encontrado en Alemania) y opina que representaban el numen o deidad venerada por la unidad que llevaba tales insignias. A. D. Nock (*HTR* 45 [1952] 187-252, esp. 239-40) trata sobre la veneración de los estandartes. Josefo, *Guerra* 6.6.6; §316, describe cómo celebraron los romanos su victoria sobre el templo (e implícitamente sobre el Dios de los judíos) ofreciendo sacrificio a sus estandartes en la puerta Este. Antes, en los manuscritos del mar Muerto, 1QpHab 6,1-6 muestra animadversión al referirse a los *kittim* (romanos) que ofrecen sacrificio a sus estandartes.

el gobernador recién llegado quería mostrar su lealtad al emperador disponiendo que los soldados actuaran como lo habrían hecho en cualquier otra parte. Pilato era públicamente leal a Tiberio; la descripción con su nombre, de la que hemos hablado unas páginas antes, había sido elaborada para un edificio de Cesarea dedicado a ese emperador. Según la noticia ofrecida en *Guerra*, Pilato decidió que los soldados hicieran su entrada de noche, lo cual da a entender que él sabía que el gesto era polémico y requería prudencia. En las *Antigüedades*, sin embargo, Josefo guarda silencio sobre este punto y subraya que con ello hizo Pilato lo que ninguno de sus predecesores en la prefectura. Comoquiera que sea, el gobernador bisoño calculó mal la intensidad de los sentimientos judíos contra la presencia de imágenes en la ciudad santa<sup>56</sup>. Los judíos se tomaron la molestia de trasladarse hasta su sede de Cesarea, en la costa, para exigir la retirada de los estandartes de Jerusalén. Pilato era reacio a hacerlo, quizá no simplemente por obstinación: Tácito (*Anales* 3.70) habla de Ennio, que fue acusado de traición por haber fundido una estatua de plata de Tiberio<sup>57</sup>. Al sexto día de protesta, Pilato rodeó de soldados a los que participaban en ella y amenazó con matarlos si no se volvían a sus casas. Pero, viendo asombrado que los judíos se tendían en el suelo dispuestos a morir, no fue capaz de cumplir su amenaza y acabó retirando los estandartes. Este incidente podrá hacer pensar en un “cabeza cuadrada” carente de dotes diplomáticas naturales, que se limitaba a seguir la norma romana aplicada en otras partes y que acaso intentaba crearse una reputación y establecer un precedente al comienzo de su prefectura. Pero lo que desde luego no sugiere es un tirano obstinado hasta el punto de cometer una atrocidad<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Ésta es la razón ofrecida en *Guerra*, pero *Antigüedades* habla de la ley que prohibía incluso hacer imágenes. En realidad, la oposición a ellas entre los judíos parece haber ido más allá del mandamiento que prohíbe hacer imágenes de otros dioses (Ex 20,4-5). Josefo (*Ant.* 17.6.2-3; §150-57) narra un intento, ocurrido a la muerte de Herodes el Grande, de quitar el águila dorada que estaba colocada sobre la puerta del templo. Véase C. Roth, “An Ordinance against Images in Jerusalem, A. D. 66”, *HTR* 49 (1956) 169-77. Un documento judío algo anterior, el *Rollo del Ayuno*, en el que menudean los recuerdos del siglo I, contiene la siguiente noticia: “El 3 de kislev, las insignias [¿romanas?] fueron retiradas del patio del templo” (*Megillat Ta’anit* 18). Más tarde, algunos autores cristianos señalaron el aspecto irreligioso de la acción de Pilato de introducir en la zona del templo estandartes icónicos: Orígenes, *In Matt.* 22,15; §25 (GCS 40.653-54); Eusebio, *Demonstratio Evangelica* 8.2.122-23 (GCS 23.390); Jerónimo, *In Matt.* 4.24.15 (CC 77.226).

<sup>57</sup> Sobre la susceptibilidad en tiempos de Tiberio, en lo relativo a afrentas a imágenes del emperador, cf. Tácito, *Anales* 3.36; Séneca, *De Beneficiis* 3.26.

<sup>58</sup> McGing (“Governorship”, 62): “Este episodio revela en Pilato una curiosa mezcla de arrogancia, indecisión, testarudez y, al final, debilidad”.

2. Monedas con símbolos cultuales paganos: 29-31 d. C. La moneda para la región siro-palestina era acuñada en Antioquía; pero había lagunas en la producción, y a veces la acuñación se hacía en los lugares donde iba a circular. Concretamente en Judea, durante la prefectura romana, se acuñó moneda en la que aparecía representado un símpulo (copa para hacer libaciones en los sacrificios) y un lituo (cayado utilizado por los augures). A Kindler (*IEJ* 5 [1956] 54-57) estaba convencido de que esa moneda con los símbolos cultuales paganos era ya producida en la prefectura de Valerio Grato (15-26), el predecesor de Pilato; pero, habiendo sido rechazada esa datación temprana por Oestreicher (*IEJ* 9 [1959] 193-95) y otros, Kindler cambió de opinión. Hoy se admite generalmente que sólo con Poncio Pilato se emitió esa moneda. Al parecer existían cuños preparados para su uso en varias cecas del Imperio, y por tanto no necesariamente uno grabado en Palestina. En tales cuños, el lugar para la fecha solía dejarse vacío, a fin de que pudiera ser grabada en el lugar de emisión: de ahí la frecuente ilegibilidad y los subsiguientes debates sobre la datación de las monedas de Judea. No obstante, hay algunas emisiones cuya fecha se conoce con certeza: monedas del año decimosexto de Tiberio (= 29 d. C.) con el símpulo representado en una cara y trigo en la otra, más una referencia a Julia/Livia (por tanto anteriores a la muerte de ella en ese mismo año); monedas de los años decimoséptimo y decimotavo de Tiberio (= 30-31 d. C.) con el símpulo y el lituo. ¿Constituían esas monedas un gesto antijudío, destinado a forzar a los gobernados por Pilato a manejar representaciones del culto pagano? Stauffer (“Münzprägung”, 507) es rotundo en su respuesta afirmativa a esta pregunta; Lémonon (*Pilato*, 112-14) se anda con más tiento. Durante el reinado de Herodes el Grande, nada menos, se acuñaron en Jerusalén siclos tirios con la cabeza de Heracles. Hay que recordar, por otro lado, que las monedas con símbolos cultuales paganos no circulaban tan sólo en Judea. Todo ello invita a suponer que, una vez más, Pilato se limitó a seguir en el territorio un modo de hacer de los romanos en otras partes. No hay noticias sobre disturbios ni enfrentamientos a causa de las monedas en cuestión; pero, si suscitaron rechazo, Pilato habría tenido una vez más la culpa por no valorar debidamente los sentimientos de los judíos<sup>59</sup>. Los que creen que Pilato debía la prefectura a Sejano subrayan que a la muerte de éste, el mismo año, dejó de emitirse moneda. Pero a otros les parece que a partir de 32 d. C. la ceca de Antioquía alcanzó cierto monopolio en la

<sup>59</sup> Así Y. Meshorer, *Ancient Jewish Coinage* [Dix Hills, NY: Amphora, 1982] II, 180, y “Jewish Numismatics”, en *EJMI* 216: “Esto parece haber sido hecho por ignorancia de la cultura judía más que por un propósito deliberado de irritar a los judíos”.

acuñación de monedas, dejando parados los troqueles de Judea durante los subsiguientes treinta y tres años de gobierno romano directo<sup>60</sup>. Esta última idea es más verosímil.

3. La algarada del acueducto (Josefo, *Guerra*, 2.9.4; §175-77; *Ant* 18.3.2; §60-62). Posteriormente, a fin de construir un acueducto de treinta a cincuenta kilómetros hasta Jerusalén<sup>61</sup>, Pilato empezó a hacer uso de la riqueza acumulada en el tesoro del templo, un dinero considerado corbán (gr. *korbōnas*). Esta iniciativa era audaz, porque ni siquiera el gran Pompeyo había echado mano de ese tesoro (*Guerra* 1.7.6; §153)<sup>62</sup>. De todos modos, el dinero estaba destinado a una obra pública de interés social y a otras de mantenimiento de Jerusalén (*JTTJ*, 1630); por tanto, Pilato no actuaba en este caso por simple codicia. Mas las multitudes (“decenas de miles” según *Antigüedades*) rodearon el tribunal de Pilato en Jerusalén y lo sitiaron. (El hecho de que Pilato estuviera en Jerusalén indica que esa demostración de disconformidad tuvo lugar en una fiesta.) En reacción, Pilato envió entre el pueblo soldados vestidos de paisano “con orden de no utilizar la espada” (omitido en *Guerra*), sino de golpear con porras a los alborotadores. Pero cuando Pilato dio la señal pericieron numerosos judíos, algunos a causa de golpes, otros pisoteados por la multitud en su desbandada. *Antigüedades* refiere que los soldados actuaron mucho más duramente de lo que Pilato había ordenado, maltratando tanto a los alborota-

<sup>60</sup> Bammel (“Syrian”, 109) explica por que la ceca siria no había producido moneda durante un decenio antes del año 32 por la ausencia de un gobernador romano. L. Elio Lamia fue nombrado gobernador hacia 20 d. C., pero Tiberio le impidió viajar a Siria. Sólo cuando Elio Lamia obtuvo otro cargo en 32 d. C. fue enviado un nuevo gobernador.

<sup>61</sup> Smallwood (*The Jews*, 162) cree que Pilato construyó el acueducto “de nivel alto” desde Bir al-Daraj, a 6,5 km al SO de Belén. A Mazar, “The Aqueducts of Jerusalem”, en Y. Yadin (ed.), *Jerusalem Revealed* (Jerusalén: Israel Exploration Society, 1975) 79-84, piensa que lo que estaba haciendo Pilato era mejorar un sistema ya existente (el acueducto “de nivel bajo”) que iba de Ain Arrub a Etam. No es posible datar este episodio, pero, de los tres incidentes de Josefo que incluyo aquí (núms. 1, 3 y 6), el *Testimonium Flavianum* sobre la muerte de Jesús (p. 457f *supra*) está situado después de los dos primeros y antes del tercero. ¿Significaría esto que el tercer incidente (núm. 3) tuvo lugar antes de la muerte de Jesús? Smallwood (p. 163) cree que el incidente núm. 4 pudo suceder en protesta por el núm. 3.

<sup>62</sup> Pompeyo, sin embargo, entró en el templo de los santos, y no hay la menor noticia de que Pilato entrase en el recinto del templo. McLaren (*Politics*, 86) cree que los mismos sacerdotes pudieron haber entregado el dinero a Pilato. Esa cooperación haría más inteligible la falta de reacción popular en el momento en que el dinero fue tomado y el uso de medios coercitivos por Pilato (irritado) contra los que luego protestaron.

dores como a los que no lo eran<sup>63</sup>. Obviamente, Pilato no había sabido calcular la brutalidad de sus soldados; pero no se le puede acusar de haber tenido la voluntad de cometer una salvajada contra personas inocentes. La escena nos recuerda que, dado el personal militar que Pilato tenía a su disposición<sup>64</sup>, la violencia de las acciones represivas llevadas a cabo durante su prefectura, no necesariamente reflejaban sus deseos.

4. Sacrificios galileos sangrientos: ca. 28-29 d. C. (Lc 13,1-2). Durante el ministerio de Jesús (por tanto, probablemente, antes de 30 d. C.), Pilato mezcló la sangre de los galileos con las de sus víctimas (sacrificiales). Puesto que esta referencia alude a sacrificios, el hecho debió de acontecer en Jerusalén, probablemente en una fiesta de peregrinación por la que muchos galileos hubiesen acudido al templo<sup>65</sup>. Aunque las personas relacionadas con este episodio fueron quizá demasiado pocas como para que Josefo o Filón se interesaran por él, algunos investigadores se han preguntado si Lucas no se refiere a alguno de los que mencionan los autores judíos. Ciertamente no se trata del incidente núm. 1, que tuvo lugar en Cesarea Marítima y no fue cruento. El incidente núm. 3 es una posibilidad,

<sup>63</sup> En la noticia de *Antigüedades*, Josefo llama a esta asonada *stasis*, la misma terminología empleada por Marcos y Lucas para designar los disturbios de Jerusalén que llevaron al arresto de Barrabás.

<sup>64</sup> Véase Smallwood, *The Jews*, 146-47. En los años cuarenta (Josefo, *Ant* 19.9.2; §365), los soldados romanos a disposición del prefecto/procurador de Judea consistían en cinco cohortes (al menos de 2.500 a 3.000 hombres), más un escuadrón de caballería (*Ala I gemina Sebastenorum*, cf. Hch 23,23-24.32) reclutados en Samaria (Sebaste) y Cesarea (*Guerra* 2.3.4, §52 menciona tropas de Sebaste en relación con un tiempo bastante anterior, sobre las *cohortes equitatae* véase R. W. Davies, *Historia* 20 [1971] 751-63). Probablemente, entre las cohortes estaban la *Secunda Italica Civium Romanorum* (Hch 10,1, Tacito, *Anales* 1.8) y la (*Prima*) *Augusta* (Hch 27,1). Kraeling (“Episode”, 268, 278-79) cree que esta última cohorte se encontraba estacionada en Jerusalén, en la fortaleza Antonia, que dominaba la zona del templo, mientras que las cuatro restantes estaban en Cesarea. Inevitablemente, nuestra información procede de diversas épocas, pero la idea general obtenida de ella es clara. Como los judíos se hallaban exentos del servicio militar (Josefo, *Ant* 14.10.6, §204), esas cohortes estarían integradas por algunos soldados de Italia y por muchos no judíos de la zona siro-palestina (cf. G. L. Cheesman, *The Auxilia of the Roman Imperial Army* [Oxford: Clarendon, 1914]). Muchos de estos últimos serían antijudíos. El legado en Siria tenía a su disposición tropas imperiales más selectas (legiones *VI Ferraria*, *X Fretensis*, *III Gallica*, *XII Fulminata*, cf. *HJPAJCI*, 362), pero no habrían sido enviadas a Palestina más que en momentos verdaderamente graves.

<sup>65</sup> Blinzler, “Niedermetzelung”, 31, subraya que “*sus victimas*” indica la fiesta de Pascua, puesto que el 14 de nisan se implicaban en el sacrificio de los animales que iban a comer en sus mesas después del ocaso. Lucas da a entender que Jesús no estaba en Jerusalén cuando ocurrió el caso, puesto que se lo cuentan, y ello induce a Blinzler a datar el episodio en 29 d. C.



pero no parece que concerniese especialmente a galileos ni que estuviera relacionado con sacrificios. Más provechosamente cabría preguntarse si este incidente al que alude Lucas explica un hecho mencionado después en el mismo evangelio: había enemistad entre Herodes Antipas, el tetrarca de Galilea, y Pilato: (Lc 23,12). Pero a ella podría haber contribuido también el incidente que narro a continuación.

5. Los escudos dorados: fecha incierta, quizá posterior a 31 d. C. (Filón, *Ad Gaium* 38; §299-305). Éste es el único de los seis incidentes relativos a Pilato tomado de Filón, y conviene que el lector recuerde lo que dije sobre la dificultad de juzgar la carta de Herodes Agripa a Cayo Calígula, donde es narrado el episodio. En el palacio herodiano de Jerusalén, Pilato dedicó unos escudos recubiertos oro. Hizo esto —se nos dice— con ánimo de irritar a los judíos. Sin embargo, Filón admite que los escudos no tenían imágenes ni otros detalles prohibidos a los judíos, salvo que nombraban a la persona así honrada y a quien realizaba la dedicación. Lémonon (*Pilate*, 212-16) cree que el hecho de que se hable de dedicación y se emplee para “escudo” el término *aspis* (con la posible implicación de un retrato pintado) sugiere un contexto religioso. McGing (“Governorship”, 64) piensa que la dedicación podía haber hecho referencia al *divino* Augusto, una descripción abominable para los monoteístas judíos. En respuesta, una multitud con cuatro príncipes herodianos a la cabeza fue a protestar ante Pilato por transgresión de la tradición judía. Los príncipes, literalmente “hijos del rey”, no son nombrados; pero tres de ellos podrían haber sido hijos de Herodes el Grande, como Herodes Antipas, Filippo de Iturea y Herodes “Filipo”, padre de Salomé. Cuando Pilato se resistió, le advirtieron de que estaba provocando una insurrección e incluso una guerra: “No tomes a Tiberio como pretexto para encrespar a la nación; él no quiere que sea abolida ninguna de nuestras costumbres”. Pilato se limitó a preocuparse de que enviaran al emperador una embajada contra él, como habían amenazado. Cuando lo hicieron, el emperador reconvino a Pilato y le ordenó tomar los escudos y llevarlos de Jerusalén a Cesarea. Cabe sospechar, sin embargo, que la versión presentada por Filón/Agripa no sea objetiva. Está narrada sobre el telón de fondo del insolente intento de Cayo Calígula de erigirse estatuas en Jerusalén, y el autor está animando implícitamente al emperador Claudio (reinante en el momento en que escribe Filón) a tomar la misma postura que Tiberio cuando Pilato dedicó los escudos. Si históricamente Tiberio estaba tan irritado como refiere Filón/Agripa, ¿por qué no lo destituyó?

Una cuestión debatida es si este incidente de los escudos debe identificarse con el de los estandartes icónicos (núm. 1), narrado por Josefo, identificación que ya se encuentra en Eusebio (*Demonstratio Evangelica* 8.2.122-23; GCS 23.290). La mayor parte de los especialistas (entre ellos

Doyle, Maier y Smallwood) opinan que se trata de episodios diferentes, ya que la acción de Pilato en el relato de Filón es mucho menos ofensiva en sí que la narrada por Josefo; de hecho, en Filón casi parecen ser los gobernados los que tratan de provocar al gobernador. Además, parece como si en ese episodio Pilato no contase con el apoyo de Roma, como muestran conocer los príncipes y la multitud. En el supuesto (imposible de verificar) de que Pilato hubiera sido nombrado prefecto por Sejano y de que éste fuera enemigo de los judíos, habría que datar el incidente en un período posterior a la caída de Sejano en 31 d. C., fecha al menos cinco años posterior a la calculada como probable para el incidente de los estandartes con imágenes narrado por Josefo<sup>66</sup>. Pero D. R. Schwartz (“Josephus und Philo”) identifica los dos incidentes<sup>67</sup>, teniendo en cuenta las limitaciones de Josefo y Filón. Es posible que Josefo sea inexacto en cuanto al orden de los acontecimientos. Filón podría ayudar a aclarar que lo que causó la irritación no eran imágenes sino escudos fijados en lo alto de los estandartes, y que quienes hablaron en representación de la multitud eran los príncipes herodianos. En cuanto a la ausencia de imágenes, eso podría concordar con el énfasis apologético de Filón/Agripa en que Calígula estaba haciendo algo inaudito con su empeño en erigir estatuas en Jerusalén.

En cuando a su relación con el NT, tal como es referida, la insolencia de los adversarios judíos de Pilato en el incidente de los escudos, incluida la amenaza de apelar al emperador, se asemeja mucho a la insolencia de los judíos frente a Pilato en el relato joánico de la pasión. Por lo que respecta a los príncipes herodianos, hay que recordar que Lucas presenta a Herodes en diálogo a distancia con Pilato sobre qué hacer con Jesús.

6. El profeta samaritano: 36 d. C. (Josefo, *Ant.* 18.4.1-2; §85-89). Un falso profeta prometió a los samaritanos que, si iban con él al monte Garizín, les enseñaría dónde había depositado Moisés los vasos sagrados<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Maier (“Episode”, 114) y Doyle (“Pilate’s”, 191-92) proponen como fecha la Pascua del 32. El comentario de Filón de que Pilato temía que fueran denunciados todos los abusos de su gobierno implica que llevaba bastante tiempo como prefecto. Smallwood (*The Jews*, 166) piensa que, probablemente, el episodio de los escudos precedió a la crucifixión (33 d. C.).

<sup>67</sup> También McLaren (*Power*, 82-83), quien se pregunta por qué Pilato habría introducido los escudos, cuando los estandartes le habían causado tantos problemas. Pilato se echó atrás en el caso de los estandartes, lo cual lleva a McLaren a opinar que tiene más sentido ese desistimiento si estaban los príncipes herodianos de por medio, como se refiere en el episodio de los escudos.

<sup>68</sup> Respecto a la creencia de los samaritanos en la existencia de los vasos ocultos, véase la discusión entre M. F. Collins y A. Zeron en *JSJ* 3 (1972) 97-116; 4 (1973) 165-68.



Se reunieron, con armas, en Tiratana (posiblemente Khirbet ed-Duwara o Dawerta, al pie del Garizín); pero Pilato, quizá receloso del fanatismo escatológico, con caballería e infantería fuertemente armada quiso impedirles la subida. Hubo lucha; algunos samaritanos murieron, muchos cayeron prisioneros, y sus dirigentes fueron ejecutados. El Consejo samaritano se quejó a Vitelio, el legado en Siria, quien ordenó al prefecto que dejase Judea y volviese a Roma<sup>69</sup>. Cuando Pilato llegó allí, Tiberio había muerto (17 de marzo del 37). Por tanto, la destitución tuvo que producirse entre diciembre del 36 y febrero del 37<sup>70</sup>. Lo que hizo Pilato en este incidente no parece tan desaforado, y uno se pregunta si la prontitud con que Vitelio lo removió del cargo obedecía a una actitud responsable y desinteresada. Tácito (*Anales* 4.6) refiere que (al menos en los comienzos de su reinado) Tiberio no quería que la crueldad de los gobernadores echara a perder formas de convivencia establecidas de antiguo, y Vitelio podría haber tratado de impresionar al emperador poniéndose del lado de los samaritanos contra lo que ellos consideraban brutal represión. Pero son posibles otras explicaciones. Como señala Bammel ("Pilatus", 58), si bien al propio Pilato debía de importarle muy poco que se encontrasen o no los vasos sagrados en el Garizín, los sumos sacerdotes jerosolimitanos detestaban el culto en ese monte desde que en 128 a. C. Juan Hircano destruyó el santuario que los samaritanos tenían allí<sup>71</sup>. ¿Había presionado Caifás a Pilato para que actuase, y fue ésta la razón por la que Caifás fue depuesto en 36 d. C., casi inmediatamente después de la remoción del prefecto?

Cuando uno lee entre líneas, el Pilato que emerge de estos seis incidentes<sup>72</sup> no está exento de graves defectos, pero sin duda es mucho mejor

<sup>69</sup> ¿Qué medida concreta tomó Vitelio con respecto a Pilato: lo destituyó permanentemente, o lo suspendió en el cargo hasta que el emperador decidiese? Sostienen algunos estudiosos que un gobernador en ejercicio no podía ser procesado: tenía que ocurrir antes su dimisión o deposición para que el juicio fuera posible. Por otro lado, McGing ("Governorship", 65) afirma: "Ciertamente Vitelio no tenía autoridad para poner fin definitivamente al gobierno de Pilato; era el emperador quien decidía en esos casos". Véase §18, A3a, *supra*, sobre la peculiar relación entre el legado romano en Siria y el prefecto romano de Judea.

<sup>70</sup> Así Smallwood, "Date"; Lémonon, *Pilate*, 241-45. Otros creen que Pilato fue destituido en el 35 y que tardó casi un año en llegar a Roma (*HJPAJCI*, 387-88; Bammel, "Pilatus").

<sup>71</sup> Pero un ensayo revisionista de R. T. Anderson ("The Elusive Samaritan Temple", *BA* 52 [1991] 104-7) pone en duda toda la tradición de este santuario.

<sup>72</sup> He tratado de leerlos con cuidado. Vicent Cernuda ("Condema II") es mucho más arriesgado en su reconstrucción, partiendo en gran parte de los mismos datos. Habla de agresividad de Pilato hacia los judíos y la atribuye a las circunstancias de su nombramiento y a su incompetencia para el cargo. La pasividad de Caifás con respecto a Pilato encierra una estrategia muy eficaz para poner fin a los abusos del go-

governador que la caricatura descrita sumariamente por Filón. ¿Qué tiene de semejante este Pilato con sus retratos del NT? Juan, con su técnica habitual, presenta a Pilato como un personaje arquetípico de las obras dramáticas: la persona que, llegado el momento crucial (aquí, el de decidir el destino Jesús), trata de evitar la elección entre verdad y mentira. Tanto Juan como Lucas son también convencionales en hacer que Pilato declare a Jesús inocente. Aparte esos convencionalismos, las descripciones neotestamentarias de Pilato, con sus variaciones, no son claramente inverosímiles (¡sí su posterior canonización!). Esto no significa que alguna de ellas sea histórica; pero la teoría de que los evangelios exculpan a los romanos creando un Pilato compasivo totalmente ficticio peca de exagerada. Prescindiendo de la parte auténtica del *Testimonium Flavianum* (p. 457, *supra*), que en Josefo aparece después del núm. 3 y antes del núm. 6, supongamos que él narró (ofreciendo versiones ligeramente diferentes en *Guerra* y en *Antigüedades*) otro incidente que añadir a los antes enumerados. A saber: en ocasión de una fiesta, las autoridades de Jerusalén entregaron a Pilato, para que lo castigase, a un hombre que, además de lanzar amenazas contra el santuario del templo, había dicho ser rey. Después de interrogarlo, Pilato pensó que aquello de que se le acusaba era intrascendente y que los dirigentes judíos debían de actuar así por intereses propios. Un príncipe herodiano tuvo que intervenir en el caso, dado que el inculpado era galileo. Pilato anunció que no iba a ejecutar al hombre; pero, viendo que ese anuncio suyo estaba generando un motín en Jerusalén, se echó atrás y accedió a las peticiones de las autoridades judías. Pues bien, ¿quién habría puesto en duda este relato de Josefo, hasta ahora desconocido, sólo porque no coincide con la conducta de Pilato en los otros incidentes?<sup>73</sup>

bernador. Lejos de haber sido destituido más o menos cuando Pilato, Caifás renunció al sumo sacerdocio y acabó abrazando la fe cristiana (!). Véase p. 501, *supra*, para los indicios en contra de esta tesis.

<sup>73</sup> Haufe ("Prozess", 97) considera que los evangelios describen a Pilato como un hombre débil que actúa en contra de lo que él mismo considera justo y que esta imagen es justamente lo opuesto de lo que es descrito en Josefo y Filón. Bien podría ser lo opuesto de la sumaria descripción de Pilato en Filón (que muchos miran como una distorsión), pero no es lo opuesto del retrato ofrecido por Josefo. El incidente núm. 1 es un ejemplo de reacción de Pilato al encontrar su juicio una fuerte oposición: cedió y se plegó al deseo de la multitud judía, aun cuando había amenazado con una actuación totalmente opuesta. Esto es casi una descripción de lo que hizo en el caso de Jesús.

## C. Lugar del proceso de Jesús: el pretorio

Todos los sinópticos dan la impresión de que la comparecencia de Jesús ante Pilato se produjo en público y en lugar exterior. Los jefes de los sacerdotes, los ancianos, los escribas y el pueblo parecen estar cerca de Pilato y en condiciones de expresarle su opinión sobre las palabras que dirige a Jesús y lo que expresa sobre él. En Mc 15,8, una multitud puede “subir” e incorporarse a la escena. Sólo después de que Jesús ha sido sentenciado y flagelado se nos dice en Mc 15,16 (= Mt 27,27) que los soldados romanos “se lo llevaron dentro del palacio [*aulē*], es decir, al pretorio”. Pero, según Jn 18,28ss, desde el principio del proceso fue llevado Jesús al pretorio, donde Pilato lo interrogó en privado, con todos “los judíos” fuera del edificio, localización que obliga a Pilato a estar entrando y saliendo del pretorio (18,29.33.38; 19,4.9). Finalmente (19,13) Pilato “llevó a Jesús fuera [del pretorio] y se sentó en el tribunal [*bēma*], en el lugar llamado Litóstroto [enlosado], pero en hebreo Gábbata”. Allí se dirigió a “los judíos” y sentenció a Jesús. Mateo es el único otro evangelio canónico donde se refiere (27,19) que Pilato “estaba sentado en el tribunal [*bēma*]”, presumiblemente fuera, porque se dirigió a los jefes de los sacerdotes, los ancianos y las multitudes. En *EvPe* 3,7, los judíos –al parecer también fuera y en un contexto de burlas y flagelación– sientan a Jesús en un sitio de juicio (*kathedra kriseōs*). ¿Qué era y dónde estaba ese pretorio, que Marcos identifica con el palacio cerca del cual estaba el tribunal?

### 1. Significado y naturaleza de un pretorio

El término “pretorio” (*praetorium*) está asociado con “pretor” (*praetor*), un magistrado romano que solía desempeñar funciones de general, puesto al frente del ejército (*prae-itor*: el que va delante)<sup>74</sup>. El lugar que él ocupaba en el campamento era el pretorio. Cuando los pretores empezaron a servir como gobernadores en los territorios dominados por Roma, se llamó pretorio a la residencia del gobernador en la ciudad principal, residencia que frecuentemente era el palacio del rey que los romanos habían reemplazado. El público podía tener acceso al gobernador en el pretorio, puesto que ese edificio funcionaba no sólo como residencia, sino también como centro administrativo; pero no era el lugar donde de ordinario se impartía justicia. Ésta era administrada normalmente en una basílica, en el foro o en una plaza o espacio público (a menudo enfrente del pretorio).

<sup>74</sup> Dos artículos de Benoit (“Antonia” y “Praetorium”) son útiles para aclarar la noción de pretorio.

Un importante elemento era un estrado (lat. *tribunal*; gr. *bēma*) con escalones de acceso, sobre el que se colocaba una silla o banco que en los juicios servía de asiento al magistrado correspondiente<sup>75</sup>. (El término latino para ese asiento pasó a ser *sella curulis* [silla curul]; la palabra griega *bēma* podía aplicarse tanto al asiento como al estrado.)

Como Cesarea Marítima era la sede de la administración romana en Judea, el prefecto normalmente residía allí en el pretorio. Ese edificio de Cesarea es llamado en Hch 23,35 el pretorio de Herodes, quizá porque los prefectos/procuradores ocupaban un palacio donde había vivido el rey o tetrarca herodiano. Como hemos podido ver por Josefo y Filón, el prefecto/procurador de Judea subía a Jerusalén desde Cesarea Marítima en ciertas ocasiones, sobre todo en las fiestas judías, seguramente por una mezcla de necesidades de administración, de supervisión y de manifestación de la presencia romana. ¿Dónde residía durante sus estancias allí? En los incidentes sobre Pilato recién enumerados, ¿a qué lugar de Jerusalén iban el pueblo o los príncipes herodianos cuando deseaban ver a Pilato o protestar ante él? Conocerlo ayudaría a saber en qué edificio pensaban los evangelistas en sus referencias al pretorio de Jerusalén (Marcos: el “palacio”). No hay indicios convincentes de que pudiera haber dos pretorios en una misma ciudad. Ni Josefo ni Filón aplican la palabra “pretorio” a ningún edificio de Jerusalén, pero proporcionan información sobre dos construcciones de origen herodiano que podrían corresponder al pretorio al que se refieren los evangelistas.

### 2. Dos localizaciones probables del pretorio de la pasión<sup>76</sup>

La primera es la *fortaleza Antonia*, una fortaleza de los reyes-sacerdotes asmoneos restaurada por Herodes el Grande ca. 37-35 a. C. y así llamada

<sup>75</sup> Naturalmente, el estrado podía ser utilizado también para otros fines. En Hch 12,21, Herodes Agripa I se sienta en el *bēma* para pronunciar un discurso.

<sup>76</sup> Una tercera localización es propuesta por la tradición cristiana primitiva (ya vemos que la tradición *medieval* se inclina decididamente por la fortaleza Antonia). En una serie de artículos (§30, parte 2ª), Bagatti, Pixner y Riesner señalan que la tradición cristiana más antigua a que se puede llegar (siglo IV) aseguraba conservar recuerdo detallado del lugar donde fue condenado Jesús y lo identificaba con el antiguo palacio asmoneo (luego herodiano) situado en la parte inferior de la vertiente de la colina occidental que daba al templo y en la que se alzaba la iglesia de Santa Sofía, destruida en 614. Pero en ese mismo lugar se solía localizar el palacio del sumo sacerdote en que las autoridades judías procesaron/interrogaron a Jesús (§18, C1). Cuando la tradición señaló para la casa de Caifás otro punto (más arriba de la colina, al SO), ¿hizo el recuerdo de la celebración de un juicio en el antiguo palacio asmoneo que este lugar

en honor de Marco Antonio<sup>77</sup>. Se alzaba en la colina oriental de Jerusalén, sobre una alta formación rocosa que dominaba el ángulo noroeste del Templo, y parece haber sido una parte esencial de las defensas septentrionales, que servía de término a la segunda muralla (Josefo, *Guerra* 5.4.2; §146), la cual constituía el límite de la ciudad en tiempos de Jesús. La restauración de Herodes fue realizada con magnificencia y gran gasto, por lo cual la fortaleza Antonia resultó comparable a una morada regia (*Guerra* 1.21.1; §401; 5.5.8; §238-46), y por un tiempo fue una de las residencias de Herodes. Pero Josefo no llama a esta construcción *aulē*, “palacio”, sino *pyrgos*, “torre”, y *phourion*, “fortaleza”. En tiempos romanos servía ante todo como cuartel de una cohorte, a la que daba acceso al área del templo en las fiestas: “Si bien el templo estaba situado como una fortaleza sobre la ciudad, la Antonia dominaba el templo; por tanto, los que se hallaban en ella dominaban los tres” (*Guerra* 5.5.8; §244-45). La fortaleza Antonia desempeñó un papel destacado durante los disturbios que se produjeron gobernando el procurador Floro (*Guerra* 2.15.5-6; 16.5; §328.330.403-4). En ella se guardaban las vestiduras que llevaba el sumo sacerdote cuando ofrecía sacrificio (*Ant.* 15.11.4; §403).

La segunda es “el palacio” [*aulē del rey* (*Guerra* 5.4.4; §176-83), en la colina occidental de la ciudad: otra fortaleza-residencia de Herodes el Grande, pero construida sobre ruinas asmoneas en el lugar más alto dentro de las murallas<sup>78</sup>. También integrada en las defensas de la parte norte estaba la fortaleza (*phourion*) de la ciudad alta, como la Antonia era la fortaleza del templo (*Guerra* 5.5.8; §245). Su exterior incluía tres torres inmensas construidas por Herodes y designadas con nombres de amigos y de la esposa de este rey (Hípico, Fasael y Mariamme; *Guerra* 5.4.3-4; §161-75). Josefo (*Guerra* 1.21.1; §402; *Ant.* 15.9.3; §318) dice que el lugar era indescriptible en cuanto a lujo y extravagancia; de ahí que a partir de 23

fuera relacionado ahora con los romanos? En cualquier caso es dudoso que Pilato residiera allí, cuando los otros dos posibles lugares del pretorio ofrecían mejores condiciones de acomodación. Desde luego, Josefo prestó mucha más atención a los otros dos.

<sup>77</sup> El nombre ayuda a datar la finalización de las obras; obviamente, no habría sido llamada así después de la derrota de Marco Antonio en Accio (31 a. C.). El nombre anterior era Baris (*Guerra* 1.3.3; §75; *Ant.* 15.11.4; §403), que representaba el hebreo *bîrâ*, “lugar fortificado”. Se cree que fue construida por Hircano I en 134 a. C. como fortaleza-residencia. En la época macabea, el rey seléucida Antíoco IV Epifanes construyó una ciudadela (gr. *akra*) “en la ciudad de David, con una gran muralla y torres poderosas” (1 Mc 1,33): una ciudadela tan fuerte que sólo el tercer hermano Macabeo, Simón, pudo al fin conquistarla en 141 a. C. (13,49-52). El emplazamiento exacto de la ciudadela ha sido objeto de debate. ¿Correspondía al de Baris y Antonia?

<sup>78</sup> Para las excavaciones en esta zona del palacio herodiano a finales del decenio 1960-70, véase R. Amiran / A. Eitan, *IEJ* 20 (1970) 9-17.

a. C. ese gran edificio se convirtiera, al parecer, en la residencia principal de Herodes. Con la sumaria descripción efectuada en *Ant.* 15.8.5; §292, Josefo marca la diferencia entre las dos construcciones consideradas: “El palacio en que [Herodes] vivía le hizo la ciudad segura, y la sólida fortaleza llamada Antonia, que él había construido, hizo seguro el templo”.

Aunque había soldados romanos tanto en el palacio herodiano como en la fortaleza Antonia, Benoit (“Praetorium”, 174) atina probablemente cuando juzga increíble que el prefecto/procurador, al llegar a la ciudad, eligiera este segundo lugar como residencia, dejando al tribuno que mandaba la cohorte el superior alojamiento ofrecido por el palacio. En pp. 175-76 opina Benoit que las descripciones de Josefo y Filón sugieren como más probable residencia del prefecto/procurador el palacio que la fortaleza Antonia. De los numerosos pasajes, el más claro para una comparación con el NT es, a mi juicio, la noticia de Josefo sobre Floro, el último procurador (64-66 d. C.), en *Guerra* 2.14.8; §301: “Floro se alojaba [*aulizein*] en la residencia real. Al día siguiente tenía un tribunal [*bēma*] instalado delante y tomó asiento en él. Entonces los jefes de los sacerdotes, y luego los ciudadanos más poderosos y conocidos, se presentaron ante el *bēma*”. Rejero, sin embargo, duda de que por los textos judíos se pueda identificar con seguridad la residencia<sup>79</sup>. Admite que Floro estaba en el palacio, pero señala que esto era porque el pueblo lo tenía sitiado y le impedía ir a la fortaleza Antonia, como era su propósito (*Guerra* 2.15.5; §328-29). Pero ese disturbio sucedió después; y si quería ir a la fortaleza Antonia era como parte de su estrategia militar, no porque deseara residir allí.

¿Qué nos dicen dos significativos incidentes relativos a Pilato sobre las costumbres de este prefecto cuando estaba en Jerusalén? En relación con el núm. 3, *supra* (algarada del acueducto), *Guerra* 2.9.4; §175 refiere que “el pueblo rodeó el tribunal [*bēma*] de Pilato, que estaba entonces de visita en Jerusalén”. En este texto, Josefo emplea el mismo lenguaje que utilizará un poco más adelante al relatar el asedio de Floro antes mencionado<sup>80</sup>; por tanto, bien podría estar pensando en el palacio herodiano como lugar de residencia y como tribunal. En el incidente núm. 5, Pilato dedicó en la “residencia real” (*basileia*) unos escudos recubiertos de oro (Filón, *Ad*

<sup>79</sup> Por ejemplo, Benoit intenta demostrar, basándose en *Guerra* 2.3.1-4; §39-54, que el magistrado romano Sabino tenía el palacio como residencia, mientras que Rejero, “Textos”, 528-29, opina que Sabino no era un procurador con funciones de gobierno, sino un cuestor o tesorero que ejercía en el palacio sus funciones de carácter fiscal.

<sup>80</sup> Rejero, “Textos”, 530-31 enfatiza (en exceso) que se utiliza el artículo con *bēma* en la escena de Pilato, pero no en la de Floro.

*Gaium* 38; §229). Ciertamente, tal designación podía ser usada para la fortaleza Antonia (Josefo, *Guerra* 1.21.1; §401); pero, en conjunto, es razonable pensar que las descripciones judías apuntan preferentemente al palacio herodiano de la colina occidental como lugar de residencia de Pilato y los otros prefectos/procuradores.

Por lo que respecta al NT, en la escena marcana de Barrabás, Mc 15,8 describe a la multitud de Jerusalén “subiendo” (*anabainein*) a pedir a Pilato la puesta en libertad de un preso. Es cierto que, en relación con los peregrinos, el lenguaje bíblico habla de *subir* a Jerusalén, que era presentada como una montaña. Pero, entendido el verbo marciano como una descripción geográfica de movimiento dentro de la ciudad, estaría en concordancia con Gábbata<sup>81</sup>, el nombre “hebreo” que Jn 19,13 aplica al lugar donde Pilato dictó sentencia contra Jesús. Por su emplazamiento y su arquitectura, el palacio era el edificio oficial más alto de Jerusalén. Mc 15,16 describe el pretorio como la *aulē*, un término que Josefo utiliza para el palacio herodiano, pero no para la fortaleza Antonia. En Mt 27,19, Pilato está sentado en el *bēma*, mientras que Jn 19,13 emplea el mismo término sin el artículo; ambos evangelistas imaginan ese tribunal instalado fuera del pretorio. La cita de *Guerra* de Josefo ofrecida poco antes, referente a Floro, sitúa el *bēma* también fuera del palacio herodiano. En Mc 15,15 y Mt 27,26, Jesús es flagelado públicamente fuera del pretorio y luego entregado para su crucifixión. En la escena de Floro recién mencionada, unas cuantas líneas después (*Guerra* 2.14.9; §306; por tanto, presumiblemente, en el mismo lugar exterior del palacio), hay ciudadanos que son llevados ante el procurador, azotados y crucificados. Jn 19,13 habla de un Litóstroto (*Lithostrōtos*: enlosado situado fuera del pretorio), nombre que induce a pensar en unas losas lo bastante notables como para captar la atención y dejar recuerdo. ¿Eran particularmente grandes, o elaboradas y cortadas con mucho esmero, o especialmente valiosas?<sup>82</sup> Josefo no menciona losas ni piedras en general al hablar de la fortaleza Antonia y, en cambio, alude a una variedad de piedra (*lithos*) preciosa al referirse al palacio (*Guerra* 5.4.4; §178). En Hch 21,27-32 vemos al tribuno romano

<sup>81</sup> El nombre “hebreo” Gábbata (en realidad, arameo: *Gabbatha*) no es una traducción de Litóstroto. Designa un lugar alto o una colina y podría ser más aplicable al palacio que a la fortaleza Antonia.

<sup>82</sup> Steele (“Pavement”) imagina un pavimento desmontable (colocado a la llegada del gobernador romano y levantado a su partida) compuesto de pequeños cubos o teselas que formaban imágenes de dioses paganos. Pero no ofrece ninguna prueba real sobre este tipo de pavimento como parte del equipamiento judicial de los gobernadores romanos; y ya puramente fantástica es su idea de que, irónicamente, cuando estaba siendo juzgado, Jesús se hallaba de pie sobre una imagen de Júpiter.

con los soldados de la cohorte correr para evitar la muerte de Pablo, que se hallaba en una situación muy apurada en el área del templo; Pablo fue llevado al cuartel (*parembolē*: 21,34-37; 22,24; 23,10.16). Seguramente, al narrar esta escena, Lucas pensaba en la fortaleza Antonia, que se alzaba en un lugar adyacente al patio del templo; pero en tal ocasión el prefecto estaba en Cesarea Marítima (23,32-33), no en Jerusalén, por lo cual seguimos sin saber dónde residía durante sus estancias en la ciudad santa. En conjunto, pues, los limitados indicios neotestamentarios inducen a pensar en el palacio herodiano de la colina occidental como el pretorio temporal de Pilato en Jerusalén durante la Pascua en que tuvo a Jesús ante sí. De hecho, las coincidencias no intencionadas entre las escenas de los evangelios y las de Josefo y Filón hacen más probable el marco del proceso en el NT.

Antes de pasar a otro asunto debemos preguntarnos por qué la fortaleza Antonia ha sido identificada tan a menudo con el pretorio<sup>83</sup>. En ello han influido principalmente dos factores. Primero: desde el siglo XII, la tradición cristiana ha honrado la zona de la fortaleza Antonia como el escenario del proceso de Jesús. Todavía hoy, el “Camino de la Cruz” constituye un recorrido en dirección oeste, estación por estación, desde la fortaleza Antonia hasta la iglesia del Santo Sepulcro (el sitio tradicionalmente señalado para el Calvario). No hay que divorciar esta tradición, sin embargo, de los lugares que pasaron a manos cristianas, contribuyendo así a reforzarla. Segundo: en 1870, en la zona de fortaleza Antonia (en lo que ahora es el sótano del convento de las Hermanas de Sión, adyacente al arco del Ecce Homo), se descubrió un pavimento de gruesas losas. El famoso arqueólogo de Jerusalén L.-H. Vincent identificó ese pavimento con el Litóstroto o enlosado de Jn 19,13. La tesis doctoral de Aline de Sion a mediados de la década 1950-60 ordenó de manera impresionante los indicios, incluida la presencia de *graffiti* del “juego del rey”, concordante con el escarnio de Jesús como rey, que Mc 15,16-20 y Mt 27,27-31 sitúan en el pretorio (p. 1028, *infra*). Hallazgos arqueológicos más recientes (Benoit, “Antonia”) indican que, probablemente, el pavimento formaba parte de un foro relacionado con un arco triunfal en la puerta occidental de entrada a Elia Capitolina, la ciudad romana edificada sobre las ruinas

<sup>83</sup> Entre quienes identifican el pretorio con la fortaleza Antonia cabe citar a Albright, Aline de Sion, Flusser, Lagrange, Lattey, Meistermann, Olmstead, Revuelta Sañudo, Ricciotti, J. Starcky (*DBSup* V, 398-405), Vincent y Vosté. Lo identifican con el palacio, entre otros, Abel, Belser, Benoit, Billerbeck, Blinzler, Boismard, Bornkamm, Dalman, Dibelius, Edersheim, Kastner, Kraeling, Kreyenbühl, Lémonon, Lohse, Rostovtzeff, Schürer, van Bebbler y Vanel. Para armonizar Juan con Marcos, Reicke lanza la idea de que Jesús fue sentenciado en la fortaleza Antonia (Juan) y luego llevado al pretorio (Marcos), que era el palacio de Herodes.

de Jerusalén después de la segunda rebelión judía (132-35 d. C.). Ese pavimento, por tanto, no habría existido en tiempos de Jesús. Si esta conclusión arqueológica llega a imponerse, la identificación del palacio con el pretorio se volverá casi segura, habiendo desaparecido el argumento más poderoso en favor de la fortaleza Antonia.

## D. El tipo de proceso romano

En §18, D3, *supra*, vimos que la explicación tradicional de por qué Jesús fue llevado ante Pilato es todavía la más probable. Según ella, a excepción de algunos crímenes para los que estaba acordada una punición automática, la ejecución de la pena capital era responsabilidad del prefecto/procurador romano, no de las autoridades del sanedrín. Pero esta explicación no nos dice qué tipo de procedimiento legal romano se siguió para interrogar y sentenciar a Jesús. Una decisión sobre este asunto debe estar basada en una mezcla de información general sobre procesos romanos en circunstancias similares a éste y de la información especial del NT sobre el modo en que trató Pilato a Jesús. Empezaremos por examinar desde el punto de vista legal las referencias evangélicas y luego nos ocuparemos de la relación entre los procesos judío y romano y de la legalidad de ciertos aspectos de este último.

### 1. *Las referencias evangélicas del proceso desde el punto de vista legal*

Ante lo referido en el NT sobre esta cuestión, lo primero que hay que recomendar es cautela. Debemos tener en cuenta que en los evangelios se ha querido presentar de forma dramática el significado *religioso* de la condena de Jesús. Las diferencias entre las versiones evangélicas suelen ser resultado de perspectivas teológicas diversas. Por ejemplo, mientras que en los sinópticos Jesús permanece virtualmente en silencio, el Jesús joánico dialoga en cierta medida con Pilato<sup>84</sup>. Esta diferencia no se explica simplemente por el mayor detalle histórico del cuarto evangelio. Lo que el Jesús joánico dice a Pilato refleja una cuestión a la que los cristianos de la época de Juan se enfrentaban en relación con Roma: ¿estaban propugnando un peligroso reino político separatista? A ello respondían que no, que el reino

<sup>84</sup> Recordemos que los sinópticos presentan el interrogatorio de Jesús en público y en el exterior, mientras que Juan lo sitúa en el interior y, por tanto, en privado, aparte de que los relatos sinópticos son más breves que el joánico.

de Jesús no era de este mundo, y sus seguidores no iban a luchar por él. La conversación refleja también cuestiones derivadas de la teología joánica: Jesús ha venido al mundo a dar testimonio de la verdad, y Pilato debe afrontar este juicio teniendo la verdad delante. Lucas quizá dispuso de una tradición independiente en la que basó su inclusión de Herodes Antipas en el proceso de Jesús; pero su principal interés podría haber sido establecer un paralelo entre esta escena, que presenta al prefecto Pilato y a Herodes como jueces de Jesús, y la escena de Hch 25-26, que presenta al procurador Festo y al herodiano Agripa II como jueces de Pablo. Dada esta intensa coloración religiosa, lo poco que los evangelios narran del proceso arroja muy escasa luz sobre los motivos históricos de quienes participaron en él<sup>85</sup>.

Algo más importante: como cabría esperar del carácter y de la finalidad de los relatos evangélicos, prácticamente no se dan a conocer en ellos detalles legales del proceso de Jesús ante Pilato. Para comprobar si este juicio se ajustaba a la norma romana perceptible en las referencias de otros procesos, los juristas necesitarían sus actas o al menos el testimonio de alguien que lo hubiera presenciado. No hay nada remotamente similar a unas relaciones del proceso de Jesús que haya llegado hasta nosotros o pueda ser reconstruido a partir de los relatos evangélicos. En realidad, no hay razón para pensar que los evangelistas se basaran en tales documentos. Ni siquiera Lucas, que en Hch 21-25 ofrece bastantes pormenores del proceso de Pablo, parece tener un conocimiento detallado de proceso de Jesús. Tampoco hablan los evangelistas de alguien favorable a Jesús que hubiera estado presente en el proceso romano y contado luego su desarrollo. Cualquier información histórica que ellos tuvieran al respecto procedería de rumores, de explicaciones ofrecidas después por las autoridades romanas y judías, y de intuiciones sagaces de lo que pudo ocurrir. Puesto que, como en el proceso judío (§18E, *supra*), hubo presencia de soldados, sirvientes y personas contrarias a Jesús, sería increíble que no hubiese trascendido algo de los contenidos del proceso romano. En la ejecución pública de Jesús, al quedar a la vista de todos la acusación implícita “el rey de los judíos”, ésta habría sido relacionada con el juicio precedente. Por tanto, pese a la ausencia de actas procesales, no está justificado un escepticismo extremo sobre la cuestión básica de la celebración del proceso; y los evangelistas estaban en condiciones de referir verazmente a sus lectores la inocencia de Jesús ante su juez romano.

<sup>85</sup> ¿Es el silencio de Jesús ante Pilato en los sinópticos un hecho histórico? Es decir, ¿respondió a la legítima pregunta del gobernador sobre su identidad como rey, pero guardó un desdenoso silencio respecto a los falsos cargos con los miembros del sanedrín urgían a Pilato que lo condenase? ¿O se trata de un motivo teológico, p. ej., Is 53,7: “No abría la boca”? ¿O es a la vez histórico y teológico?

No teniendo en cuenta que la información sobre los detalles legales está limitada por el mismo género evangélico, Rosadi (*Trial*, 293-94) enumera actos procesales que debían haber sido observados (p. ej., prestación de juramento, relación escrita de la transgresión, testigos, discursos de la defensa), tras lo cual concluye que este juicio no fue legal y representó no sólo un fracaso de la justicia sino un asesinato judicial. Los antiguos escritores de la Iglesia tomaron un camino distinto pero igualmente equivocado. Aun reconociendo que los evangelios no ofrecían una relación del proceso, suponían que tal información había existido<sup>86</sup>. Influyó en esa suposición su familiaridad con los procesos romanos normales de su tiempo y, en definitiva, con las *Actas de los mártires* (que prestan más atención a los aspectos legales romanos que los evangelios). Algunos Padres de la Iglesia creían que Pilato había enviado a Roma un informe de los procedimientos. Justino (*Apología* 1.35) declara: “Y podéis conocer estas cosas [los sucesos de la crucifixión] mediante las actas escritas por Poncio Pilato” (también 1.48). Claro que Justino igualmente pensaba (*Apología* 1.34) que los archivos romanos contenían los documentos del censo efectuado por Quirino (!). Ningún autor cristiano relevante declara haber visto él mismo las actas del proceso en los archivos romanos o haberlas copiado<sup>87</sup>. Relacionada con ello estuvo la creación de los *Hechos de Pilato*, obra apócrifa favorable al prefecto, conservada en varias versiones griegas. Ya era conocida por Epifanio (*Panarion* 50.1.5; GCS 31.245). (En mss. latinos posteriores al siglo X, con el título de *Evangelio de Nicodemo*, los *Hechos* estaban combinados con una obra sobre el descenso de Cristo a los infiernos.) Supuestamente contenía el testimonio de Nicodemo, conservado en hebreo y encontrado por Ananías, guardia romano convertido al cristianismo<sup>88</sup>. Es claramente una amplia-

<sup>86</sup> Blinzler, *Trial*, 22, opina que los gobernadores romanos no debían informar a Roma de todos los casos en que se hubiera aplicado la pena capital. Recordemos que Jesús no era ciudadano romano, por lo cual, de cara a la ley, no estaba en posesión de derechos. Era más bien un objeto de la ley (cf. Overstreet, “Roman Law”, 326, 330)

<sup>87</sup> Véase el estudio de Steinwenter, “Processo”, 472-76; Blinzler, *Trial*, 22-23. R. Eisler, en su imaginativo *Messiah Jesus* (n. 8, *supra*) 15-16, sostiene que realmente había en los archivos romanos unas actas de Pilato, pero que se hizo desaparecer el documento original durante el reinado de Maximino Daya, en 311, para impedir que pudiera seguir siendo utilizado contra la Iglesia. (Eusebio [*HE* 9.5.1] menciona en ese contexto unas *Actas de Pilato* blasfemas, pero considera tal escrito una falsificación.) Todo esto es sumamente improbable. Si los archivos romanos poseían algo relativo a la muerte de Jesús, tenía que ser una composición apologética cristiana del tipo descrito arriba, en el texto principal.

<sup>88</sup> *JANT*, 94-96. Lampe (“*Trial*”) opina que es obra muy tardía, probablemente generada con base en el informe de Tertuliano. Lémonon (*Pilate*, 262) la data hacia 310-20. Otros optan por una fecha más temprana; p. ej., Mommsen (contra el que

ción fantástica de la tradición evangélica: ocurren milagros durante el proceso, en tanto que las imágenes imperiales de los estandartes romanos rinden homenaje a Jesús, y Pilato va sabiendo mucho más sobre su vida. También a comienzos del siglo II aparecieron unas cartas espurias de Pilato dirigidas a Tiberio o Claudio. Escribe Tertuliano: “Pilato, ya cristiano de hecho en su conciencia, envió noticia de todas estas cosas pertinentes a Cristo al César entonces reinante, Tiberio”<sup>89</sup>. Una carta de Pilato a Claudio, encontrada en el escrito posterior *Hechos de Pedro y Pablo* (40), está traducida en *JANT* (146). Nada de esto añade conocimiento sobre el proceso histórico.

Reconociendo, pues, las restricciones impuestas por la falta de datos, vamos a continuar nuestro estudio con limitadas observaciones sobre el aspecto legal del proceso romano de Jesús. Pese a ello, esta búsqueda anda sobrada de interés, puesto que en el proceso compareció Jesús ante un representante del más impresionante sistema legal que había conocido la historia.

## 2. *Relación del proceso romano con el proceso/interrogatorio judío*

En cuanto al estilo del proceso romano de Jesús, ¿hasta qué punto dependía del proceso o interrogatorio judío precedente?<sup>90</sup> Si para los judíos y para los romanos la actuación judía constituía una investigación formal de Jesús, Pilato tendría que haber procedido a examinarlo basándose en lo que las autoridades referían de su interrogatorio. Pero sólo en Lucas, y sólo

argumenta Lampe), quien la considera compuesta a partir de los cuatro evangelios y de material no-canónico, sin ningún conocimiento real de derecho romano. Erhardt (“Pontius”, 446) cree que procede de un midrás ebionita del siglo I sobre Dn 13,46 y Sal 2,1. *HSNTA I*, 444-49 (ed. rev. I, 501-5) se decanta igualmente por orígenes tempranos (¿siglo II?).

<sup>89</sup> *Apología* 21.24; CC 1.127 (también 5.2; CC 1.94-95). Esto es comentado en *HE* 2.2. T. D. Barnes, *JRS* 58 (1968) 32-33, rechaza la historicidad de la declaración de Tertuliano. Para posterior correspondencia de Pilato con Tiberio (y Herodes), véase *JANT*, 153-57. P. Winter, “A Letter from Pontius Pilate”, *NovT* 7 (1964-65) 37-43, informa de una carta compuesta en el siglo IV, que fue encontrada en Liverpool. Cf. también §32, n. 17 y §35, n. 61, *infra*, para el texto de la sentencia pronunciada por Pilato, tal como es referida en una placa de cobre del siglo III.

<sup>90</sup> Blinzler, “Entscheid” trata esto en detalle. Steinwenter (“Processo”, 484) apunta que posteriormente, en el reinado de Constantino, cuando en las provincias se permitía a las autoridades locales presentar cargos (Justiano, *Código* 12.22.1), el magistrado que presidía debía poner el máximo cuidado en asegurarse de la veracidad de las acusaciones.

parcialmente<sup>91</sup>, se encuentra en el proceso romano de Jesús un eco verbal específico del interrogatorio por las autoridades judías; en ningún evangelio, la cuestión de “el rey de los judíos”, la de mayor preocupación para Pilato, fue mencionada como tal durante las actuaciones judías contra Jesús. Por eso, a nuestra falta general de información sobre el estilo de la *cognitio* romana en las provincias debemos añadir la peculiaridad evangélica de la separación de cuestiones en dos procesos distintos. De ellas, las específicas serán examinadas posteriormente, al comentar los diferentes episodios, y sólo las de carácter más general tendrán espacio aquí.

En 1674, J. Steller expuso la idea de que Pilato se limitó a llevar a cabo la sentencia dictada por los judíos contra Jesús, y un sorprendente número de estudiosos y juristas (entre ellos Bammel, Doerr, Lippert, J. Merkel, Mommsen, Siefert y von Mayr) se han mostrado de acuerdo en que el proceso romano fue poco más que una ratificación del proceso judío, un *exsequatur*: “ejecútese, hágase”<sup>92</sup>. Al considerar esta cuestión debemos señalar ante todo que sólo en Marcos/Mateo (y no en Lucas ni Juan) hay un proceso judío inmediatamente anterior *con una explícita sentencia de muerte*, sujeta a confirmación de Pilato. Aparte el hecho de que los dos procesos (judío y romano) tienen temas diferentes, como ha quedado dicho en el párrafo anterior, la presentación por Pilato de Barrabás como una alternativa a Jesús (en los cuatro evangelios) y el envío de éste a Herodes (Lu-

<sup>91</sup> En Lc 23,2, el tercer cargo contra Jesús presentado a Pilato por la multitud judía es: “[Lo hemos hallado diciendo...] que él es el Mesías rey”, y esto podría reflejar Lc 22,67, donde los ancianos, los jefes de los sacerdotes y los escribas retaron a Jesús: “Si tú eres el Mesías, dínoslo”. Pero él les respondió ambiguamente (“Si os lo digo, nunca me creeréis”); y el Pilato lucano pasa por alto esta referencia al Mesías cuando pregunta: “¿Eres tú el rey de los judíos?” (23,3). Salvo en Lucas, ni los motivos relativos a la destrucción del santuario y al Mesías Hijo de Dios (proceso judío de Marcos/Mateo), ni los motivos de los discípulos y la enseñanza (interrogatorio por Anás en Juan) se repiten en los procesos romanos de los evangelios. Blinzler (*Trial*, 170) argumenta sin base que las autoridades judías (Marcos/Mateo) trataron de encontrar pruebas que presentar a Pilato, p. ej., sobre la amenaza de destrucción del santuario del templo, pero no lograron su propósito porque los testigos no se pusieron de acuerdo; en vista de ello, esas autoridades aprovecharon las posibilidades políticas que les brindaba la cuestión religiosa del Mesías.

<sup>92</sup> Algunos autores hablan de lo que hizo Pilato como *recognitio causae*: no una investigación independiente, sino una pesquisa para saber si la acusación del proceso anterior estaba justificada, así como una concreción de los detalles de la pena. Prácticamente, la imaginativa teoría de James (*Trial* I, 226-29) podría ser considerada una variante de este enfoque: temiendo la unificación del pueblo judío por medio de un gran líder, Pilato conspiró contra Jesús e hizo que del verdadero proceso legal se ocupase el sanedrín. En su propio proceso de Jesús admitió únicamente a los que le eran hostiles (I, 250), e introdujo a Barrabás sólo para apartar al pueblo de Jesús y forzar una elección contra él (I, 256).

cas; cf. *EvPe*) dan la impresión de independencia en la toma de decisiones. Mateo y Juan presentan a Pilato sentado en el tribunal, llegado el momento de tomar una resolución sobre Jesús, como para dictar sentencia por su cuenta. Los que apoyan la idea de un juicio romano como simple ratificación o *exsequatur* arguyen que, de estar ellos equivocados, las actuaciones legales judías se vuelven irrelevantes y sin sentido. Pero, desde la perspectiva de la arrogancia romana, un juicio de irrelevancia con respecto al proceso o interrogatorio judío precedente ¿no es conciliable con los relatos evangélicos y con nuestra otra información sobre procesos romanos relativos a personas judías? Todos los evangelios presentan un Pilato que de algún modo rechaza la presión de las autoridades judías como si no le inspirasen confianza. En Jn 18,30-31 es explícita su negativa a aceptar una resolución judía de culpabilidad. Hechos (18,12-16; 23,26-29) muestra magistrados judíos que no estaban dispuestos a juzgar a quienes les eran entregados por los judíos como graves infractores de la Ley religiosa (los magistrados romanos estaban dispuestos a actuar en esos casos si entrañaban algo que les pareciera un verdadero delito). Esto no significa que el delito no pudiera tener un aspecto religioso, pero necesariamente debía incluir un elemento que los romanos pudieran considerar legalmente punible. Josefo (*Ant.* 20.5.4; §115-17) refiere que el procurador Cumano (48-52 d. C.) ejecutó a un soldado que había roto públicamente un ejemplar de la Ley de Moisés a la vez que blasfemaba contra ella. Tal castigo no se debía a que Cumano creyera en esa Ley, sino a que el soldado había cometido un ultraje en público. De un caso más dudoso se ocupó el procurador Albino (62-64 d. C.) cuando los magistrados de Jerusalén hicieron comparecer ante él a Jesús hijo de Ananías. Albino lo hizo azotar, pero luego lo dejó en libertad como un loco religioso (*Guerra* 6.5.3; §300-9). Así pues, aun cuando los judíos o sus dirigentes habían llegado a una decisión sobre un prisionero, la independencia de los romanos para decidir estaba a salvo. Estas analogías muestran que no es improbable un proceso romano de Jesús realizado con independencia de un proceso/interrogatorio judío anterior y en el que estuviera abierta la posibilidad de la condena o de la puesta en libertad. No hay nada en los evangelios que sugiera una simple ratificación de la sentencia judía.

Pero, aunque como la mayoría de los estudiosos pensemos que Pilato era recordado sometiendo a Jesús a un proceso independiente, aún tendremos problemas por resolver. La sola confirmación de las actuaciones judiciales judías podría explicar por qué el proceso descrito en Marcos/Mateo es tan breve y carece de acusación narrada, por qué toda la prueba consiste en una respuesta ambigua a la pregunta básica y por qué Pilato cede a los gritos de las multitudes que piden la crucifixión para Jesús. ¿Son explicables todos estos factores como parte de un proceso romano regular?



Algunos comentaristas han dado a esto una respuesta negativa, afirmando que el Pilato de los evangelios actúa de una manera totalmente arbitraria al desentenderse de los elementos jurídicos esenciales para la legalidad. Esa manera de proceder podría ser consonante con la imagen de Pilato como tirano brutal, capaz de cometer grandes crímenes contra el pueblo que él gobernaba; pero tal imagen no ha quedado confirmada en el análisis ofrecido antes sobre seis incidentes relativos a Pilato de los que tenemos noticia por fuentes antiguas. Si no se quiere dar por cierto *a priori* que Pilato se desentendía de los aspectos legales como prefecto romano<sup>93</sup>, otra opción más plausible es pensar que, no teniendo Jesús la ciudadanía romana, el juicio fue celebrado *extra ordinem*<sup>94</sup>. Esto significa que no se observaron todas las especificaciones de la ley ordinaria de Roma, puesto que Pilato tenía derecho a llevar a cabo una *cognitio* o investigación más simple. Como subraya Jones (*Studies*, 85), el *ordo* era engorroso y la *cognitio* expeditiva. El gobernador podía investigar las cuestiones fundamentales acerca de Jesús: por qué las autoridades judías querían que fuera ejecutado; si había base en la ley de Roma para punirle, y cuál podía ser la pena adecuada. Utilizando su autoridad imperial delegada, el prefecto de Judea encontraría pocas limitaciones en sus pesquisas<sup>95</sup>. Podía obtener información de las autoridades locales, prescindiendo de la clase de prueba exigida por la ley ordinaria

Josefo narra muchas actuaciones judiciales de los prefectos/procuradores romanos en las que estaba implicada la pena capital, y ninguna de esas noticias es mucho más rica en detalles que las evangélicas sobre el proceso de Jesús. No me refiero a los relatos de Josefo en que terroristas e insurrectos armados son capturados y ejecutados sumariamente junto con sus seguidores<sup>96</sup>. El procedimiento empleado con Jesús en los evangelios tiene poco en común con esos sucesos, y la falta de semejanza constituye una prueba de que Jesús no era considerado como un violento revolucionario (véase A2, *supra*). Pienso más bien en relatos de Josefo en los que el prefecto/procurador tiene que tomar una decisión sobre culpabilidad o

<sup>93</sup> E. Bickermann ("Utilitas"), un erudito judío, estudió las referencias evangélicas del proceso romano y las encontró verosímiles desde el punto de vista legal, exceptuado el episodio de Barrabás, a su juicio un "coup de théâtre" (p. 190). Steinwenter ("Processus", 481) opina que tampoco el incidente de Barrabás era ilegal.

<sup>94</sup> Mommsen (*Römisches*, 193-94) señala que el contexto legal al final de la República romana y al comienzo del Imperio (reinados de Augusto y Tiberio) contribuía al tratamiento *extra ordinem* de casos, sobre todo en una nueva provincia imperial como Judea, donde la gran mayoría de los habitantes no eran ciudadanos romanos.

<sup>95</sup> Ciertamente ese procedimiento legal y administrativo no habría estado limitado por la supervisión del legado de Siria.

<sup>96</sup> *Ant.* 18.4.1; §87; 20.5.1; §98; 20.8.5-7; §161, 171, 177; 20.9.2; §204.

castigo en un caso que le es presentado<sup>97</sup>. Las descripciones en tales relatos son muy sumarias, careciendo de muchos de los pormenores legales también ausentes de los evangelios. Parte de la brevedad puede deberse al estilo narrativo de Josefo y de los evangelistas; pero parte puede reflejar asimismo los procedimientos abreviados de la *cognitio*. Comoquiera que sea, sobre ese telón de fondo las referencias evangélicas de la comparecencia de Jesús ante Pilato no parecen inusualmente sucintas. Pero es hora de entrar en los detalles del proceso romano para enfocarlos y examinarlos en su aspecto legal.

### 3. Valoración legal de aspectos concretos del proceso romano de Jesús

Empezaremos por algunos aspectos menores. Reflejo del carácter selectivo con que está escrito el relato es que Pilato parece el único romano que a lo largo del proceso trata con Jesús hasta entregarlo a los soldados después haberlo sentenciado. Aunque los jueces romanos desempeñaban su función con un considerable grado de autonomía, en un proceso formal, como apunta Blinzler (*Trial*, 170-71), disponían normalmente de *asesores* (juristas de menor categoría) y *comites* (ayudantes) a los que consultar. Si bien se puede argüir que el juicio de Jesús no fue importante desde el punto de vista formal, un proceso paralelo, el de Pablo (ciudadano romano, eso sí), presenta al procurador Festo consultando a su consejo antes de dictar sentencia (Hch 25,12). En la analogía de los edictos de Augusto para la Cirenaica (§18, D1, *supra*) el prefecto, en los casos susceptibles de llevar aparejada la pena capital, podía realizar su propia *cognitio* (investigación) o encomendarla a otros. Nada indica en Josefo ni en el NT que, en la provincia de Judea, el prefecto necesitase el voto de un jurado. Un último colaborador del que el prefecto seguramente disponía era un intérprete (Cicerón, *In Verrem* 2.3.37; §84; Josefo, *Guerra* 5.9.2; §361). La suposición de Fitzmyer (*BARev* 18 [5; 1992] 60-61) de que Jesús y Pilato se hablaron en griego carece de valor, por la falta de detalles técnicos en los relatos evangélicos del proceso. Éstos no ofrecen modo de discernir qué lengua o lenguas se utilizaron para las preguntas y las respuestas.

a) *La acusación contra Jesús y el delito que representaba.* Marcos nos muestra probablemente la etapa más antigua que se conserva del relato cristiano del proceso de Jesús ante Pilato. Aunque en esa versión no se presenta la acusación de manera explícita, Pilato muestra saber de qué se tra-

<sup>97</sup> *Ant.* 18.3.1; §57-59; 20.5.2; §102; 20.5.4; §117; 20.6.2; §127-32.



ta, del mismo modo que sin exposición formal el prefecto/procurador tiene conocimiento de las imputaciones en muchos relatos de Josefo. (Mateo sigue de cerca a Marcos en su descripción.) Etapas más avanzadas del relato se encuentran en Lc 23,2, con su presentación formal de los cargos (relacionados con acciones del ministerio) y en Jn 18,29-32, que dramatiza la ausencia de una presentación formal, para hacer que “los judíos” cumplan inconscientemente lo que anunció Jesús sobre cuál iba a ser su muerte. Estos desarrollos del relato tienen una importancia menor para lo que aquí nos interesa. La descripción de Marcos/Mateo es acorde con la idea de que, en momentos de apuro (fiestas con gran afluencia de peregrinos, disturbios recientes) los romanos podían recurrir a procedimientos sumarios, iniciados con el equivalente a un atestado policial (*elogium*) obtenido de magistrados locales<sup>98</sup>.

Lo que se imputa a Jesús en el proceso es haber dicho ser el rey de los judíos. Según las leyes romanas, ello podía constituir un delito de sedición, sobre cuyo castigo se invoca a veces el posterior Digesto de Justiniano (*DJ* 48.8.3,4): los culpables de sedición o que incitaban al pueblo a rebelarse estaban expuestos a ser crucificados. Más específicamente, la mayor parte de los especialistas opinan que aplicarse el título de rey era un delito contra la *Lex Iulia de maiestate*, que llevaba aparejada la pena de muerte<sup>99</sup>. En cualquier caso, la situación es complicada. Voy a explicar primero esta ley romana, para luego considerar si fue aplicada a Jesús. (En lo que sigue es importante recordar que la mayor parte de nuestras noticias corresponden a ciudadanos romanos e Italia.) Los expertos en derecho romano discrepan entre sí sobre la relación entre el delito de *perduellio* y los definidos en las varias *leges de maiestate*, así como sobre las penas que estaban fijadas para ellos<sup>100</sup>. En parte, la dificultad surge de una situación legal cambiante, so-

<sup>98</sup> Así Bickermann, “Utilitas”, 194-96. En p. 198 considera carente de sentido la objeción de que el Pilato marciano no conocía lo suficiente acerca de Jesús para interrogarlo, puesto que no había recibido una relación de cargos contra él. Sucede simplemente que Marcos ha omitido los detalles sobre cómo fue informado Pilato. Encuentro, sin embargo, dudosa la tesis de Bickermann de que Jesús era un fugitivo oficialmente buscado cuando se produjo su arresto (cf. pp. 366-67, *supra*).

<sup>99</sup> Innes (*Trial*, 85) habla de *crimen lesae aut imminutae maiestatis* o *crimen adversus maiestatem populi Romani*. Algunos estudiosos, como Kennard (“Jewish”, 51), creen que, en sí, decir ser el Mesías habría sido un delito contra la *maiestas* del Imperio.

<sup>100</sup> C. W. Chilton (“Roman”) expone los problemas con gran detalle. R. S. Rogers (“Treason”), autor (en 1935) de *Criminal Trials and Criminal Legislation under Tiberius*, discrepa en parte. Básicamente están de acuerdo en que la calificación de *perduellio* quedó obsoleta, si bien el término siguió apareciendo en escritos posteriores (Ulpiano). Aunque no se puede dar por descontado que lo expuesto por Ulpiano en el siglo III sea aplicable al siglo I, las leyes tienden a ser extremadamente conservadoras, como observa Rogers (“Treason”, 90).

bre todo en este período de transición de República a Imperio. La *perduellio*, término acuñado en tiempos muy antiguos, comprendía toda clase de delitos deliberados contra el pueblo romano, los cuales podían ser acreedores a castigos que iban desde simples multas hasta la pena de muerte. En 100 a. C., Saturnino promulgó la *Lex Appuleia de maiestate*, que castigaba con el exilio voluntario o con la muerte a los magistrados incompetentes por negligencia culpable. Sila combinó el delito de *perduellio* con el tipificado en su nueva *Lex Cornelia de maiestate*, ampliando su aplicabilidad, por ejemplo, a la organización de guerras privadas, al menoscabo de la lealtad de los soldados o al abandono de una provincia sin permiso. La muerte seguía siendo la pena fijada, pero nunca era aplicada a ciudadanos romanos, a quienes se permitía exiliarse, con la prohibición de que volvieran a Italia (*interdictio aquae et ignis*). El amplio concepto de delitos de *maiestate* (lesa majestad)<sup>101</sup> reemplazaba ya virtualmente al de *perduellio* (que se había vuelto arcaico e infrecuente). Con la iniciación del Imperio, el *princeps*, como titular del *imperium* y cabeza de la religión estatal, simbolizaba la majestad de Roma; en consecuencia, empezaron a considerarse delitos de lesa majestad también las ofensas cometidas contra él. No se sabe con certeza a qué delitos específicos hacía referencia la *Lex de maiestate* de Julio César; pero, por entonces, el exilio se hizo obligatorio para los ciudadanos romanos castigados. La mayor ampliación de la *maiestas* tuvo lugar en tiempos de Augusto con la famosa *Lex Iulia de maiestate* (una expansión de la ley de Julio César<sup>102</sup>). Aunque no conocemos su texto exacto, se sabe que preveía los casos de calumnia contra el emperador y su familia. Con Augusto y sobre todo con Tiberio (que era singularmente aprensivo respecto a la traición), la pena de destierro se hizo más dura y la ejecución sumaria más frecuente<sup>103</sup>. Tácito comenta (*Anales* 2.50): “La *Lex maiestatis* se volvió más rigurosa”. A juicio de ese historiador romano, Tiberio recurrió a ella de manera abusiva (*Anales* 3.38; también Suetonio, *Tiberio* 58).

<sup>101</sup> Cicerón (*De inventione* 2,17; §53) escribe: “Menoscabar la *maiestas* consiste en quitar algo de la dignidad o de la integridad del poder del pueblo o de aquellos a los que el pueblo ha dado poder”. Unos siglos después, Ulpiano (*DJ* 48.4.1.1) define: “Crimen de *maiestas* es el cometido contra el pueblo romano o su seguridad”. A su entender, la traición es lo más equiparable al sacrilegio.

<sup>102</sup> Las diferencias entre la ley de Augusto y la ley de Julio César han enzarzado a Chilton y Rogers en un debate, donde el primero afirma que la pena fijada seguía siendo la misma y Rogers sostiene que en tiempos de Augusto se dictaron numerosas sentencias de muerte. Para Chilton, tanto Augusto como Tiberio eran arbitrarios en la aplicación de esta ley, mientras que para Rogers el desarrollo de la ley es indicio de aplicación legal.

<sup>103</sup> Chilton (“Roman”, 76): “Desde el comienzo mismo del reinado de Tiberio se aplicó con frecuencia la pena de muerte”, sobre todo por conspirar contra el emperador. Véase también Klostermann, “Majestätsprozesse”, 75-79.

Consideremos ahora su aplicabilidad a Jesús. Parece indudable que si Jesús se hubiera erigido en rey de una provincia romana, esto habría constituido un delito de lesa majestad contra el emperador y/o el pueblo romano<sup>104</sup>; pero sólo en Jn 19,12 se le relaciona con tal delito. ¿Conserva ese texto joánico un dato histórico? ¿O desarrolla en él Juan las implicaciones de la tradición (centrada en “¿Eres tú el rey de los judíos?”), al igual que fue el único en desarrollar una explicación de por qué, habiendo condenado a Jesús, los jefes de los sacerdotes lo llevaron a Pilato? En cuanto a Josefo, sus relatos de las acciones de los prefectos romanos contra varias figuras judías no explican cuál fue la base legal de los castigos aplicados. Esos individuos son vistos como rebeldes o perturbadores, y el prefecto actúa contra ellos sin más. En mayor medida que una ley específica, el principio general de mantener el orden en las provincias sometidas debió de inspirar el trato dado a un personaje carente de la ciudadanía romana como Jesús. En retrospectiva, claro está, se puede encontrar una relación entre ese principio general y las leyes romanas contra la traición; pero sería erróneo imaginar que el prefecto consultaba libros de derecho cada vez que tenía que actuar con respecto a alguien de su provincia acusado de un delito.

b) *Las respuestas de Jesús.* Hecha esa importante advertencia, pasemos a examinar el interrogatorio de Jesús en el proceso según Marcos/Mateo, señalando los paralelos con el derecho romano cada vez que existan. Una vez reconocido que no estamos ante una relación judicial ni una noticia histórica precisa, no veremos nada de inverosímil en la pregunta inicial que, aun cuando puede tener una función dramática, aborda directamente la cuestión fundamental: “¿Eres tú el rey de los judíos?” Esta pregunta, presente en los cuatro evangelios, puede ser el componente más antiguo de la tradición cristiana sobre el proceso romano de Jesús. Ciertamente, algunos pueden explicarla como una derivación regresiva de la acusación indicada en la cruz (Mc 15,26); pero ésa es una objeción menor, puesto que el cargo publicado debió de ser el mismo que dio lugar al interrogatorio y a la condena. La pregunta subsiguiente, en Mc 15,4, es: “¿No respondes nada? Mira de cuánto te han acusado”. En sí estas palabras no son extrañas en labios de un juez, como podemos ver por el papiro Oslo 16, donde en el relato igualmente breve de un interrogatorio se pregunta: “¿Qué tienes que decir a este respecto?” Así pues, aunque se trata obviamente de

<sup>104</sup> En comentarios posteriores sobre la *Lex Iulia de maiestate* (DJ 4.48.4.3-4), Marciano considera también infractor de ella a quien, aun siendo un particular, actúa como si tuviera un cargo o una magistratura. Escévola incluye al rey de una nación extranjera que deliberadamente no hace acto de sumisión al pueblo romano.

un relato popular abreviado, la referencia marcana del interrogatorio de Jesús por Pilato no presenta indicios de creación teológica. (¿Otra cuestión es la versión de Juan!)

Algo más difícil de saber es si un juez romano habría quedado satisfecho para dictar sentencia, dado el tipo de respuestas de Jesús narradas en Marcos (y puesto que no se menciona ningún otro dato). En el COMENTARIO de §32, al tratar sobre 15,2 examinaremos cuál es el significado exacto de la respuesta de Jesús “Tú lo dices”; pero, si se me permite adelantar algo que expondré allí, esa frase no constituye una afirmación inequívoca. En Mc 15,5 se nos dice que Jesús no respondió nada más; con lo cual, a la única pregunta que le es dirigida, él niega una respuesta clara. (Su reserva tiene seguramente un aspecto teológico, pero lo que aquí interesa es el efecto legal de tal actitud. Para un examen detallado, cf. pp. 866-68, *infra*.) Catón (Salustio, *Bellum Catalinae* 52.53) defiende el principio de que un magistrado debe castigar basándose en lo que ha sido confesado. Pero Jesús ha confesado poco. ¿Qué debe hacer un juez frente a un acusado que, si bien no se ha declarado culpable, tampoco sostiene su inocencia ni niega los cargos fundamentales presentados contra él? ¿No es lícito considerar culpable a ese individuo renuente y silencioso? Ahora bien, según Mc 15,10, Pilato sabía que los jefes de los sacerdotes le habían entregado a Jesús por envidia/celo. (Ese comentario tenía probablemente la finalidad teológica de asegurar al lector que era clara la inocencia de Jesús. Sin embargo, una vez más, me interesa aquí el aspecto jurídico: si el conocimiento de la envidia hacía necesariamente ilegal el veredicto de Pilato.) ¿Podía el juez optar por dictar sentencia basándose en indicios presentados en el proceso mismo, sobre todo cuando era objeto de presión política para que hallase culpable al acusado?

c) *El papel de la multitud (acclamatio).* ¿Qué decir del grito de las multitudes judías, “Crucificalo”, casi como si tuvieran voz y voto a la hora de dictar una resolución un juez romano? (Su poder para decidir sería aún más evidente si les permitió elegir entre Jesús y Barrabás, sobre todo en la opción ofrecida en Mc Mt 27,17. Pero la escena de Barrabás constituye un problema especial que será tratado en §34, *infra*.) Al comentar sobre esto, algunos estudiosos han traído a colación la costumbre de decidir por *acclamatio populi* (“aclamación del pueblo”)<sup>105</sup>. En particular, Colin ha estu-

<sup>105</sup> Por ejemplo, Strobel, *Stunde*, 124-29. Y, en diversos grados, Blinzler, *Trial*, 169; J. Merkel, “Benagdigung”, 309, y Colin, *Villes*. Pero Lémonon (*Pilate*, 96) hace notar la escasez de casos de aclamación para decidir sobre la aplicación de la pena capital a un individuo.

diado la forma de gobierno de las “ciudades libres”. Las diez ciudades que constituían la Decápolis estaban fuera de la prefectura de Judea y vinculadas a la provincia de Siria. Junto con algunas ciudades de la prefectura de Judea (Cesarea y Samaría [Sebaste]) eran muy helenísticas, y muchas tenían una población mayoritariamente pagana. Según Colin, los casos judiciales eran decididos frecuentemente por aclamación popular<sup>106</sup>. Por ejemplo, en Cesarea Marítima, Herodes el Grande llevó ante una asamblea multitudinaria a trescientos jefes militares acusados, y la multitud los mató (*Ant.* 16.11.7; §393-94). En Jericó, Herodes se dirigió a una multitud en el anfiteatro para decidir el destino de unos cuarenta jóvenes que habían derribado el águila dorada del templo; los presentes dijeron que debían ser castigados (*Ant.* 17.6.3-4; §157-64). Casi dos siglos después (174 d. C.), en Tiro, durante el reinado de Marco Aurelio, una muchedumbre votó por aclamación. Al parecer, la decisión de los casos por aclamación multitudinaria era una costumbre oriental. Frecuentemente los romanos respetaban las costumbres locales (más, quizá, durante la transición de República a Imperio que después)<sup>107</sup>. Pero ¿explica este modo de adoptar decisiones la que se tomó contra Jesús en Jerusalén? Ésta no era una ciudad libre y tenía una población predominantemente judía, no pagana. Difícilmente los romanos habrían respetado allí la decisión de decidir casos por aclamación popular, una costumbre ajena a las creencias locales, puesto que para los israelitas la Ley era de origen divino, y los castigos los fijaba Dios. Los gritos de la multitud contra Jesús referidos en los evangelios son presión del populacho sobre el prefecto, no la voz de un jurado multitudinario reconocido. Tal distinción se percibe claramente en Hch 25,23-27, donde, aunque en Jerusalén y Cesarea multitudes judías han pedido la muerte de Pablo, el procurador Festo insiste en que se lleve a cabo una investigación formal, legal.

Pero, aun no contando entre los elementos legales de una causa, la presencia de una multitud hostil no es infrecuente en relatos de procesos en que ha habido una sentencia condenatoria para alguien a quien es favorable el que escribe. En el *Martirio de Policarpo* 11-12, el procónsul de Esmirna está decidido a hacer morir a Policarpo si éste no se retracta, y es una muchedumbre de paganos la que con sus gritos determina la manera de la muerte. En cuanto a si históricamente hubo ese grito de las multitu-

<sup>106</sup> El vocabulario griego relativo a la aclamación incluye los verbos de vocerío *epiphōnein*, *epiboan* y *anaboan*, y los nombres *ekboēsis*, *epiboēsis* y *anaboēsis*. Los correspondientes latinos son *clamare*, *acclamare* y *acclamatio*.

<sup>107</sup> Steinwenter (“Processo”, 481) señala que el derecho romano posterior no era favorable a la aclamación. El Código de Justiniano (9.47.12) la rechaza, y Diocleciano habla de “las estúpidas voces del pueblo”.

des en el proceso de Jesús ante Pilato, sólo se puede hablar de verosimilitud. En tres de los seis incidentes relativos a Pilato mencionados anteriormente (sección B), multitudes de judíos se reunieron a protestar ante él (núms. 1, 3 y 5). Por tanto, al evaluar el proceso de Jesús tal como lo describen los evangelios volvemos a encontrarnos no lejos de la descripción de la prefectura de Pilato que resultó del examen de su historial según datos procedentes de Josefo y Filón y de monedas. Es lógico que un Pilato deseoso de hacer valer las prerrogativas romanas, como la de imponer la pena de muerte, quiera asegurarse por sí mismo de si Jesús es merecedor de ella, aunque las autoridades judías se lo hayan entregado como culpable. De su pasada experiencia, Pilato ha aprendido que muchas veces el pueblo y los dirigentes de Jerusalén no están de acuerdo sobre lo que se debe hacer<sup>108</sup>. El virtual silencio del Jesús sinóptico no contribuye a dilucidar el caso: si es inocente, ¿por qué no lo afirma? Pero Pilato sospecha que hay una cuestión interna judía de carácter religioso, y no un delito político contra la *maiestas* del emperador. La multitud presiona a Pilato, y él no quiere que el caso degeneren en un nuevo motín en Jerusalén, dado sobre todo el contexto de la Pascua. Legalmente, la inocencia del acusado no es tan clara que induzca a Pilato a correr ese riesgo, por lo cual cede a la presión de la multitud como hizo en el caso de los estandartes con imágenes. Esta toma de postura descrita en los evangelios no era valiente ni noble, pero tampoco ilegal. En 37 d. C., cuando Pilato llegó a Roma por orden del legado de Siria (*Ant.* 18.4.2; §88-89) para dar cuenta de su actuación al emperador, hubo imprudencias que podrían ser citadas. Pero este proceso de Jesús (aparte de haber sido insignificante en la carrera de Pilato), no debió de mencionarse como una atroz violación de la Ley. Jesús no tuvo el mejor ni el peor de los jueces romanos.

(La bibliografía pertinente a esta sección se encuentra en la anterior [§30]; véase en particular §30, parte 1ª, para el tema de Jesús el revolucionario [A2, supra] y §30, parte 2ª, para información general sobre Pilato, el pretorio y las leyes romanas.)

<sup>108</sup> Lémonon (*Pilate*, 189) opina que los relatos evangélicos, examinados en perspectiva, no presentan un Pilato que cede al miedo ni un Pilato que defiende escrupulosamente al acusado, sino un Pilato que no quiere ser manipulado por los judíos.

**El proceso romano, parte 1ª:  
Interrogatorio inicial por Pilato  
(Mc 15,2-5; Mt 27,11-14;  
Lc 23,2-5; Jn 18,28b-38a)**

TRADUCCIÓN

MARCOS 15,2-5: <sup>2</sup>Y Pilato le interrogó: “¿Eres tú el rey de los judíos?” Pero en respuesta él le dice: “Tú [lo] dices”. <sup>3</sup>Y los jefes de los sacerdotes lo acusaban de muchas cosas. <sup>4</sup>Pero Pilato trató de interrogarlo de nuevo, diciendo: “¿No respondes nada? Mira de cuánto te han acusado”. <sup>5</sup>Pero Jesús no respondió nada más, por lo cual Pilato estaba asombrado.

MATEO 27,11-14: <sup>11</sup>Pero Jesús compareció ante el gobernador, y el gobernador lo interrogó, diciendo: “¿Eres tú el rey de los judíos?” Pero Jesús dijo: “Tú [lo] dices”. <sup>12</sup>Y aunque estaba siendo acusado por los jefes de los sacerdotes y ancianos, no respondió nada. <sup>13</sup>Entonces Pilato le dice: “¿Oyes cuánto atestiguan contra ti?” <sup>14</sup>Y él no le respondió ni una palabra, por lo que el gobernador estaba grandemente asombrado.

LUCAS 23,2-5: <sup>2</sup>Pero ellos [toda la multitud de ellos] empezaron a acusarlo, diciendo: “Hemos encontrado a éste extraviando a nuestra nación, prohibiendo dar tributos al César y diciendo que él es Mesías rey” <sup>3</sup>Pero Pilato le preguntó, diciendo: “¿Eres tú el rey de los judíos?” Pero, en respuesta, él le dijo: “Tú [lo] dices”. <sup>4</sup>Pero Pilato dijo a los jefes de los sacerdotes y a las multitudes: “No encuentro nada culpable en este hombre”. <sup>5</sup>Pero ellos insistían, diciendo: “Instiga al pueblo, enseñando por toda Judea, habiendo comenzado desde Galilea, aun hasta aquí”.

JUAN 18,28b-38a: <sup>28b</sup>“Y no entraron en el pretorio para no contaminarse, a fin de que pudieran comer la Pascua. <sup>29</sup>Así que Pilato salió fuera a ellos, y dice: ‘¿Qué acusación traéis contra este hombre?’ <sup>30</sup>Ellos respondieron y le dijeron: ‘Si éste no estuviera haciendo lo que es malo, no te lo habríamos entregado’. <sup>31</sup>Así que Pilato les dijo: ‘Tomadlo vosotros y juz-

gadlo según vuestra ley'. Los judíos le dijeron: 'A nosotros no nos está permitido dar muerte a nadie', <sup>32</sup>a fin de que se cumpliera la palabra que Jesús había dicho significando de qué clase de muerte iba a morir".

<sup>33</sup>Así que Pilato entró de nuevo en el pretorio, y llamó a Jesús y le dijo: "¿Eres tú el rey de los judíos?" <sup>34</sup>Jesús respondió: "¿De ti mismo dices esto, o te han dicho otros esto acerca de mí?" <sup>35</sup>Pilato respondió: "¿Soy yo un judío? Tu nación y los jefes de los sacerdotes te han entregado a mí. ¿Qué has hecho?" <sup>36</sup>Jesús respondió: "Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo, mis guardias habrían luchado para que yo no fuera entregado a los judíos. Pero mi reino no es de aquí". <sup>37</sup>Así que Pilato le dijo: "Entonces, eres rey". Jesús respondió: "Tú dices que soy rey. La razón por la que he nacido y por la que he venido al mundo es para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad oye mi voz". <sup>38</sup>Pilato le dice: "¿Qué es la verdad?"

#### COMENTARIO

La sección precedente (§31) ha descrito el contexto del proceso romano para *los lectores de este libro*. Como —que sepamos— ninguno de los cuatro evangelios fue dirigido a una comunidad *de Judea* antes del año 70, es muy dudoso que los respectivos lectores de los evangelios supieran mucho de ese contexto. Por ejemplo, los cristianos de Antioquía, Éfeso o Roma entre 60 y 100 d. C. no tendrían un conocimiento preciso de la prefectura de Pilato en Judea ni del lugar del pretorio en Jerusalén de treinta a setenta años antes. (Sólo sobre la cuestión tratada en §31D —cómo eran los procesos romanos— tendrían esos cristianos, por experiencia, un mejor conocimiento del que hoy es posible alcanzar a través de las fuentes escritas; pero poco sabrían experiencialmente acerca de los procesos *extra ordinem* en una pequeña provincia imperial como Judea.) Éste es un punto que deberemos tener presente cuando hayamos de juzgar cómo debieron de entender ellos los relatos evangélicos del proceso romano.

Voy a dedicar el ANÁLISIS de esta sección a considerar en sus líneas generales el proceso romano de cada evangelio, porque la estructura de conjunto contribuye a dar sentido a cada segmento. Pero aquí, en el COMENTARIO, quiero empezar estudiando brevemente los varios enfoques por los que se han regido las investigaciones sobre el proceso. (Para una lista de las subsecciones, cf. p. 17, *supra*.)

### Los diferentes enfoques del proceso ante Pilato

*Historicidad.* Muchos estudiosos han dejado que orienten su perspectiva cuestiones de historia mezcladas con consideraciones lógicas. La ma-

yor parte de las veces es al relato marcano, por tratarse del más breve y básico, al que dirigen sus preguntas, y con sorprendente frecuencia éstas los llevan a conclusiones escépticas. ¿Habría interrogado personalmente un prefecto como Pilato a un judío galileo de posición social poco relevante acusado de un grave delito? En caso afirmativo, ¿se habría centrado el proceso en una simple cuestión ("el rey de los judíos"), sin una minuciosa investigación romana sobre la persona del acusado, dándose por satisfecho Pilato con el silencio de Jesús? De hecho, ¿por qué la cuestión de "el rey de los judíos" surgió siquiera en el proceso romano, cuando no hay indicio de que tal título fuera jamás aplicado a Jesús durante su ministerio, como tampoco de que él mismo se lo hubiera atribuido antes del proceso romano? (Mt 2,2, con su empleo de tal título para el niño Jesús, representa la única excepción; pero no son muchos los especialistas que recurrirían a ese pasaje en una discusión histórica.) Y dejando a un lado este asunto específico, ¿cómo podía saber Pilato nada concerniente a Jesús, si las autoridades judías no le habían pasado ninguna información sobre él? (En esto, Lucas [23,2] es la excepción entre los evangelios; pero, como veremos, esa enumeración de varias acusaciones es casi con seguridad un intento lucano de solucionar este problema.) ¿Por qué no hay una clara relación entre el asunto abordado por Pilato y las cuestiones tocadas en el recién concluido proceso del sanedrín (sinópticos: la destrucción del santuario y Jesús como el Mesías, el Hijo del Bendito/Dios) y en el interrogatorio de Anás (Juan: sobre sus discípulos y su enseñanza)?<sup>1</sup>

A mi juicio, muchas de estas preguntas son inadecuadas, estando referidas a un tipo de relato que, como he reiterado, no es un acta del proceso ni una noticia resumida procedente de un testigo directo. Como quedará claro, entiendo que hay un núcleo histórico en el proceso romano: Pilato sentenció a Jesús a morir en la cruz, acusándolo de ser "el rey de los judíos". Pero los evangelistas estaban interesados en dramatizar ese núcleo y utilizarlo para dar a conocer quién era Jesús, no en contar a sus lectores cómo obtuvo Pilato su información, por qué la expresó como lo hizo o con qué trámites legales llevó a cabo el proceso. En su brevedad, el relato que ofrece Marcos del enjuiciamiento de Jesús por los romanos no difiere mucho del relato de Josefo sobre el modo en que trataron los romanos a Jesús hijo de Ananías treinta años después (*Guerra* 6.5.3; §303-5). Uno y otro Jesús fueron entregados al gobernador romano por las autoridades judías de Jerusalén, a quienes preocupaban las implicaciones religiosas de su

<sup>1</sup> Podríamos señalar otras preguntas históricas, p. ej., sobre Barrabás y la costumbre de poner en libertad un preso con ocasión de la fiesta; pero las cuestiones apuntadas son suficientes por el momento para ilustrar sobre el enfoque.

conducta (en el caso de Jesús hijo de Ananías, la posibilidad de que sus voces tuvieran un origen sobrenatural o incluso demoníaco); unas implicaciones, sin embargo, no reflejadas en el interrogatorio romano, del que se encarga personalmente el gobernador. En ninguno de ambos casos hay mención de que los dirigentes judíos hubiesen informado al gobernador de los cargos contra el hombre que ellos le habían entregado. Tanto Jesús de Nazaret como Jesús hijo de Ananías fueron interrogados por el gobernador sobre una cuestión central (Bar Ananías, acerca de por qué había gritado “¡Ay de Jerusalén!”) y también ambos se negaron a responder, pese a ser azotados. Ese silencio no obsta para que el gobernador llegue a una decisión con respecto a ellos (Bar Ananías es dejado en libertad, por loco). La historicidad del relato de Josefo podría ser cuestionada con la mayor parte de las mismas preguntas de lógica y verosimilitud formuladas contra los relatos evangélicos del proceso romano. No sé de nadie, sin embargo, que lo haya hecho. Aceptando su historicidad esencial, la mayor parte de los especialistas reconocen que un relato como el de Josefo no permite una reconstrucción detallada del procedimiento legal.

*Crítica de fuentes.* Otros creen descubrir etapas en el desarrollo del relato marcano porque, tal como ahora está, lo encuentran ilógico. Formulando algunas de las mismas preguntas que he enumerado al tratar sobre la historicidad del relato, Braumann, Bultmann y Wendling de diversas maneras dan prioridad no a Mc 15,2 (pregunta sobre “el rey de los judíos”) sino a Mc 15,3: “Y los jefes de los sacerdotes lo acusaban de muchas cosas”. Este versículo es considerado la tradición más antigua, y a veces es colocado antes de Mc 15,2, con lo cual la pregunta “¿Eres tú el rey de los judíos?” pasa a ser una especificación de él.<sup>2</sup> Gnilka (“Verhandlungen”, 10) cree que el proceso consistía originalmente sólo en las acusaciones de los adversarios, por un lado, y el silencio mayestático de Jesús por otro. Luego, en una segunda etapa se añadió la pregunta sobre “el rey de los judíos”. Ésta adquirió mayor importancia al ser desarrollada con el episodio de Barrabás, y finalmente fue colocada en primer lugar dentro del relato, aunque desde una perspectiva lógica debía figurar primero la acusación más general de 15,3.

Anteriormente he manifestado poca confianza en tal reconstrucción de la fuente porque en otros intentos se ha llegado a resultados totalmente distintos (véase APÉNDICE IX). En un rechazo de este enfoque del pro-

<sup>2</sup> Esta solución está relacionada con la tesis de Wendling y Braumann (rechazada en pp. 663-64, *supra*) de que Mc 15,3-5 es la tradición más antigua, a partir de la cual se formó el relato del proceso en el sanedrín.

ceso romano en particular, Dahl (*Crucified*, 23) subraya que, de ser cierta esta teoría, la inscripción de la cruz, “el rey de los judíos” (que expresa el cargo del que Jesús fue hallado culpable por los romanos), tendría que haber sido introducida secundariamente. También secundarios tendrían que ser los versículos de una serie que se extiende a lo largo de varios episodios, puesto que el tema de la realeza de Jesús es lo que les da cohesión (Mc 15,9.12.16-20a.32). Por el contrario, Dahl opina que “el rey de los judíos” es un motivo muy antiguo; tan antiguo que ha sido espiritualizado en Juan e incluso atenuado parcialmente en Mateo (compárese Mt 27,17 con Mc 15,9; y Mt 27,22 con Mc 15,12). A lo largo de la presente obra he venido expresando mi idea de que no es convincente la tesis de la dependencia de Juan con respecto a Marcos. Si no hay tal dependencia, entonces el motivo “el rey de los judíos”, compartido por ambos, tiene que ser anterior a los evangelios. De hecho, a mi juicio, uno de los argumentos más concluyentes sobre la antigüedad de tal motivo es que los cuatro evangelios coinciden exactamente en el griego de la pregunta de Pilato, *Sy ei ho Basileus tôn Ioudaiôn* (“¿Eres tú el rey de los judíos?”), y de la respuesta de Jesús, *Sy legeis* (“Tú [lo] dices”). Este fenómeno es casi único en el RP, y encuentro muy poco creíble la explicación de que la pregunta y la respuesta fueron incorporadas tarde al RP marcano pero, con tanta fuerza, que todos los otros evangelistas las adoptaron palabra por palabra. Lo más seguro, sin embargo, es que formaran parte de la tradición hasta tal punto que tuvieron que ser conservadas incluso por un evangelista como Juan, quien las separó (18,33 y 18,37b) mediante una interpretación ampliada.

*Significado aparente de los relatos.* La observación precedente me mueve a aplicar un nuevo enfoque al proceso romano, basado no en especulación sobre elementos históricos (aunque acepto su presencia) ni en fuentes (aunque creo que Marcos y Juan se sirvieron de tradiciones pre-evangélicas). Este enfoque, consonante con mi estudio de los dos anteriores “actos” de la pasión, se centra en el significado transmitido por los relatos tal como los conocemos, que resulta de preguntarnos de qué modo entendían los lectores/oyentes de los evangelios aquello que les narraban los evangelistas. Antes de entrar en consideraciones acerca de ese significado, quiero ilustrar sobre la diferencia de este nuevo enfoque volviendo al último asunto apuntado en el primer párrafo relativo a la *historicidad (supra)*. ¿Por qué no hay una clara relación entre las cuestiones del proceso/interrogatorio judío recién concluido y la pregunta básica “¿Eres tú el rey de los judíos?”, que formula inicialmente Pilato en el proceso romano? La gama de especulación en que incurren quienes buscan una lógica desde el punto de vista de la historicidad o de las fuentes incluye:

a) Pilato conocía en detalle las acusaciones de tipo religioso que se habían hecho contra Jesús en el sanedrín y...

- simplemente estaba reformulando o aceptando una reformulación judía (Mesías = rey), o
- las consideraba fuera de lugar o legalmente no válidas en un proceso romano, o
- buscaba su propio modo de encarar una nueva situación, puesto que hasta entonces ningún prefecto romano de Judea había tenido que ocuparse judicialmente de una figura religiosa que no era el cabecilla de un grupo armado, o
- sabía también que estaban basadas en testimonios falsos o distorsionados y necesitaba una acusación válida para juzgar a Jesús.

b) Pilato nunca se molestó en conocer qué había pasado en el proceso judío

- porque lo consideraba ilegal o nulo, o
- porque prefería servirse de lo que él mismo había oído o pudiera averiguar sobre Jesús.

c) Pilato había sido engañado o no informado bien por las autoridades judías sobre lo que había pasado en el sanedrín.

En parte, la visión que se tenga de estas posibilidades está determinada por la idea previa de si Pilato celebró un juicio legal o una pantomima; si estaba convencido de la inocencia de Jesús o pensaba que había una acusación razonablemente sólida contra él; si la conducta de Pilato era conforme a las normas jurídicas resumidas en el Digesto justiniano (como opinan, p. ej., Goldin, Innes y Powell), y si (aparte la legalidad o ilegalidad de las actuaciones judiciales) juzgó con justicia o cedió a presiones. Demasiadas de estas cuestiones son imposibles de dilucidar.

Basándome en los relatos del proceso romano tal como los conocemos, voy a conjeturar de qué modo los lectores oyentes de los evangelios pudieron haber entendido ese proceso. Puesto que Pilato era el gobernador romano, nada les sugeriría que fuera ilegal su sometimiento de Jesús a proceso, aun cuando todos los evangelistas crean la impresión de que la condena de Jesús fue resultado de la presión pública ejercida sobre el prefecto y contra su parecer. Aunque Marcos, Mateo y Juan no dicen cómo obtuvieron su información, la presencia de sacerdotes judíos (y de los miembros del sanedrín en los sinópticos) sugeriría a los lectores que ellos habían informado a Pilato sobre Jesús al entregárselo para que lo juzgase y condenase. (En tal caso, Lucas se habría limitado a explicitar lo que era ya implícito.) El hecho de que en todos los evangelios Pilato inicie su interrogatorio siempre con la pregunta “¿Eres tú el rey de los judíos?” indica probablemente dos cosas. Primera: que las autoridades judías quizá no se

mostraron sinceras con Pilato, ocultándole aquello de lo que realmente culpaban a Jesús y que expresaron en el interrogatorio al que lo sometieron. (Juan habría dramatizado tal actitud con su presentación de “los judíos”: poco dispuestos al principio a exponer a Pilato lo que había en el fondo [18,30], para acabar reconociendo que la verdadera cuestión era que Jesús se hacía Hijo de Dios [19,7].) Segunda y más importante: esa pregunta de Pilato daría a los lectores oyentes la impresión de que se introducía el asunto que realmente preocupaba a los romanos. Las cuestiones de interés para las autoridades judías en el proceso/interrogatorio inmediatamente precedente eran de claro carácter religioso, mientras que la pregunta de Pilato tiene un tono claramente político<sup>3</sup>. La reservada respuesta de Jesús, “Tú [lo] dices”, alertaría a los lectores de que esa politización no era un entendimiento preciso de su realeza. (Juan recurre una vez más a la dramatización para hacer esto explícito [18,36-37].) Tras este enfoque basado en lo que los lectores oyentes de los evangelios posiblemente sacaban en conclusión de los relatos, tendría que haber quedado claro que buena parte de la especulación antes enumerada no es pertinente *como significado de los pasajes evangélicos*.

Es momento, pues, de pasar a comentar la primera parte del proceso romano. Empezaremos por prestar atención a un esquema común a todos los evangelios y luego estudiaremos por separado cada relato.

## Un esquema común en la reacción de Jesús a las preguntas

Común a los cuatro relatos evangélicos del proceso es el esquema pregunta-más-respuesta/pregunta-más-silencio en el interrogatorio a que es sometido Jesús. Primero, Pilato le pregunta: “¿Eres tú el rey de los judíos?”, y Jesús responde: “Tú [lo] dices” (en Juan, cf. 18,33.37). Ya he llamado la atención sobre el notable hecho de que el griego de la pregunta y la respuesta sea igual en los cuatro evangelios. Luego, cuando Pilato continúa con el interrogatorio, Jesús no responde nada. Esta pauta es uno de los elementos más fijos del RP. En Marcos/Mateo, la pregunta-más-respuesta y la pregunta-más-silencio se encuentran en la primera parte del proceso y constituyen todo el interrogatorio directo de Jesús por Pilato. En Lucas y Juan, el primer par se encuentra precedido de material que mejo-

<sup>3</sup> Históricamente, la situación habría sido bastante más complicada, puesto que la destrucción del santuario y la afirmación de ser el Mesías tenían implicaciones políticas. Seguramente, sin embargo, los lectores de los evangelios no las reconocerían a través de lo referido por los evangelistas. Compárese esto con Jn 11,48.

ra la inteligibilidad de lo que sigue, y el segundo es trasladado a partes posteriores del proceso<sup>4</sup>. Después de estudiar las dos preguntas y las respectivas reacciones a ellas en Marcos/Mateo, examinaremos el significado del primero y más importante de estos pares.

Para apreciar este esquema en Marcos/Mateo hay que prestar atención a la similitud del interrogatorio por el sumo sacerdote en el sanedrín de Mc 14,60-62 y el interrogatorio por Pilato en el proceso romano. En 14,60-62, el sumo sacerdote comienza el interrogatorio señalando lo que es atestiguado en contra de Jesús, pero Jesús no dice nada. Luego, el sumo sacerdote formula una pregunta específica sobre la *identidad* de Jesús: “¿Eres tú el Mesías [*Sy ei ho Christos*], el Hijo del Bendito?”, y Jesús responde aunque introduciendo una reserva (cf. también 26,62-64). En Mc 15,2-5, el contenido es similar, pero el orden aparece invertido. Pilato formula primero la pregunta específica sobre la *identidad* de Jesús: “¿Eres tú el rey [*Sy ei ho Basileus*] de los judíos?”, y Jesús responde aunque con reserva. Luego Pilato le dirige una pregunta general relacionada con aquello de que lo acusan, pero Jesús no responde nada. Obviamente, no estamos ante extractos de actas judiciales ni de información directa del proceso. Estamos ante tradición cristiana relativa a la cuestión básica de la identidad de Jesús, enunciada, respectivamente, entre Jesús y las autoridades judías y Jesús y el gobernador romano. Tal cuestión ha recibido en cada caso la forma de una pregunta y se ha convertido en el centro de una escena procesal. El segundo par, relativo a las muchas acusaciones contra Jesús y al silencio de él, tiene el efecto de despachar como irrelevantes esas cuestiones (además de la correspondiente pregunta sobre la mesianidad o la realeza de Jesús). En cuanto a la limitada respuesta de Jesús a la pregunta principal, tiene como fin insinuar que los cristianos ven aspectos verdaderos y falsos al identificar a Jesús como el Mesías y como el rey de los judíos. Ambos títulos tienen su verdad, pero deben ser entendidos matizadamente cuando son aplicados a Jesús. La matización es más compleja tratándose del primer título y, como veremos, varía en los distintos evangelios, precisamente porque la identidad de Jesús como Mesías era una cuestión religiosa que venía siendo debatida entre los judíos que creían en él y los que no (debate que alcanzó una mayor crudeza cuando se interpretó “Mesías” desde la perspectiva de la filiación divina de Jesús). Evidentemente, la cuestión más política del sentido en que Jesús era el rey de los judíos no suscitó un debate tan vivo, puesto que todos los evangelios conservan un “tú [lo] dices” como respuesta matizada, con la excepción de Juan, que opta por comentar sobre el sentido de “rey/reino”.

<sup>4</sup> Lucas reserva el silencio para 23,9, en el interrogatorio por Herodes, y Juan lo difiere hasta 19,9.

Al evaluar la lógica del relato del proceso marciano debemos tener en cuenta esta interpretación de la escena como una dramatización kerigmática de fórmulas conservadas en la tradición. Desde tal perspectiva es irrelevante la cuestión de cómo supo Pilato lo que tenía que preguntar. Se podría decir, visto el relato como una simple narración consecutiva, que Marcos y Mateo ofrecen una abreviación en la que han omitido lo obvio, es decir, que las autoridades judías facilitaron a Pilato información sobre Jesús<sup>5</sup>. Partiendo de la composición, sin embargo, otra respuesta es la clave: en la tradición cristiana se había conservado la acusación de los romanos contra Jesús como consistente en haber dicho él ser “el rey de los judíos”, y por eso fue puesta en labios de Pilato. Como vimos, Dahl (*Crucified*, 10-36) opina que pasó a la tradición de la inscripción específica del delito fijada en la cruz, que en Mc 15,26 y par. contiene un elemento común: “el rey de los judíos”. Esta expresión bien podría ser histórica. Trabajando con la hipótesis de la historicidad básica del relato, Taylor (*Mark*, 579) cree que los jefes de los sacerdotes pudieron informar a Pilato de que Jesús decía ser “el rey de Israel”, palabras puestas en labios de ellos en Mc 15,32; Mt 27,42 y que en *EvPe* 3,7; 4,11 pasan a ser el título de Jesús en su condena/escarnio y en la cruz. Pero, en la teoría sobre composición recién mencionada, “el rey de los judíos” es la reminiscencia principal de la acusación política de los romanos (cf. también Mc 15,12.18) y “el rey de Israel” una interpretación secundaria de carácter religioso, título este último que a los judíos podía servir de burla aplicado a Jesús, pero que los cristianos de toda índole podían aceptar porque se veían a sí mismos como el nuevo Israel.

El título “el rey de los judíos” tiene una historia interesante. Los comentaristas del NT señalan que generalmente es puesto en labios de no-judíos (Jn 19,21 no constituye realmente una excepción). Esto refuerza la primera impresión de que podría ser el modo en que un romano entendía a Jesús, y el empleo del título en época anterior, según lo que sabemos por Josefo, revela por qué el prefecto podía considerar amenazador su uso. Los sumos sacerdotes asmoneos, descendientes tanto por la sangre como por la herencia política de los jefes de la rebelión macabea, instauraron en Palestina un Estado judío independiente y empezaron a llamarse reyes; ellos fueron los primeros de que se tiene noticia que usaron el título “el rey de los judíos”. Josefo (*Ant.* 14.3.1; §36, citando un pasaje de Estrabón no llegado hasta nosotros) refiere que en el templo de Júpiter Capitolino, en

<sup>5</sup> Ello podría estar indicado implícitamente en Mc 15,12 (“este al que [*vosotros*] llamáis ‘el rey de los judíos’”), como lo está explícitamente en la dramatización de Lucas, donde las autoridades ofrecen a Pilato información sobre Jesús.



Roma, fue instalada una parra dorada que llevaba la inscripción “De Alejandro, el rey de los judíos”. Herodes el Grande era llamado “el rey de los judíos” tanto proféticamente, siendo niño (*Ant.* 15.10.5; §373), como más tarde, cuando ya reinaba (16.10.2; §311); y Mt 2,1-18 lo muestra mortalmente celoso al aplicar los magos tal título al niño Jesús. Por tanto, en la Palestina del siglo I, la acusación de que Jesús decía ser el rey de los judíos podía hacer pensar a los romanos que él intentaba restablecer en Judea y Jerusalén una monarquía como la de los Asmoneos (como Alejandro Janeo) o la de Herodes el Grande<sup>6</sup>.

¿Y qué decir respecto a la objeción anteriormente mencionada de que Jesús nunca dijo ser rey durante su ministerio, por lo cual, incluso desde el punto de vista argumental, Marcos no es creíble al presentarlo como acusado de arrogarse tal título? Los lectores marcanos saben, sin embargo, que Jesús ha hablado muy frecuentemente del reino de Dios, al parecer con la implicación de que él desempeñaría un papel especial en ese reino. Dos de los miembros más prominentes de los Doce, Santiago y Juan, a los que Jesús designó para que estuvieran con él (3,14), lo dieron a entender cuando pidieron sentarse a su derecha y a su izquierda en su gloria (Mc 10,37). Luego, en 11,10, las multitudes lo aclamaron relacionándolo con la venida del reino *de David*, una salutación que reconoce implícitamente a Jesús la condición de rey. Los magos de Mt 2,1-2 llegan en busca del niño recién nacido que es “el rey de los judíos”. Luego, en 13,37-42, la comunidad plantada en este mundo por el Hijo del hombre es llamada “su reino”, un reino distinto del reino del Padre. Y aún más adelante, en 21,5, se conecta la entrada de Jesús en Jerusalén con la profecía de Zac 9,9: “Mira que tu rey viene a ti... montado en un asno”. Por último, en 25,34, Jesús ve al Hijo del hombre (i. e., a sí mismo) sentado como rey para juzgar a los situados a su derecha y a su izquierda. No representa, pues, una discordancia con la línea narrativa seguida por Marcos y Mateo que los enemigos de Jesús tergiversen esas declaraciones y sucesos para acusarlo de haber dicho ser rey.

La falta de conexión verbal entre los cargos presentados contra Jesús en el proceso judío y la acusación implícita en la pregunta de Pilato puede dar la impresión de que las autoridades del sanedrín han engañado al prefecto. Pero la incoherencia no es tan grande que haga inverosímil el relato; en cierto modo, “el Mesías” y “el rey de los judíos” pueden ser considerados como facetas distintas de un mismo tema. Es cierto que Marcos

<sup>6</sup> Algunos encuentran un paralelo en la reacción militar romana contra aspirantes a reyes como Simón y Atrongo (Josefo, *Ant.* 17.10.6-7; §273-84); pero la similitud es sólo relativa, puesto que esos hombres cometían acciones violentas y encabezaban grupos armados.

nunca explica a sus lectores que “Mesías” (*Christos*), en su aplicación radical a Jesús, significa el rey *ungido* de la casa de David; pero tal información seguramente formaba parte de los conocimientos elementales de los cristianos, puesto que su mismo nombre implicaba confesar a Jesús como el Mesías (Cristo). La suposición de que los lectores identificaban al Mesías con el rey davídico cobra fuerza en Mc 15,32, que presenta “el Mesías” y “el rey de Israel” en aposición, sin explicación alguna. Los lectores de Mateo relacionarían aún más fácilmente la pregunta sobre el Mesías del proceso judío con la pregunta sobre el rey de los judíos del proceso romano, porque en el relato de la infancia, después de ser descrito Jesús cuatro veces como “el Mesías” (1,1.16.17.18: *Christos*), se habla en 2,2 del nacimiento del “rey de los judíos”.

### El relato marcano del interrogatorio (Mc 15,2-5)

Tras estas observaciones generales sobre la dramatización de la tradición cristiana básica de la acusación romana, procedamos a examinar la escena de Marcos versículo por versículo. En §28 consideramos Mc 15,1 como un versículo de transición que ponía fin al proceso del sanedrín y describía la entrega de Jesús a la jurisdicción romana: “Los jefes de los sacerdotes con los ancianos y los escribas y todo el sanedrín, habiendo atado a Jesús, se lo llevaron y lo entregaron a Pilato”. Unidos mediante partículas *kai* (“y”) seguidas de partículas *de* (“pero”), los versículos 15,2-5 refieren el breve interrogatorio a que somete Pilato al preso que le han traído los jefes de los sacerdotes.

En el v. 2, “interrogar” es *eperōtan*<sup>7</sup>. Aunque teóricamente esta forma compuesta con la preposición *epi* podría ser más intensiva que la simple *erōtan* (empleada por Lucas en 23,3, con la compuesta reservada para 23,6), en griego koiné ambas formas son prácticamente intercambiables. La pregunta “¿Eres tú el rey de los judíos?” emplea un pronombre personal pero no necesariamente de un modo enfático (“¿Eres tú...?”). E. Norden (*Agnostos Theos* [Leipzig: Teubner, 1913; reimpresión 1956] 194-200) la relaciona con una fórmula de revelación como “Tú eres mi Hijo” (Mc 1,11; cf. 3,11); pero la respuesta que da aquí Jesús sugiere que estamos ante una evaluación humana que requiere matización, a diferencia de la evaluación divina como Hijo que puede ser entendida tal cual. Similarmente, no estoy de acuerdo con las interpretaciones ofrecidas por Nicklin

<sup>7</sup> El verbo se encuentra 25 veces en Marcos, frente a 8 en Mateo, 17 en Lucas y 2 en Juan.

("Thou"), quien cree percibir una pregunta sarcástica: "¿Tú eres el rey de los judíos?!" y una pregunta como respuesta: "¿Eres tú quien dice eso?" Estas interpretaciones se hallan más cerca del desarrollo joánico de la tradición básica; el relato de Marcos está singularmente libre de esa coloración psicológica.

Con un buen sentido de la narración, Marcos emplea el presente histórico al introducir la respuesta de Jesús, aunque sea con un torpe "él le dice: 'Tú [lo] dices'" (*legei... sy legeis*, que Mateo y Lucas "mejoran" utilizando el pretérito [*ephē*]). En cuanto a *sy legeis*, ya examinamos este tipo de respuesta (pp. 590-96, *supra*) y sus variantes en referencia a Mt 26,64: "Tú lo has dicho" (*sy eipas*) y Lc 22,70: "Vosotros decís que yo soy" (*hymeis legete*). La connotación es que lo que ha sido expresado con una pregunta es verdad<sup>8</sup>, pero el que ha hablado debe hacerse responsable de sus palabras (en este caso, de cualquier interpretación política que vea en Jesús la intención de acabar con la administración romana de Judea). Los lectores sabían que Jesús no estaba corroborando esa desvirtuación de sus palabras, aunque era rey<sup>9</sup>. En un pasaje anterior de Marcos, Jesús había sido mucho menos ambiguo al responder "Yo soy [*egō eimi*]" a la pregunta de si era *el Mesías*, el Hijo del Bendito (14,62; compárese con Mt 26,64: "Tú lo has dicho"). Los lectores de Marcos tenían que reconocer que Jesús era más el Mesías que el rey de los judíos. En cualquier caso, Pilato no insiste en preguntar a Jesús acerca de este título.

En el versículo siguiente, los jefes de los sacerdotes aprovechan la ambigüedad de la respuesta de Jesús a Pilato para insistir en sus acusaciones. Saben que, no rechazando el título, Jesús queda implícitamente abierto a una posibilidad que puede parecer amenazadora a los romanos. La escena marcana evoca la descripción veterotestamentaria del justo doliente rodeado por enemigos que hablan con lengua embustera y acorralado con palabras de odio (Sal 109, 2-3). Mencionando solamente a los jefes de los sacerdotes, Marcos los convierte en el elemento insistente, irritante del proceso<sup>10</sup>. Aunque en Mc 15,3 el griego *polla* puede ser entendido como

<sup>8</sup> Como se colige por 15,12, Pilato no entendió la respuesta como una negación (pese a la opinión de Pesch, *Markus* II, 458).

<sup>9</sup> Más adelante veremos cómo Juan expresa la distinción adecuada. No hay que novelar el matiz, como hace Blinzler (*Trial*, 190-91) cuando afirma que Pilato entendió la reserva de Jesús y por esa razón no lo declaró culpable inmediatamente. Al juicio de no-culpabilidad llega Pilato por la transparente inocencia de Jesús, no por la ambigüedad de su respuesta.

<sup>10</sup> Todos los otros evangelios amplían el elenco de acusadores: Mt 27,12 añade los "ancianos"; Lc 23,1-2 tiene "toda la multitud de ellos" formulando las acusaciones; Jn 18,31.35 asigna ese papel a "los judíos" y a "tu nación y los jefes de los sacerdotes".

un adverbio ("lo acusaban *mucho*"), es preferible la traducción literal "de muchas cosas", porque Pilato parece haberlo entendido así, a juzgar por 15,4<sup>11</sup>. La teoría (ya rechazada; cf. *supra*) según la cual habría que colocar 15,3 antes de 15,2 y hacer de "el rey de los judíos" una de las "muchas cosas" no responde a la intención de Marcos. Sólo hay una cuestión verdaderamente importante, la de si Jesús dice ser rey o no, y en torno a ella gira todo el proceso; todas las demás son secundarias y no vienen al caso, razón por la cual Jesús no responde a ellas nada (15,4). Con una indiferencia similar, Jesús tampoco respondió nada en 14,61, cuando el sumo sacerdote le hizo notar las muchas cosas que los *falsos* testigos decían contra él<sup>12</sup>.

La reacción de Pilato es narrada en 15,4-5, donde presta oídos sordos a las protestas de los jefes de los sacerdotes y vuelve a dirigirse a Jesús. En esa descripción hay rasgos concordantes con el estilo marciano (lo cual prueba que Marcos reelaboró al menos la tradición): *palin*, "de nuevo"; *ide*, "mira" (nueve veces en Marcos [cuatro en Mateo], siempre en una frase dirigida a alguien) y dos negaciones dobles ("¿No respondes nada?" y "No respondió nada más"). En 15,4, el verbo "interrogar" está en imperfecto (cf. aoristo en 15,2), en coherencia con las continuas acusaciones de los jefes de los sacerdotes en 5,3. La traducción conativa ("trató de interrogarlo"; véase *BDF* 326) indica el obstinado mutismo de Jesús. Al señalarle Pilato el peligro de guardar silencio frente a tantas acusaciones, el prefecto da una impresión de equidad, en contraste con el simple apremio de que hizo objeto a Jesús el sumo sacerdote (14,60) después de maniobrar contra él mediante falsos testigos. En concordancia con su actitud inicua, el sumo sacerdote no expresó asombro por el silencio de Jesús, como hace el prefecto. Claramente, Marcos presenta un gobernador totalmente ajeno a la maquinación judía contra Jesús, pese a modernas reconstrucciones en ese sentido<sup>13</sup>.

Legalmente, ¿cuál era el valor del silencio de Jesús? Algunos estudiosos opinan que la falta de respuesta permitía a Pilato un juicio de culpabi-

<sup>11</sup> Lc 23,2 enumera esas "muchas cosas".

<sup>12</sup> Aunque ese silencio significa ante todo rechazo de las acusaciones, puede haber en él ecos del AT, como ya hemos visto (p. 562). Conviene recordar además el paralelo existente en el relato de Josefo sobre cómo Jesús hijo de Ananías "no respondió nada" al procurador Albino (*Guerra* 6.5.3; §305).

<sup>13</sup> El asombro de Pilato podría reforzar la idea de que el silencio de Jesús es un eco del siervo doliente de Is 53,7, que no abría la boca. Ocho versículos antes de ese pasaje (52,14), muchas naciones están *asombradas* del siervo. Gnllka (*Markus* II, 300) ve en el asombro de Pilato en Mc 15,5 y 15,44 una reacción a la presencia de lo divino.

lidad, dando por supuesto que el silencio equivale a aquiescencia. Ese principio, *Qui tacet, consentire videtur* (“El que calla, parece consentir”<sup>14</sup>), lo hallamos enunciado varias veces durante la Reforma inglesa; por ejemplo, Tomás Moro se lo recuerda a sus acusadores, y Crammer a Gardiner. En la localización de su origen podemos remontarnos a finales del siglo XIII, con el papa Bonifacio VIII y su *Sextus Liber Decretalium* III, 444, e incluso al XII, con Tomás Becket, pero no —que sepamos— al derecho romano antiguo. Naturalmente, en la experiencia ordinaria, el apurado silencio de un acusado es con frecuencia indicio de culpa (Eurípides, *Ifigenia en Aulis* 1142: “El silencio mismo constituye tu asentimiento”). Pero en un proceso se necesitan más que impresiones, y el principio de “el que calla, otorga” no explica el asombro de Pilato: no se asombra de que Jesús se comporte como si fuera culpable, sino de que se mantenga distante pese a los cargos contra él. Además, el silencio de Jesús no sigue en Marcos a la acusación de haberse dicho “el rey de los judíos” (que reaparece en labios de Pilato), sino a las muchas otras de las que el prefecto no hace caso. Uno tiene la impresión de que Pilato se toma esas otras acusaciones más en serio que Jesús.

### El relato mateano del interrogatorio (Mt 27,11-14)

En comparación con las ampliaciones lucana y joánica del intercambio verbal básico entre Pilato y Jesús, las cuales examinaremos después, tienen escasa entidad las modificaciones efectuadas por Mateo en el texto de Marcos. La mayor parte son estilísticas o adaptaciones a la secuencia mateana. En 27,2, Mateo narró así el traslado de Jesús desde el sanedrín: “Y habiéndolo atado [los jefes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo], se lo llevaron y lo entregaron a Pilato, el gobernador”. Pero, seguidamente, Mateo interrumpió la secuencia con el relato sobre Judas. En él, los jefes de los sacerdotes y los ancianos oyeron a Jesús confesar que había derramado sangre inocente, y ese conocimiento hace más hipócritas sus acusaciones contra Jesús ante Pilato. Con vistas a reanudar la secuencia interrumpida en 27,2, Mt 27,11 añade un preámbulo al material tomado de Marcos: “Pero Jesús compareció ante el gobernador”, reintroduciendo a los protagonistas principales. El lenguaje de esta frase tiene ecos de Mc 13,9 (cf. Mt 10,17-18): “Os entregarán a los sanedrines... y compareceréis ante los gobernadores... por causa mía”. Los seguidores de Jesús ven vaticinado su futuro con lo que ocurre a su maestro. Tal paralelo puede ser una

<sup>14</sup> O, como dice el proverbio consagrado, “el que calla, otorga”. Se puede discutir la aplicabilidad de tal principio a los procesos penales.

de las razones por las que Mateo prefiera en 27,11 “el gobernador” (dos veces) a “Pilato” de Marcos. Además, el uso de “el gobernador” acentúa la atmósfera oficial, del mismo modo que “comparecer” acentúa la atmósfera procesal<sup>15</sup>.

Hasta el primer intercambio verbal entre Pilato y Jesús, Mateo recoge exactamente las palabras que Marcos ha puesto en labios de ambos interlocutores. Pero Mateo introduce la respuesta de Jesús más elegantemente que Marcos, dando nombre al sujeto y utilizando el pretérito (*Iēsous ephē*: “Jesús dijo”), en vez de emplear el pronombre y el presente histórico como Marcos (“él dijo”). Senior (*SPNM*, 95) señala que Mateo suele reservar *ephē* para declaraciones más solemnes. La frase “Tú [lo] dices” (*sy legeis*) se asemeja a “Tú [lo] has dicho” (*sy eipas*), que Jesús dirige a Judas en 26,25 y a Caifás en 26,64. Pero ellos le habían hablado con falsedad, y éste no parece ser el caso de Pilato. En el versículo siguiente (27,12: “Y aunque estaba siendo acusado por los jefes de los sacerdotes y ancianos, no respondió nada”), Mateo subordina verbos en favor de un estilo más elegante y añade “ancianos” en conformidad con 27,1. Más lógico que Mc 15,4, que obliga a deducir de modo indirecto (por la declaración de Pilato) que Jesús no ha respondido nada, Mateo lo expresa directamente. “Entonces”, de 27,13, es el habitual *tote* mateano. Parece como si con el “oyes” inicial de su segunda pregunta, Pilato deseara asegurarse de que el silencio de Jesús no proviene de un impedimento o de un malentendido. “Atestiguan contra” evita incurrir como Marcos (15,3-4) en la repetición del verbo “acusar”, y Mateo simplifica las reiterativas expresiones marcanas “muchas cosas” y “cuánto” prescindiendo de la primera. Empezando con “Y él no le respondió”, Mt 27,14 describe lo mismo que Mc 15,5; pero la traducción exacta de las palabras siguientes de Marcos, *pros oude hen rēma* (lit., “a nada una palabra”) presenta dificultad. Comoquiera que se traduzca esta intensificación de la negación<sup>16</sup>, el Jesús mateano se está negando a tomar en serio ni una sola de las acusaciones. El asombro de Pilato ante tal actitud se acentúa en Mateo.

<sup>15</sup> Cf. el uso de “comparecer” en Hch 24,20-21; 25,10; 26,6. La descripción mateana puede constituir también una alusión sutil a la desafiante dignidad de Jesús.

<sup>16</sup> *SPNM*, 232-34. El códice Bezae simplifica omitiendo *pros oude*, de lo que resulta “no le respondió palabra”. Si se prefiere luchar con *pros oude hen rēma*, una traducción puede ser “ni a una sola palabra”, donde *rēma* (“palabra”) = acusación contra Jesús; cf. Mt 18,16) está regida por *pros*. Otra traducción es “una palabra ni a una [de ellas]”, donde *rēma* es el complemento directo de “responder” (cf. Mt 15,23; 22,46), y “una” se refiere a una de las acusaciones. Cf. Ex 14,28: “No quedó de ellos ni uno”.

## Ampliación lucana del intercambio verbal básico (Lc 23,2-5)

*Observaciones generales.* En Lucas, el proceso de Jesús ante Pilato sigue de inmediato a un interrogatorio en el sanedrín, donde no se dictó sentencia explícita contra Jesús y, aparentemente, se llegó sólo a la decisión de llevar a Jesús ante Pilato (23,1). En realidad, como quedó dicho en §23 (pp. 633-34), por diversos pasajes de Lucas-Hechos da la impresión de que el tercer evangelista creía que hubo un proceso en el sanedrín y que las autoridades judías condenaron a muerte a Jesús. Y, probablemente, ésa era también la idea de sus lectores. Sin embargo, de los RP sinópticos, es en el lucano donde hay una transición más suave de las actuaciones del sanedrín al proceso formal romano.

Prestigiosos especialistas sostienen que la totalidad o la mayor parte del proceso romano (23,1-25) procede de otra fuente de la pasión: una mejor organizada que Mc 15 y quizá más histórica. Voy a presentar los distintos argumentos que apoyan esta posición, acompañando cada uno con una pregunta sobre su validez. Las estadísticas de vocabulario constituyen un argumento importante. Por ejemplo, Taylor (*Passion*, 86) hace ver que de las 373 palabras de Lc 23,1-25, sólo 52, o el 13,9 por ciento, aparecen en Marcos. Si en la comparación se prescinde de la escena de Herodes (Lc 23,6-15: una escena ausente de Marcos), el vocabulario común no pasa del 27,2 por ciento. De hecho, dieciséis palabras compartidas por Lucas y Marcos –casi una tercera parte del vocabulario común– están concentradas en Lc 23,3 (= Mc 15,2), un versículo que Lucas podría haber tomado de Marcos. (Pregunta: ¿Prueba la presencia de tanto vocabulario no marcano el empleo por Lucas de una fuente distinta de Marcos? ¿No podría ser que la ampliación lucana más allá de Marcos se hubiera efectuado reutilizando material procedente de otros pasajes de Lucas-Hechos?) Otro argumento ofrecido para apoyar la teoría de un RP prelucano independiente es la mayor inteligibilidad de Lc 23,2-5, donde, a diferencia de Marcos, se menciona una serie de acusaciones antes de que Pilato empiece su interrogatorio. (Pregunta: ¿Encontró Lucas esa inteligibilidad en una fuente distinta, o reorganizó Marcos como parte de su declarado intento de introducir en el evangelio un mayor orden [1,3]? Además, ¿se debió en parte esa recomposición al intento de hacer que el proceso romano de Jesús se ajustara más al estilo de los procesos romanos de Pablo en Hechos?) Tyson (“Lucan”) y otros piensan que, en la fuente prelucana, Herodes era el magistrado principal y declaró culpable a Jesús (cf. *EvPe* 2,5c). Según esta teoría, Lucas modificó lo que había tomado de la fuente sobre Herodes, combinándolo con material marcano que hacía de Pilato el magistrado. (Pregunta: Si Lucas es nuestro principal acceso al material de la fuente re-

lativo a Herodes, ¿es prudente prescindir de lo que realmente nos dice sobre Herodes [que se hallaba casualmente en Jerusalén, y sólo por iniciativa de Pilato fue consultado], en favor de un distinto relato reconstruido de una fuente hipotética? En §33, *infra*, explicaré mi opinión de que Herodes realizó una *anakrisis*, o investigación preliminar, tras la cual, acompañado del correspondiente informe, devolvió el detenido al gobernador.) Entre quienes atribuyen Lc 23,2-5 (ó 23,2.4-5) a una fuente especial figuran Ernst, Grundmann, Marshall, Rengstorff y Taylor.

Como sugieren mis preguntas parentéticas del párrafo precedente, veo Lc 23,2-5 como una ampliación lucana de Mc 15,2-5. Coincido, pues, con Creed, Dibelius, Fitzmyer, Klostermann y Schneider. Pero debemos verificar esta tesis versículo por versículo.

*Lc 23,2-5 en detalle.* Aunque examinamos Lc 23,1 en §28 por su referencia al cierre de la sesión del sanedrín y al envío de Jesús a Pilato, este versículo de transición está íntimamente relacionado con el proceso subsiguiente. Por ejemplo, “toda la multitud de ellos”, que es el sujeto de 23,1, pasa a ser el antecedente de “ellos”, los que empiezan a acusar (*katēgorein*) a Jesús en 23,2. Aunque la palabra “multitud” debería hacer referencia al grupo detallado en 22,66 (“la asamblea de los ancianos del pueblo, jefes de los sacerdotes y escribas”), 23,4 muestra que Lucas supone junto a Pilato a “los jefes de los sacerdotes y a las multitudes”. Pero, tanto en ese texto como en las otras dos especificaciones de los presentes (23,10.13), los jefes de los sacerdotes son el común denominador. Así pues “toda la multitud” que empezó a acusar a Jesús no es muy diferente de los mencionados en Mc 15,3: “Y los jefes de los sacerdotes lo acusaban de muchas cosas”. Marcos no entra en detalles sobre las “muchas cosas”, justo lo contrario de lo que hace Lc 23,2.

Un factor principal en la versión lucana del proceso romano de Jesús son las conexiones con los procesos de Pablo narrados en Hechos. Por ejemplo, en Hch 17,6-7, los judíos de Tesalónica acusan a Pablo y Silas de *revolucionar* todo el mundo, obrar contra los decretos del *césar* y afirmar que hay otro *rey*, Jesús. Las palabras en cursiva llaman la atención sobre la gran semejanza de esos cargos con los presentados contra Jesús en Lc 23,2. En mayor escala, Radl (*Paulus*, 211-20) señala una serie de paralelos con la pasión en el proceso de Pablo ante los procuradores de Palestina Félix y Festo (Hch 24-25), celebrado ca. 58 d. C. En Hch 24,1-2, el sumo sacerdote Ananías llega con algunos ancianos a acusar (*katēgorein*) a Pablo. Su portavoz dice: “Hemos encontrado a este hombre... que promueve alborotos entre todos los judíos por todo el mundo... Interrogándolo podrás entrar en conocimiento por ti mismo de todas las cosas de que lo acusamos” (Hch 24,5.8). Es posible que Lucas dispusiera de una fuente para el proceso de Pablo; ciertamente tenía co-

nocimiento popular de cómo eran los procesos celebrados ante los gobernadores y al referir los de Jesús y Pablo empleó ese conocimiento. La idea básica de que los mismos compatriotas de Jesús lo “delataron” a los romanos debió de parecer muy verosímil, a juzgar por Plinio, *Epístolas* 10.97.2.

Una vez visto qué llevó a Lucas a introducir la enumeración de cargos en 23,2, pasemos a estudiar esos cargos en detalle<sup>17</sup>. La traducción de la RSV da la impresión de que son tres las imputaciones contra Jesús, y ésta puede ser la interpretación más frecuente<sup>18</sup>. Sin embargo, como opinan entre otros Büchele, Fitzmyer, Grundmann y Schneider, el texto griego favorece la estructura de una acusación general (haberlo encontrado “extraviando [*diastrephein*] a nuestra nación [*ethnos*]”) subdividida en dos ejemplos (oponerse al pago de tributos al César y decir que es el Mesías rey). Con palabras ligeramente distintas se repite la primera acusación (extraviar) en 23,5.14, lo cual sugiere que es la principal. Puesto que se trata de una acusación política, Lucas está haciendo ver que los que acusan a Jesús han abandonado casi por completo las cuestiones claramente religiosas del interrogatorio en el sanedrín. Como el demostrativo griego *touton*, “éste”, es empleado despectivamente en la acusación principal (BDF 290<sup>6</sup>; también en Jn 18,30), cabe la duda de si el significado primario de *diastrephein* es aquí “pervertir” (BAG) o “extraviar” (Liddell/Scott, *Dictionary*). El sentido etimológico (“desviar”) y el contexto lucano favorecen el segundo significado. Extraviar al pueblo es una acusación que los tiranos dirigen contra sus oponentes. Por ejemplo, el faraón acusa a Moisés y Aarón de extraviar al pueblo en el sentido de apartarlo de su trabajo (Ex 5,4) y el malvado rey Ajab acusa a Elías de extraviar a Israel (1 Re 18,17). En Lucas, equivalentes a esta acusación general son las de instigar (*anaseiein*) al pueblo, de 23,5, y descarriarlo (*apostrephein*), de 23,14<sup>19</sup>. En Hechos se presenta contra Pablo un cargo similar pero con diverso vocabulario: “revolver nuestra ciudad” (16,20: *ektarassein*); “trastornar el mundo” (17,6: *anastatoun*); “enseñar contra el pueblo [judío], y la Ley, y este lugar [templo de Jerusalén]” (21,28); “provocar revueltas [pl. de *stasis*] entre todos los judíos” (23,5). “Nuestra nación” de Lc 23,2 es claramente el pueblo judío de los paralelos

<sup>17</sup> Una vez creado por Lucas el modelo de la enumeración de varios cargos contra Jesús, una mezcla de imaginación y reflexión sobre los evangelios tendió a incrementar el número. En el texto de la sentencia de Pilato grabado en una placa de cobre que se descubrió hacia el año 1200 (§35, n. 61, *infra*) aparecen seis cargos: 1) embaucador, 2) sedicioso, 3) enemigo de la Ley, 4) haber dicho falazmente ser el Hijo de Dios 5) y el rey de Israel, y 6) haber entrado en el templo con una multitud que llevaba palmas.

<sup>18</sup> Cassidy (“Trial”, 167) argumenta en favor de tres acusaciones, con la tercera (decir ser el Mesías rey) como culminación, puesto que es lo que le imputa Pilato.

<sup>19</sup> Kosmala (“His Blood”, 117) relaciona estas variantes léxicas griegas con la conjugación hifil de raíces verbales hebreas como *swt* y *ndh*.

en 23,5.14<sup>20</sup>. La expresión es lenguaje lucano, porque en 7,5 los dirigentes de los judíos dicen a Jesús que el centurión romano “ama nuestra nación”. Kosmala (“His Blood”, 116-17) relaciona esta acusación principal con el lenguaje utilizado para describir al falso profeta en Dt 13,2-6; 18,20-22: el que aparta al pueblo del camino del Señor Dios. Y apunta a la *baraita* de *b. San* 43a (p. 461, *supra*), que acusa a Yeshu de haber incitado a Israel a la apostasía. En §23B (pp. 650-53) examinamos la cuestión de si Jesús fue condenado porque se veía en él a un falso profeta como el del Deuteronomio, pero encontramos que toda asimilación de Jesús con esa figura se encuentra en las secciones posteriores del NT, compuestas después de la rebelión judía. (Por una ironía posiblemente deliberada, las acusaciones que Lucas enumera como dirigidas contra Jesús en 23,2 podían formularse con toda verdad contra los cabecillas de la rebelión judía cuatro decenios más tarde.) Al escribir los cargos de 23,2, Lucas está influido por la atmósfera de la polémica de judíos contra cristianos de los años 70-80 d. C. En cualquier caso, los lectores de Lucas sabían que ésta era una falsa acusación: Jesús enseñó frecuentemente al pueblo (Lc 4,14b-15.31-32; 5,1-3, etc.), pero no lo llevó nunca por un camino de algún modo amenazador para Roma. Lo que sí era cierto, en cambio, es que había llevado al pueblo por un camino que molestaba a quienes lo acusaron (Lc 19,47-48; 20,6.19.26; 21,38; 22,2)<sup>21</sup>.

Los lectores de Lucas también se darían cuenta de la falsedad de los cargos secundarios. El primero de ellos concierne a los tributos pagados al César, entre los cuales figuraba la capitación. “César” era el *cognomen* (i. e., el nombre familiar) de Cayo Julio César y el nombre adoptado por Augusto (sobrino-nieto político de Julio) y sus sucesores, por lo cual, al igual que nosotros, Lucas y sus lectores lo encontrarían equivalente a “emperador”<sup>22</sup>. En cuanto a la prohibición de Jesús de “dar tributos al César”, Lc 20,22 (único entre los sinópticos) emplea la misma expresión *dounai phoron* en la pregunta-trampa dirigida a Jesús: “¿Nos es lícito dar tributos al César, o no?”. En su respuesta de entonces, Jesús *no* prohibió dar tributo al César<sup>23</sup>. De hecho, tenía la mala fama de relacionarse con recaudadores de impuestos (Lc 5,27-30; 7,34; 15,1; 18,9-14).

<sup>20</sup> El hecho de que no haya posesivo en esos otros versículos podría explicar por qué los escribas de la tradición textual koiné omitieron “nuestra” en 23,2.

<sup>21</sup> Lc 9,41 habló de una generación “perversa” (o “descarriada”: pasivo de *diastrephein*), pero trató de corregirla.

<sup>22</sup> Si el uso lucano se remonta al tiempo de Jesús, “César” podría haber constituido una referencia más específica a Tiberio César. Véase p. 993, n. 39, *infra*.

<sup>23</sup> S. Talavera Tovar, *CTom* 108 (1981) 3-40, considera, sin embargo, que Jesús no debió de ser un ejemplo de lealtad a Roma, porque esos ocupantes imponían impuestos en una tierra dedicada a Dios. Los lectores de los evangelios, que vivían fuera de Palestina, no tendrían el mismo problema o escrúpulo en cuanto a los impuestos.

Como segundo cargo secundario se imputa a Jesús decir que él es “Mesías rey”, gr. *Christos basileus*. Esta expresión podría traducirse como “rey ungido”; pero, dada su proximidad a la pregunta dirigida a Jesús en el interrogatorio judío sobre si es el Mesías (22,67: *ho Christos*), seguramente el sentido aquí es “Mesías rey”. En la escena del sanedrín, Jesús ha dado una respuesta sumamente ambigua; pero antes, en 19,38-40, se negó a responder a los que a su entrada en Jerusalén lo aclamaron como rey, aun cuando luego, en 22,25, expresa desdén por el poder de los reyes. D. Schmidt (“Luke’s”), tratando de analizar la inocencia de Jesús con respecto a estas acusaciones, ha introducido un interesante matiz al mostrar que en las posturas de Jesús hay ambigüedades susceptibles de ser explotadas. A mi juicio, sin embargo, su opinión de que los lectores de Lucas no necesariamente veían como embusteros a los acusadores de Jesús (p. 116) es demasiado indulgente. Los que acusan a Jesús han utilizado ambigüedades de un modo que la mayor parte de los lectores juzgarían como desvirtuación. Están dando pábulo a los temores del gobernador romano de que ese judío pueda estar tratando de restaurar una monarquía que Roma suplantó veinticinco años antes y, por tanto, de oponerse al emperador<sup>24</sup>. En Tácito (*Hist.* 5,9) encontramos una actitud condenatoria hacia Simón, quien después de la muerte de Herodes el Grande se adjudicó el título de rey sin esperar a la decisión del César. En *Hch.* 17,5-7, los judíos intentan alarmar a las autoridades de Tesalónica con su declaración de que Pablo y Silas han obrado contra los decretos del César diciendo que hay otro rey, Jesús. Mediante sus maniobras contra Jesús, las autoridades judías causan el sufrimiento de un *inocente*, y es esto lo que Lucas quiere que perciban sus lectores (así también Schmidt, “Luke’s”, 118).

Tras escuchar en 23,2 una acusación principal, subdividida en dos cargos específicos<sup>25</sup>, Pilato presta atención en 23,3 sólo a la última parte del segundo de esos dos cargos; es decir, de “Mesías rey”, toma “rey” y lo am-

<sup>24</sup> Esto es más verosímil que la tesis de Fitzmyer (*Luke* II, 1475) de que Pilato detestaba la idea de un rey a causa de los reyes tiránicos de los primeros tiempos de Roma.

<sup>25</sup> Hay una notable serie de variantes textuales en esos cargos. Ya he expresado mi opinión de que, al formularlos, Lucas tenía presentes los ataques dirigidos contra Jesús en el último tercio del siglo I. En la versión VL de 23,2 crece el número de acusaciones: “y destruyendo la Ley y los Profetas” (cf. Mt 5,17) y “descarriando a las mujeres y a los niños”. La última se continúa en algunos mss.: “porque no son lavados [o bautizados] como lo somos nosotros, ni se purifican”. (Véase n. 17, *supra*.) Frecuentemente se atribuyen a Marción tales adiciones, que se ven como un reflejo de su desagrado por las actitudes judías y como un ejemplo de su rechazo de la Ley, el matrimonio y/o las abluciones de los judíos. Véase Blinzler, *Prozess*, 280; también Epifanio, *Panarion* 42.11.6; GCS 31.108ss.

plía a “rey de los judíos” (ampliación con la que Pilato parece interesado no en las pretensiones al trono en abstracto, sino en las que atañen a Judea). En otras palabras, pese a su introducción ampliada, cuando llega el momento del intercambio verbal directo entre Pilato y Jesús, Lucas vuelve al lenguaje de *Mc* 15,2<sup>26</sup>. El libro de Westcott-Hort sobre el griego del NT plantea al margen la posibilidad de que la frase *sy legeis*, “Tú lo dices”, deba ser traducida como una pregunta: “¿Dices tú (eso)?” Otros opinan que hay que interpretarla como una negación, puesto que lleva a Pilato a declarar que no encuentra ninguna culpa en Jesús. Pero, si la frase funciona como una afirmación con reservas (en vez de como pregunta o negación), entonces, a juzgar por lo narrado, esa reserva lleva a Pilato a considerar que Jesús no es culpable en cuanto no representa un peligro como adversario político. Muchos estudiosos afirman que, cuando se pasa de Marcos a los evangelios posteriores, se nota una tendencia a culpar a los judíos y exculpar a los romanos. Sin embargo, puesto que en *Lc* 22,70 fue una forma plural de *sy legeis* la respuesta de Jesús a los jefes de los sacerdotes, Jesús no se muestra más amistoso con Pilato que con ellos.

En 23,4, Pilato se dirige a los jefes de los sacerdotes y a las multitudes<sup>27</sup>, algo que no hace en el correspondiente pasaje de Marcos/Mateo. Probablemente, las “multitudes” están compuestas por la “multitud” de 23,1 y son “el pueblo” de 23,13. Pero no se puede saber con mucha precisión de dónde han salido las multitudes ni su dimensión exacta, ni es necesario identificarlas con la multitud que llegó para arrestar a Jesús en 22,47<sup>28</sup>. La introducción de multitudes es la forma lucana de un fenómeno que examinaré en el APÉNDICE V A: además de las autoridades judías, todos los evangelios incluyen una colectividad hostil a Jesús. En su respuesta a los jefes de los sacerdotes y a las multitudes, Pilato hace la primera de tres declaraciones solemnes sobre la inocencia de Jesús<sup>29</sup>. Las tres tienen el pronombre indefinido “nada”, más el verbo “encontrar”, más *aition*, más la preposición griega *en*. Yo he traducido esta combinación como “no encuentro nada culpable”, entendiendo *aition* como una forma adjetival que califica a *oudeis*. Sin embargo, el neutro *aition* puede significar tam-

<sup>26</sup> Sólo varían las introducciones a las palabras citadas. Lucas escribe *erōtan*, “preguntó”, donde Marcos tenía *eperōtan*, “interrogó”, palabra que el tercer evangelista reserva para 23,6; y utiliza *ephē*, “dijo”, con preferencia al presente histórico *legeis* (“dices”) de Marcos.

<sup>27</sup> La expresión *eipen pros* (“dijo a”) es muy lucana.

<sup>28</sup> Fitzmyer (*Luke* I, 467) encuentra “desconcertante” el empleo de “multitud”, “multitudes” a lo largo de Lucas.

<sup>29</sup> Véase 23,14-15.22. Algunos creen descubrir una cuarta en 23,20, pero este versículo no contiene una declaración directa de no-culpabilidad.

bién “causa, caso”, y algunos [interpretando libremente *oudeis* y *en*], vierten la frase como “No encuentro ninguna causa contra este hombre” (véase Jn 18,38b, donde es más apropiada esta traducción). Puesto que hay tres declaraciones similares en Jn 18,38b; 19,4.6, Lucas y Juan se podrían haber servido de una tradición común no empleada por Marcos (cf. pp. 138-41, 587-88, *supra*).

¿Por qué reacciona Pilato de este modo a la declaración un tanto displicente de Jesús “Tú [lo] dices”, a menos que la entienda como negativa? Ya he citado la decisión de Albino de soltar a un detenido aún más reuente a cooperar, Jesús bar Ananías (Josefo, *Guerra* 6.5.3; §305), simplemente porque en éste veía el gobernador un fanático religioso inofensivo desde el punto de vista político. Pero la lógica lucana se desarrolla en otro plano: Jesús es de una inocencia transparente para todo el que no esté ciego de parcialidad. Otros además de Pilato atestiguarán su inocencia: Herodes juzgará inocente de los cargos a un Jesús totalmente encerrado en el mutismo (23,9.15); uno de los malhechores crucificados junto a Jesús, con sólo un conocimiento visual de él, manifestará su convicción de que no ha hecho nada malo (23,41), y un centurión, habiendo visto los fenómenos sucedidos estando Jesús en la cruz, declarará: “Realmente, este hombre era justo” (23,47). ¿Con una secuencia como ésta habría sido una incongruencia que Pilato lo encontrase no-culpable por tan exigua argumentación! La intuición de Pilato en 23,4 es equivalente a su percepción en Mc 15,10 (Mt 27,18): “Pues tenía conocimiento de que era por envidia/celo por lo que se lo habían entregado los jefes de los sacerdotes”.

Como en Mc 15,3 se nos dice en Lc 23,5 que “ellos” –los jefes de los sacerdotes y las multitudes– insistían (pret. imp. de *epischyein*) en sus acusaciones, sin desanimarse por la declaración de Pilato de no-culpabilidad. En su tenaz insistencia, reiteran la acusación principal de 23,2 con un vocabulario ligeramente diferente: “Instiga [*anaseioun*] al pueblo”<sup>30</sup>. Esta vez la acusación lleva prendida una nota geográfica: “enseñando por toda Galilea, habiendo comenzado desde Galilea, aun hasta aquí”. (Compárese con la nota geográfica de la acusación contra Pablo en su comparecencia ante Félix de Hch 24,5.) El mismo lenguaje se encuentra en Hch 10,37, donde Pedro recuerda que Jesús predicó la palabra “por toda Judea, habiendo comenzado desde Galilea”<sup>31</sup>. ¿Cómo entendía Lucas la geografía

<sup>30</sup> *Laos* (“pueblo”) aparece 84 veces en Lucas-Hechos, 2 en Marcos, 14 en Mateo, 2 en Juan.

<sup>31</sup> Robinson (*Way*, 43) cree que se trata de una fórmula prelucana. Tal descripción podría haber surgido a imitación de la extensión geográfica fija “desde Dan hasta Berseba” del AT (Jue 20,1; 1 Sm 3,20, etc.).

del país? ¿Por qué omitió Samaría, que separaba a Galilea de Judea? ¿Fue porque, estando interesado sólo en Pilato y Herodes, y puesto que Pilato gobernaba Judea y Samaría, consideró suficiente la simple mención de Judea (como en 3,1)? ¿Fue porque Jesús no predicó allí (9,52-53), sino que pasaba por entre los límites de Samaría y Galilea (17,11)? En cualquier caso, la frase “por toda Judea, habiendo comenzado desde Galilea” no significa que Lucas considerase equivocadamente que Galilea formaba parte de Judea, ni que entendiese “Judea” como una designación genérica equivalente a “la tierra de los judíos”. La fórmula “habiendo comenzado desde Galilea” tiene como fin señalar el punto de origen del ministerio de Jesús, al igual que “comenzando desde Jerusalén” señala en Lc 24,47 el punto de origen del ministerio de los predicadores cristianos. Si en Hch 10,37 aparece esta fórmula al elogiar Pedro todo el ministerio de Jesús, en Lc 23,5 es utilizada al condenar los adversarios de Jesús ese mismo ministerio. Algunos intérpretes piensan que, con la mención de Galilea, tales adversarios tratan de evocar la figura de Judas el Galileo (Hch 5,37), que en 6. d. C. llegó de Galilea para provocar una rebelión contra los romanos. Pero, en el relato lucano, “Galilea” sirve para sugerir a Pilato la conveniencia del envío de Jesús a Herodes (Antipas), el tetrarca de Galilea (Lc 3,1), y pedirle que realice una investigación preliminar (cf. §33, *infra*).

### Ampliación joánica del intercambio verbal básico (Jn 18,28b-38a)

En el ANÁLISIS ofrecido posteriormente esbozaré la compleja estructura de siete episodios que es el relato joánico del proceso romano, una de las principales construcciones dramáticas del cuarto evangelio. De esos episodios, los dos primeros (que vamos a comentar aquí) son una ampliación tan complicada del intercambio verbal básico entre Pilato y Jesús que si no conociésemos los elementos por Mc 15,2-5, no seríamos capaces de distinguirlos en Jn 18,33.37 y 19,9 (el segundo texto, en el episodio 6, cf. §35, *infra*)<sup>32</sup>. En su reconstrucción de la fuente utilizada por Juan, Fortna (*Fourth*, 163) identifica elementos de ella en 18,28a.29.33.37b, es decir, básicamente en lo que corresponde a Marcos. Pero el peligro de reconstruir una fuente prejoánica eliminando todo lo joánico es que, lógicamente, se hace necesario postular una fuente ajena a la comunidad de

<sup>32</sup> En teoría se podría decir que Juan se sirvió (muy libremente) de Marcos como fuente; pero, según podemos juzgar por otros pasajes, Marcos y Juan, independientemente uno del otro, dan aquí testimonio de una tradición preevangélica (Dodd, *Historical*, 129; Hahn, “Prozess”, 26-27; B. Ehrman, “Jesus”, 125).



Juan. Si la fuente (o, mejor, la tradición) se desarrolló dentro de la comunidad de la que el evangelista formaba parte, entonces lo que es joánico habría sido compartido por la tradición y Juan. Baum-Bodenbender (*Hebeit*, 238) es más generosa que Fortna al reconocer aquí como prejoánico el material de 18,28ac.33.36-38, que ella considera procedente de una fuente anterior también a Marcos. Pese a mi escepticismo sobre la reconstrucción exacta de la fuente o tradición, creo que ésta incluía elementos no presentes en Marcos, como el núcleo de la declaración de 18,36: “Si mi reino fuera de este mundo, mis guardias habrían luchado para que yo no fuera entregado a los judíos”. El cuarto evangelista contribuyó a la formulación final, pero empleó expresiones como “mi reino” y “mis guardias” que no aparecían antes. La semejanza en cuanto al tema con Mt 26,53 (donde Jesús señala que podría pedir al Padre ayuda angélica) sugiere la existencia de una tradición común que Mateo y Juan desarrollaron de modos diferentes.

*Episodio 1: Pilato y los que se hallan fuera del pretorio (18,28b-32).* Como en el caso de los otros evangelios, no debemos olvidar el versículo de transición que vimos en §28, *supra*: “Luego llevan a Jesús de Caifás al pretorio. Era ya temprano”. Al comienzo de proceso romano, Juan ha introducido el pretorio<sup>33</sup>, que en Marcos/Mateo no será mencionado hasta el escarnio subsiguiente a ese enjuiciamiento (§36, *infra*; Mc 15,16). La posposición del escenario en los sinópticos significa que sus autores no tenían idea de dónde se desarrolló el proceso. El hecho de que la multitud pueda “subir” a hablar a Pilato (Mc 15,8; Lc 23,4) y que los jefes de los sacerdotes puedan interrumpir (15,3) produce casi la impresión de que todo sucede en una plaza pública. El lugar donde más precisamente sitúa Juan el proceso podría ser el histórico (por lo menos no resulta inverosímil); pero tal precisión está primordialmente al servicio del simbolismo teológico joánico. “Los judíos se hallan fuera del pretorio, donde no quieren entrar; Jesús está dentro: son las fuerzas separadas de las tinieblas y la luz”. Reacio a tomar una decisión, Pilato tiene que ir y venir entre esas dos fuerzas en una labor de mediación, tratando de conciliar lo inconciliable. Juan es consciente, sin embargo, de que hay que elegir entre luz o tinieblas, optando por la luz para que se manifiesten sus obras como hechas en Dios (3,19-21). Al no optar por la verdad, Pilato elige la mentira y las tinieblas.

Los que en 18,28b no entran en el pretorio deben ser identificados, al menos en parte, con el sumo o sumos sacerdotes y los guardias judíos de 18,12-27, es decir, los protagonistas del interrogatorio nocturno que se de-

sarrolló en simultaneidad con las negaciones de Pedro<sup>34</sup>. Pero en 18,31 se aludirá a ellos simplemente como “los judíos”, que es como Juan quiere que los vean sus lectores. Aunque los jefes de los sacerdotes tendrán un papel específico como promotores de la muerte de Jesús durante el proceso (19,6.15), son aglutinados con la nación (18,35), y las referencias a “los judíos” ascienden a una decena.

Dada esa generalización, ha habido debates sobre la razón por la que las personas aludidas en 18,28b (¿los jefes de los sacerdotes en particular o “los judíos” en general?) podían contaminarse si entraban en el pretorio. La tesis de que, en la Palestina del siglo I, los judíos consideraban ritualmente impuros a todos los gentiles encuentra oposición en A. Büchler (*JQR* 17 [1926-27] 1-81), quien argumenta que ni siquiera pensaban así los fariseos, el partido más estricto. ¿Era considerada la impureza según el criterio más exigente, condenatorio de las mujeres gentiles que no observaban las leyes de Lv 15,19-33 relativas a la impureza durante la menstruación? Pero Juan, a diferencia de Mt 27,19, no dice nada sobre la presencia de la mujer de Pilato. Otra posibilidad deriva de la creencia judía en la impureza proveniente de los cadáveres (Nm 19,16; 31,19), que llevaba a considerar impuras las casas o habitaciones construidas sobre lugares de enterramiento (*m. Oho.* 17,5). Un escrito de Qumrán atestigua el desagrado por la costumbre pagana de enterrar cadáveres debajo de sus casas (¿sacrificios de fundación?): “No harás como los gentiles, que sepultan a sus muertos en cualquier lugar; incluso los entierran debajo de sus casas” (11Q *Miqdaš* [Rollo del Templo] 48,11-12). Cualquiera que fuera la causa de la impureza<sup>35</sup>, es probable que Juan tuviera conocimiento de una actitud rígida en este sentido por parte de los judíos. Pero el hecho de que no se especifique el posible origen de la contaminación sugiere que Juan podría haberla mencionado para poner de relieve una ironía teológica: los que están fuera del pretorio tan preocupados de no contraer impureza ritual son los mismos que buscan la muerte de Jesús.

La razón de evitar la impureza era “que pudieran comer la Pascua”. Esd 6,19-22 describe una Pascua: los levitas se habían purificado, y entre los participantes estaban los que habían roto con la impureza de los pueblos del país. Filón (*De specialibus legibus* 2.27; §145) explica así la Pascua:

<sup>34</sup> Estas dos escenas, el interrogatorio nocturno por el sumo sacerdote y el proceso romano matinal, están claramente conectadas por las frases iniciales “Y (lo) llevaron primero a Anás” (18,13) y “Luego llevan a Jesús de Caifás al pretorio” (18,28a).

<sup>35</sup> Otra tesis está basada en la fecha: desde el mediodía del 14 de nisán (la víspera de Pascua) no debía haber levadura donde estuviera un judío (Dt 16,4), y los gentiles podían tener levadura en sus casas.

<sup>33</sup> Sobre la localización del pretorio en Jerusalén, cf. §31C, *supra*.



todo el pueblo anda atareado con las víctimas animales y “la nación entera funciona a la manera de los sacerdotes, con las manos puras”. La referencia de 18,28b significa que, para Juan, el día siguiente (viernes noche/sábado) sería el 15 de nisán, en el que se tomaría la cena de Pascua, y que Jesús fue sentenciado por Pilato el 14 de nisán<sup>36</sup>. Encuentro poco creíble la explicación de Story (“Bearing”) de que Juan creía que Jesús había celebrado la cena pascual el jueves por la noche, pero los guardias judíos que lo habían arrestado y los sacerdotes no habían tenido aún oportunidad de comer su Pascua. Según Story en su interpretación de Ex 12,10, disponían de tiempo para hacerlo hasta las seis de la mañana del viernes y se mantenían fuera del pretorio de Pilato para no echar a perder esa posibilidad. Pero Juan no lo indica: para él, lo que les preocupaba era quedar impuros. De todos modos habrían perdido su oportunidad de comer la Pascua, puesto que al concluir el proceso todavía estaban allí, y era mediodía (19,14). Además, las personas congregadas frente al pretorio eran “los judíos”, no el grupo que llevó a cabo el arresto. Cuando Jesús y sus discípulos se hallaban a la mesa el jueves por la noche, quedó claro que aún no había llegado la fiesta (13,29), y en 19,14.31 se confirma que hasta el día siguiente (viernes noche/sábado) no era Pascua. Como mucho, Juan podría estar ofreciendo una interpretación teológica del hecho de que “los judíos” no hubiesen comido aún la Pascua: cuando Jesús hubiese recibido la muerte como el cordero de Dios que quita el pecado del mundo (1,29), la cena pascual que tenían que comer “los judíos” sería reemplazada en su significación redentora.

Jn 18,28b no explica exactamente cómo la impureza ritual *impediría* tomar la cena de Pascua. Según Nm 9,6-12, los israelitas que contrajesen impureza y no pudieran celebrar la Pascua a su debido tiempo, tendrían que posponer la celebración un mes. Contraer impureza ritual accidentalmente a causa de gentiles habría tenido verdadera importancia en el caso de sacerdotes que celebrasen en el templo o de judíos que ya se hubiesen preparado para la participación en una comida sacrificial. Otros que quedasen impuros por entrar en el pretorio podían purificarse bañándose al anochecer, antes de la cena. La impureza derivada del contacto con un cadáver suponía, sin embargo, siete días de contaminación<sup>37</sup>. En cualquier

<sup>36</sup> Véase el APÉNDICE II B para argumentos de que esta fecha es histórica, frente a la implicación sinóptica de que Jesús murió el día 15 después de haber tomado una cena pascual en la noche del jueves.

<sup>37</sup> Conviene señalar que, según Josefo en *Ant.* 18.4.3; §93-94, siete días antes de la fiesta iban los judíos a retirar las vestiduras sacerdotales custodiadas por los romanos, a fin de que quedasen purificadas; pero, en *Ant.* 15,11.4; §408, Josefo habla de sólo un día antes.

caso, nos encontramos de nuevo ante una ironía teológica: los que tienen tanto cuidado con la comida pascual exigirán la muerte del Cordero de Dios (Jn 1,29.36), y esto sucederá a mediodía, cuando los corderos para la Pascua empiecen a ser sacrificados en el recinto del templo (cf. pp. 995-97, *infra*, sobre 19,14).

En 18,29, Pilato aparece sin introducción previa, como sucede también en los sinópticos. La pregunta “¿Qué acusación [*katēgoria*]?” tiene la misma función introductoria que Lc 23,2: “Ellos empezaron a acusarlo [*katēgorein*]”. Tanto Lucas como Juan estaban familiarizados con los procesos romanos, donde primero se presentaban las acusaciones. Algunos intérpretes suponen que los judíos se sintieron ofendidos por esta pregunta, dado que ya habían dictado sentencia ellos mismos y habían acudido a Pilato simplemente con el fin de obtener el permiso (*exequatur*) para ejecutarla (véase §31, D2 *supra*). La objeción que echa por tierra esta tesis es que en Juan no ha habido proceso judío durante la noche. La acrimonia con que es acogida la pregunta de Pilato forma parte de la técnica dialógica de Juan: crea una tensión que será utilizada para descubrir lo que se halla bajo la superficie. La respuesta de los judíos en 18,30, como Lc 23,2, contiene un uso despectivo del demostrativo (“Si *éste* [individuo]...”). “Haciendo lo que es malo [*kakon poiein*]” refleja parcialmente la desafiante declaración de Jesús ante el sumo sacerdote en 18,23: “Si he hablado mal, da testimonio de lo que está mal [*kakou*]”. En la ironía joánica, quienes se hallan fuera del pretorio son los que hacen lo que está mal o es malo, porque se niegan a ir a la luz (3,19-20). Aunque en Juan los ocho empleos anteriores de *paradidonai*, “entregar”, han estado relacionados con Judas, ahora este verbo aparece tres veces (18,30.35; 19,11) teniendo como sujeto “los judíos”, que en el presente caso lo utilizan como si la entrega fuera una acción merecedora de aplauso.

La respuesta de Pilato en 18,31 presenta dificultades: el prefecto invita a “los judíos” a que juzguen a Jesús, ¡sólo para ser informado *por ellos* de que no tienen poder para hacerlo! Obviamente, tal información no está destinada a Pilato, sino a los lectores. Más difícil es decidir si el prefecto emplea aquí la ironía para poner a “los judíos” en su sitio: si no quieren seguir los procedimientos romanos (o no pueden, al carecer de razones de peso), más vale que se ocupen del caso ellos mismos, viene a decirles, aun sabiendo que no pueden hacerlo por falta de capacidad legal. De ser así habría que postular también ironía para 19,6: “Lleváoslo vosotros mismos y crucificadlo”. Otros intérpretes, entendiendo formulada en serio la respuesta de Pilato, opinan que el prefecto no tenía idea de que esa gente quisiera la muerte de Jesús y les estaba indicando que podían juzgarlo reo de un castigo (menor) según su propia ley. Sólo al responder de nuevo “los judíos” habría comprendido que le estaban pidiendo una pena de muerte.

Pero el sentido del relato parece indicar que Pilato sabía lo que ellos pretendían, por lo cual la ironía es la explicación más probable.

Igualmente difícil se presenta la frase “A nosotros no nos está permitido dar muerte a nadie”<sup>38</sup>. ¿Qué ley o costumbre no permitía aplicar penas capitales? En Jn 5,10, “no está permitido” se refiere a las prescripciones de la Ley mosaica, y Pilato acaba de hablar de “vuestra ley”; pero la ley dada por Moisés (Jn 1,17) permite las ejecuciones. Si se considera que la ley en cuestión es la Ley mosaica (Allen, Liberty, Michaels, etc.), ¿debe entenderse la frase no como alusiva a una prohibición absoluta, sino a una determinada restricción? Agustín, Crisóstomo y estudiosos modernos, como Millar, piensan en una restricción de tiempo: las ejecuciones no estaban permitidas en la víspera de una fiesta o en Pascua. Vemos en Hch 12,3-4 que, aunque Pedro es arrestado en los días de los Ázimos, lo que se tiene pensado hacer con él queda pospuesto hasta después de la Pascua. Pero *JEWJ* 78, duda de que tal limitación fuera aplicada realmente, y *b. San.* 43a (p. 461, *supra*) no tiene inconveniente en referir que “en la víspera de Pascua fue colgado Yeshu”. Otros piensan en una restricción con respecto al delito: no estaba permitido ejecutar a nadie cuando el delito a que se refería la acusación era de carácter político. En Jn 8,59 y 10,31 se narran intentos de lapidar a Jesús por parte de los judíos; y aunque en 10,33 se especifica como motivo la blasfemia, en ninguno de ambos casos hay la menor indicación que para lapidar se necesitase permiso de los romanos. Es posible, por tanto, que en el presente caso Jesús fuera puesto a disposición de las autoridades romanas porque la acusación no era de carácter religioso. Vicent Cernuda (“Aporía”) introduce una variante sutil en este enfoque: no les estaba permitido dar muerte *absolutamente a nadie*. (Para este significado de *oudeis* señala Prov 27,4; Sab 1,8; Eclo 40,7.) Aunque podían dar muerte a Jesús por motivos religiosos, no podían hacerlo con la acusación de que se había rebelado contra el emperador diciéndose rey, y esto es lo que querían subrayar.

<sup>38</sup> El verbo *apokteinein* significa “matar”; pero, si bien en la polémica joánica “los judíos” pueden ser vistos como deseosos de matar a Jesús, aquí, en el ámbito legal del proceso romano, parece menos tendencioso el empleo de la expresión “dar muerte”. Michaels (“John”) prefiere el sentido de “matar” (argumentando que *thanatoun* sería el verbo judicial para “dar muerte”) y ve una referencia en el Decálogo: “No matarás” (Ex 20,13). En apoyo de su tesis, cita la estadística de que *exestin* (o sus equivalentes) para “permitido/lícito” hace referencia en veinticinco de sus treinta y una apariciones en el NT a lo que era legal con criterios romanos. Pero no se usa *apokteinein* en el mandamiento del Éxodo (LXX 20,15), y la mayor parte de los casos neotestamentarios de *exestin* no se encuentran en una conversación con un juez romano. En ningún otro pasaje presenta Juan a “los judíos” reconociendo claramente que lo que querían hacer a Jesús violaba la ley de Dios, como según Michaels estarían haciendo aquí.

Contra este enfoque, y favoreciendo en cambio la idea de que Jn 18,31 se refiere a la ley romana, está el hecho de que el versículo siguiente se centra en *la clase de muerte* que (supuestamente) podía venir sólo de los romanos. Esa clase de muerte era la elevación de Jesús en una cruz, como 12,32-33 deja claro. La idea de que la crucifixión es el castigo que “los judíos” quieren pero no pueden aplicar por sí mismos se encuentra sugerida también en 19,6<sup>39</sup>. Ciertamente, la opinión más compartida de que se alude a la ley romana, y no a la judía, facilita la solución, pero ¿se puede probar que los romanos no permitían a los judíos “dar muerte a nadie”? Para argumentes en pro y en contra, cf. §18D, *supra*; allí, basándome en los más claros indicios disponibles, concluí que, salvo tratándose de ciertos delitos especificados de carácter moral o religioso para los que era automática la pena capital, en Judea no estaban permitidas a los judíos las ejecuciones. Esta restricción impuesta produjo frustración a “los judíos” en el caso de Jesús, como ellos dan a entender cuando citan la Ley mosaica en 19,7: “Nosotros tenemos una ley, y según la ley debe morir”<sup>40</sup>. La autoridad queda subrayada con la arrogancia de Pilato en 19,10, donde recuerda a Jesús que *él* tiene la potestad de dejarlo libre o de crucificarlo.

La disputa técnica entre los intérpretes sobre cuál es la ley a que se alude no debe distraernos de dos importantes cuestiones joánicas de 18,32: “a fin de que se cumpliera la palabra que Jesús había dicho significando de qué clase de muerte iba a morir”. El principal punto de interés para Juan no es qué ley prohíbe ejecutar, sino el cumplimiento de la palabra de Jesús sobre su muerte. Tanto los acusadores judíos como el juez romano son actores en un drama concebido por un planificador divino. Ya vimos al hablar de Jn 18,9 (pp. 366-67, *supra*) que la necesidad de que se cumpliera la palabra de Jesús era la misma que la de que se cumpliera la palabra de Dios dada a conocer por medio de sus profetas. La “palabra” a que se alu-

<sup>39</sup> En p. 640, *supra*, vimos que la interpretación quimráica de Dt 21,22 veía la crucifixión como un castigo prescrito por la Ley mosaica; pero no hay noticia de ninguna crucifixión que llevasen a cabo los judíos ni de que los romanos les hubiesen permitido aplicar ese castigo.

<sup>40</sup> No me parece verosímil que, como dice Michael (“John”, 478), esta frase represente la *opinión* de los judíos de que Jesús debe morir, porque ejecutarlo ellos mismos supondría una violación del mandamiento de no matar (n. 38, *supra*), puesto que no han procesado a Jesús (en Juan; y Michael pone en tela de juicio la tradición sinóptica del proceso judío). Pero los diferentes *mandatos* veterotestamentarios de ejecutar a quien blasfeme o extravíe al pueblo no especifican si ha de haber un proceso ni en qué debe consistir la investigación; aparte de que, en Juan, el sanedrín, compuesto por las más altas autoridades religiosas, ya ha tomado la decisión de que Jesús debe morir (11,47-53). Lejos de ver en la ejecución de Jesús una violación del mandamiento de no matar, muchos la considerarían como un deber (15,20; 16,2).

de aquí es seguramente la de 12,31-32, donde tras la frase de Jesús “Cuando yo sea levantado de la tierra...”, explica el evangelista que Jesús decía eso “significando de qué clase de muerte iba a morir” (frase esta última idéntica a la empleada en 18,32). Jesús no morirá lapidado, el castigo habitual por blasfemia, que lo derribaría en tierra, sino que va a tener una muerte que lo eleve. Los romanos podrán presentar su crucifixión como la pena impuesta a un supuesto rey que se rebeló contra el César; pero los creyentes la considerarán como la elevación en triunfo de Jesús a su regreso al Padre. Irónicamente, “los judíos” quieren forzar a los romanos a que contribuyan a la glorificación de Jesús.

*Episodio 2: Pilato y Jesús dentro del pretorio (18,33-38a).* El diálogo entre Pilato y “los judíos” ha puesto en evidencia que éstos no están interesados en un proceso que determine la culpabilidad o no de Jesús. Para ellos, está “haciendo lo que es malo”, por lo cual se le debe dar muerte. Sin embargo, aún no han dicho al prefecto de qué acusan en concreto a Jesús; no hay, pues, más preparación en Jn 18,33 que en Mc 15,2 para la pregunta de Pilato “¿Eres tú el rey de los judíos?” Para formularla, Pilato entra “de nuevo” en el pretorio y llama a Jesús<sup>41</sup>. Ya he rechazado la idea de que en los sinópticos el “tú” de la pregunta sea enfático, constituyendo una expresión de incredulidad. Pese al contexto amplio y al mayor interés de Juan en describir a Pilato, quizá deba ser rechazada también aquí la idea de la incredulidad: Pilato no está humillando aún a Jesús. Algunos intérpretes se han preguntado si, dada la hostilidad de Juan hacia los judíos, la expresión “el rey de los judíos” no adquiere una coloración especial, y ciertamente se puede encontrar algún apoyo para esta sospecha en el sarcástico “vuestro rey” de 19,14.15. La respuesta sinóptica (“Tú [lo] dices”) a la pregunta aparecerá en Juan unos versículos más adelante (18,37), pero sólo después de que hayan sido aclaradas las ambigüedades sobre las implicaciones del título “el rey de los judíos”. La primera ambigüedad concierne al origen de ese título, y 18,34-35 deja bien sentado que no fue un romano quien tuvo la idea de llamarlo así. Aparte de eso, habría sido poco joánico presentar un diálogo fundamental basado en rumores. *Mēti*, en “¿Soy yo un judío?”, espera una respuesta negativa (pero no es claramente despectivo). Toda la oposición a Jesús procede de su nación (*ethnos*, como en Lc 23,2) y de los jefes de los sacerdotes (cf. Lc 23,13: “los jefes de los sacerdotes... y el pueblo”). Schnackenburg (*John III*, 248) se equivoca al

<sup>41</sup> *Palin* (“de nuevo”, presentado por la mayor parte de los mss. en 18,32 pero en diferentes secuencias) puede traducirse como “de vuelta”. ¿Estaba Jesús realmente dentro del pretorio cuando Pilato habló fuera, o es llevado ahora adentro como en Mc 15,16? Parece más probable lo primero.

afirmar que Juan no se refiere al conjunto de la nación judía, puesto que no había realizado como tal colectivo la entrega de Jesús a Pilato, sino que la alusión es a sus representantes, los ancianos, nunca mencionados en Juan. Este argumento histórico no viene al caso: Juan está generalizando, porque ve a “los judíos” de su tiempo —que han expulsado de la sinagoga a creyentes cristianos— como herederos de las autoridades judías que fueron hostiles a Jesús.

¿Iban a pensar los lectores de Juan que Jesús era realmente “el rey de los judíos”, cuando el título procedía de sus enemigos y era utilizado contra él? En 6,15, al darse cuenta de que la gente iba a venir para tomarlo por la fuerza y hacerlo rey, huyó al monte él solo. Pero Jesús no había objetado nada cuando Natanael lo llamó “rey de Israel” en 1,49. Y de nuevo fue aclamado con este título en 12,13, sin que él lo rechazara, si bien introdujo alguna reserva con su reacción en 12,15. En cualquier caso, a la pregunta de Pilato sobre si es rey responde Jesús hablando de su reino. Pilato entiende que las cosas que Jesús ha hecho son la causa de que su nación y los jefes de los sacerdotes lo hayan acusado de pretender erigirse en rey. Debemos recordar que este diálogo fue escrito después de la rebelión de 66-70 d. C., cuando el mundo había visto cómo los revolucionarios judíos ponían solución de continuidad al dominio romano, aunque fuera por breve tiempo. Consecuentemente, en 18,36 Jesús intenta aclarar el malentendido del prefecto subrayando que sus seguidores no habían luchado por defenderlo. Como he señalado anteriormente (p. 878), la presencia en Mt 26,53 de un dicho con un sentido en cierto modo similar podría significar que aquí ha reelaborado Juan el tema de una tradición antigua destinada a combatir la idea de que Jesús era un personaje peligroso. La respuesta de Jesús está expresada como una condición de algo que no se da de hecho: “Si mi reino fuera de este mundo, mis guardias...” Hasta ahora no ha habido en Juan alusión a guardias de Jesús; todas las anteriores referencias a guardias correspondían a los de las autoridades judías. No está claro si debemos pensar que, puesto que su reino es de otro tipo, también lo son sus subordinados, o si él no tiene subordinados (sino sólo amigos 15,15)<sup>42</sup>. El verbo griego para “luchar” es *agōnizesthai*, de la misma raíz que la *agōnia* en que entra Jesús en Lc 22,44 (ambos evangelios reflejan el lenguaje del tiempo final y su lucha de dimensiones cata-

<sup>42</sup> La situación deviene más complicada porque aparentemente se ha pasado por alto el hecho de que Simón Pedro cortó la oreja al sirviente del sumo sacerdote en 18,10. Al parecer, esta fue una acción demasiado insignificante para ser considerada una lucha de los seguidores de Jesús. En §14 (pp. 341-67) encontré improbable la tesis de que, a causa de tal acción, Pedro no pudo seguir siendo un discípulo (= subordinado [?]) suyo.

clísmicas). Curiosamente, la frase “para que yo no fuera entregado a los judíos” parece incoherente con el versículo anterior, donde Pilato declara que Jesús le ha sido entregado *a él* por los judíos (“tu nación y los jefes de los sacerdotes”). Quizá Jesús está siendo diplomático al no dirigir el foco sobre los romanos en este contexto hostil. En cualquier caso, 18,36 resulta muy joánico en su presentación de Jesús hablando de “los judíos” con un distanciamiento nada indicador de que era judío él mismo. Éste es el lenguaje de los cristianos joánicos expulsados de la sinagoga.

El aspecto más importante de 18,36 es la triple afirmación de que su reino no es de este mundo, no de aquí: la afirmación de una Palabra encarnada que va venido a este mundo desde arriba. No hay que identificar sin más el reino de Jesús en Juan con el reino de Dios en los sinópticos. A lo largo del cuarto evangelio, Jesús se ha esforzado en evitar que la gente entienda mal los dones que él les trae, en parte porque esos dones llevan el mismo nombre que elementos muy conocidos en la experiencia humana (luz, pan, agua, etc.). Pero los dones de Jesús no son de este mundo; lo que los hace verdaderos o reales (*alēthinos*) es que son de Dios. Vienen a este mundo con Jesús y son posibilidades porque él los ofrece abundantemente. De hecho puede identificarse con ellos: “Yo soy la luz”, “Yo soy el pan de la vida”, etc. Similarmente, el reino de Jesús ha venido con él al mundo; pero, como él, no es de este mundo (17,14). Si tiene subordinados, i. e., discípulos, “no son de este mundo, como tampoco yo soy del mundo” (17,16). Aunque lo que Juan dice del reino de Jesús tiene como fin neutralizar toda acusación de que trataba de establecer un reino terreno que rivalizase con el del César, cabe preguntarse si el objetivo no era también subrayar el error de otros cristianos que demasiado a la ligera identificaban el reino del Hijo (del hombre o de Dios) con la Iglesia visible, de lo que ya hay indicios, por ejemplo, en Mt 13,14 y Col 1,13. Juan no habría estado conforme con la respuesta que supuestamente dieron los familiares de Jesús en Palestina a la pregunta del emperador Domiciano sobre el reino de Cristo: “No era mundanal y terreno, sino celestial y angélico, e iba a ser establecido una vez llegado el fin del mundo, cuando él viniera en gloria a juzgar a los vivos y a los muertos” (Eusebio, *HE* 3.20.4). El Jesús joánico habría dicho que, puesto que él ya ha venido como la luz al mundo, el juicio está teniendo ya lugar mientras la gente toma postura a favor de él o en contra de él; su reino no es sólo celestial o angélico, sino que está en este mundo aun no siendo del mundo.

“Así que” (*oukoun*: único caso en el NT) devuelve el diálogo en 18,37 al tema principal. Pese a todas las matizaciones acerca del reino, Pilato concluye que Jesús es rey. Esto brinda a Juan la oportunidad de utilizar la respuesta fija de la tradición: *sy legeis*. A este “tú dices” se añade una oración: “que yo soy rey”. Nótese que Jesús no se ha referido al título com-

pleto, “el rey de los judíos”, porque su respuesta no es simplemente afirmativa (pese a la opinión de Bultmann, *John*, 654). Tampoco es negativa. Aunque lo que pregunta es verdad, no está expresado del modo en que querría Jesús<sup>43</sup>. Presentando su propia fraseología, Jesús, que ha hablado negativamente para aclarar lo que no es su reino, ahora habla positivamente para proclamar lo que es. “He nacido” y “he venido al mundo” no son momentos separados, sino que están en paralelismo, con la segunda frase interpretando la primera. En 9,39 dijo Jesús: “Para juicio vine yo a este mundo”, y juicio es confrontación con la verdad. La razón por la que Jesús puede dar testimonio de la verdad es porque él ha bajado del cielo (3,13) y ve lo que hace el Padre (5,19) y ha oído lo que dijo el Padre (8,26). Jesús puede dar testimonio porque *él es la verdad* (14,6), frase que es una valoración de Jesús que puede ser aceptada sin restricciones, mientras que *el es rey* necesita explicación. (Un dato interesante es que especulaciones posteriores se reflejan en un fragmento maniqueo escrito en persa medio, donde Jesús responde a la pregunta formulada por Pilato en el versículo siguiente [18,38a], “¿Qué es la verdad?”, con “Yo soy la verdad”; véase Tolman, “Possible”).

La idea de que Jesús dio testimonio ante Pilato se encuentra en 1 Tim 6,12-13; pero, en Juan, el testimonio consiste en mucho más que en no negar. Es un testimonio que explica cómo y hasta qué punto es rey Jesús. ¿Tiene la conexión entre ser rey y dar testimonio antecedentes veterotestamentarios? Hay quien apunta hacia Is 55,3-4, donde David es a la vez testigo, caudillo y legislador de las naciones; y Derret (“Christ”, 192ss) añade Sal 89,36-38, donde la estirpe real de David continuará para siempre en su trono como fiel testigo de la promesa de Dios a ese rey. Von Jüchen (*Jesus*, 11) considera la frase de Jesús “Tú dices que yo soy rey” de 18,37 como una respuesta dirigida, además de a Pilato, a todo el pueblo que ha esperado a un Mesías. Jesús opta por explicar el sentido en que el Mesías es rey a un romano, en vez de en diálogo con “los judíos” (10,24-25), como prueba de que ha venido para “todo el que es de la verdad”.

Pilato será incapaz de entender un reino establecido no por el esfuerzo humano sino por Dios; y esa falta de entendimiento se deberá no tanto a que él es un representante del poder terreno como a que no es de la verdad. Esto queda claro cuando Jesús explica cómo un reino que “no es de este mundo” no supone una amenaza para la autoridad del César. En vez

<sup>43</sup> Merlier (“*Sy legeis*”): “Eres tú el que lo dice, no yo”; véase también *BDF* 441<sup>3</sup>. Es preferible esa traducción a los intentos de leer una pregunta: “¿Dices que yo soy rey?”, o de dividir la respuesta de manera diferente: “Tú lo dices. Porque soy rey, he nacido...”.

de en guardias de un reino terreno, Jesús piensa en los que son de la verdad y por eso oyen su voz. (*Akouein* acompañado de genitivo significa oír con entendimiento y aceptación.) Jesús ha hablado ante las ovejas que oyen la voz del Buen Pastor (10,3) y lo siguen. Algo de esto podría reflejar lenguaje del AT, por ejemplo, “El Señor suscitará entre vosotros un profeta como yo [Moisés]... escucharéis su voz” (Dt 18,15), y el deseo de oír está relacionado con el modo en que se vive. Las acciones de Dios preparan para escuchar (o para ir a la luz: 3,21) y además manifiestan que uno es auténticamente de la verdad (1 Jn 3,18-19). Sin embargo, en el dualismo joánico de los que son *de* la verdad y los que son *de* la mentira hay cierta predisposición hacia una o hacia la otra que va más allá de las acciones. Las ovejas que oyen a Jesús lo esperan y reconocen su voz (Jn 10,4-5); son los que el Padre le dio del mundo (17,6). En cierto sentido, por tanto, la declaración de Jesús “Todo el que es de la verdad oye mi voz” es una prueba de Pilato; el juez está siendo juzgado. La respuesta de Pilato, “¿Qué es la verdad?”, no debe entenderse como una profunda cuestión filosófica. Refleja la arrogancia del romano cuando encuentra firmeza en el interlocutor (véase también 19,22); pero, irónicamente, se está condenando a sí mismo: su incapacidad para reconocer la verdad y oír la voz de Jesús demuestra que él no pertenece a Dios. Ésta es la última vez que Jesús habla en Juan de la verdad, y su voz no ha sido oída.

#### ANÁLISIS

Cada evangelio trata de diferente manera el proceso romano de Jesús. En ninguno de ellos se nos ofrece el relato de lo que ocurrió procedente de un testigo ocular (y todavía menos en Juan, donde Jesús está dentro del pretorio, lejos de la mirada pública e incluso de la mirada de un discípulo que luego hubiera podido referir lo sucedido). Como vimos (§31, D1), la tesis de que existía una relación escrita del proceso en los archivos romanos es fruto de la fantasía, pese a ciertas referencias a ella de época patristica. Pero hay elementos de la tradición cristiana que son comunes a los cuatro evangelios y que, surgidos de distintas maneras, tienen diferente valor histórico (como podremos ver en cada escena)<sup>44</sup>. Esos elementos in-

<sup>44</sup> Antes, en el COMENTARIO, he mencionado la tesis de que “¿Eres tú el rey de los judíos?” procede del título de la cruz, considerado histórico. En §34 expondré cómo puede responder a un recuerdo histórico la referencia evangélica a la puesta en libertad de Barrabás; sin embargo, ese recuerdo no necesariamente incluía la costumbre de soltar un preso durante la fiesta ni la estrecha relación entre la liberación de Barrabás y la condena de Jesús.

cluyen dos breves intercambios verbales entre Jesús y Pilato (esta sección), una escena relativa a Barrabás (§34) y la condena a morir en la cruz (§35). Pero la medida en que se dramatizan esos elementos y se introducen otros nuevos varía considerablemente entre los distintos evangelios. Varía incluso la descripción de Pilato<sup>45</sup>. Para ver esto examinemos la organización de todo el proceso romano en cada evangelio<sup>46</sup>.

#### A. El proceso romano en Marcos (Mc 15,1-15)

Con respecto al relato del proceso judío de Marcos, esta referencia del proceso romano se queda bastante corta tanto en extensión –sólo el sesenta por ciento, aproximadamente– como en fuerza dramática y teológica. Las maquinaciones de las autoridades del sanedrín eran coherentes en el proceso judío; aquí, en cambio, ni el personaje de Pilato ni sus motivos se perciben con claridad. En sus actitudes, que varían desde un leve interés por Jesús hasta la dureza, entran también el asombro cuando él se niega a responder (15,5); el reconocimiento de que Jesús le ha sido entregado por envidia/ceho; el preguntar qué mal ha hecho (15,14), y la decisión de entregarlo para que sea crucificado, satisfaciendo así a la multitud (15,15). El Pilato marcano no es exculpado: aunque sin la malevolencia de los jefes de los sacerdotes, queda como un indigno representante de la justicia romana.

El proceso judío ofreció las negaciones de Pedro como contraste con la firmeza de Jesús al ser sometido a un interrogatorio. En el proceso romano, el contraste lo constituye Barrabás: aunque es culpable de disturbios políticos violentos obtiene la libertad, mientras que Jesús, inocente del mismo cargo, resulta condenado. Pero, en el aspecto dramático, el mudo personaje de Barrabás no es comparable a Pedro con su creciente desesperación. Teológicamente, lo que se percibe en el proceso romano de

<sup>45</sup> No se puede aceptar sin más la tesis de que, cuanto posterior el evangelio, mejor la imagen de Pilato. Tomemos, por ejemplo, el último de los cuatro evangelios. Según Rensberger (“Politics”, 402), el Pilato joánico es un personaje fuerte que se sirve de Jesús y lo presenta públicamente como rey en su triste situación, con objeto de desacreditar el nacionalismo de los judíos. A mi entender, el Pilato de Juan es una persona indecisa y débil hasta el punto de fallar en ese momento de crisis. Retado a ser de la verdad oyendo la voz de Jesús, se condena a sí mismo con su pregunta de qué es la verdad, lo cual significa que no es uno de los que Dios ha dado a Jesús. El intento de Pilato de salvar su autoridad puede considerarse una petulante reacción tardía.

<sup>46</sup> Incluiré en los esquemas aquí presentados los versículos de transición Mc 15,1; Mt 27,1-2 Lc 23,1; Jn 18,28a (examinado en §28, *supra*), donde concluyen las actuaciones legales judías y Jesús es puesto a disposición de Pilato.

Marcos es la persistente hostilidad de los jefes de los sacerdotes, la facilidad con que la multitud es dirigida y la inocencia política de Jesús. (Ésta es transparente incluso para Pilato; no hay una aclaración de la respuesta de Jesús con respecto a la aplicación a él del título “el rey de los judíos”.) Al servirse de la tradición, Marcos se mostró más brillante en su narración del proceso judío que aquí. (Los otros evangelistas mejoran la situación.) Aunque para comentar el proceso romano en los cuatro evangelios divido el proceso romano en tres partes: 15,2-5 (Jesús ante Pilato), 15,6-11 (Barrabás) y 15,12-15 (condena), forma realmente una unidad. Gnllka (*Markus II*, 297) acierta al subrayar que no hay solución de continuidad entre los vv. 5 y 6, y Soltero (“Pilatus”, 327) atina igualmente en su aserción de que no la hay entre los vv. 11 y 12.

## B. El proceso romano en Mateo (Mt 27,1-26)

Casi el doble de extenso que el relato marcano, el proceso romano de Mateo supera en extensión también al proceso judío narrado por este mismo evangelista. Aunque emplea material marcano como elemento principal, Mateo lo ha enriquecido con incidentes dramáticos que aportan gran fuerza al relato y acentúan su significado teológico. La comparación con Marcos queda esbozada en el cuadro 4 (donde los suplementos de Mateo se han marcado con el signo •). Si mantenemos Mc 15,2-5 y 6-11 como una unidad, tenemos tres partes del material marcano cada una de las cuales cuenta con suplemento de Mateo. La escena de Judas, que constituye el suplemento de la primera parte (§29), apunta por un lado hacia atrás, al proceso en el sanedrín, porque Pedro y Judas encarnan las anunciadas respuestas de los discípulos ante lo acontecido a Jesús en ese proceso. Por otro lado apunta hacia delante, al proceso romano: los jefes de los sacerdotes han iniciado la entrega de Jesús a Pilato; pero la sangre inocente de Jesús obsesiona a Judas, quien intenta descargar la responsabilidad en los jefes de los sacerdotes. La inocencia de Jesús obsesiona en sueños a la mujer de Pilato en el suplemento mateano de la segunda parte, y la sangre inocente es objeto de debate entre Pilato y “todo el pueblo” en el suplemento de la tercera parte. Hay, por tanto, un tema común entretejido en las tres partes<sup>47</sup> y realzado con inolvidables toques

<sup>47</sup> Marin (“Jesus”), en un análisis estructural, divide Mt 27,1-31 en doce partes, que luego ordena de forma quiástica. Para hacer esto tiene que colocar el v. 11b después de 11a.12-14 y omitir la escena de Judas en 27,3-10 (!), desaprovechando así la línea dramática recién descrita. Aparte de aspectos evidentes, que pueden ser reconocidos sin tales complicaciones, no veo verdadera aportación interpretativa en tan complejo esfuerzo, que no se atiene al texto exactamente tal como ahora está.

Cuadro 4. Comparación de las versiones de Marcos y Mateo del proceso romano

Marcos 15,1-15		Mt 27,1-26
15,1:	Fin del proceso en el sanedrín y entrega de Jesús a Pilato	27,1-2
		• 27,3-10: Judas; sangre inocente
15,2-5:	Proceso: Preguntas iniciales de Pilato	27,11-14
15,6-11:	Proceso: Barrabás o Jesús	27,15-18.20-21
		• 27,19: Sueño de la mujer de Pilato
15,12-15:	Proceso: Condena de Jesús	27,22-23.26
		• 27,24-25: Pilato se lava las manos; sangre inocente

dramáticos: treinta monedas de plata y el Campo de Sangre, en el primero; el sueño de una mujer pagana, en el segundo, y el lavatorio de manos y la declaración “Su sangre sobre nosotros y nuestros hijos”, en el tercero.

Mateo emplea motivos populares, casi folclóricos, para enseñar la lección teológica de que la justicia de Dios, lejos de poder ser eludida, llega a todos los implicados en la efusión de la sangre del Hijo. De este modo, queda en primer plano no el juicio de Jesús sino el de quienes lo han entregado. Pilato deviene un personaje torturado, un hombre forzado a condenar a Jesús contra el dictado de su conciencia y que intenta ser considerado inocente por los que un día tengan conocimiento de lo que hizo. En un hábil toque final, Mateo utiliza varios motivos —el sueño de la mujer de Pilato, la mayor capacidad de los gentiles para percibir la verdad, y la hostilidad de las autoridades judías y el pueblo durante el proceso romano—, a fin de formar una inclusión con motivos similares del relato de la infancia y resaltar así los paralelos existentes entre el comienzo y el término de la vida de Jesús.

### C. El proceso romano en Lucas (Lc 23,1-25)

El relato de Lucas tiene más o menos la misma extensión que el mateo, por lo cual también duplica aproximadamente la del proceso romano de Marcos. Como Mateo, Lucas se ha servido de Marcos para lo básico de su relato; pero, así como en su interrogatorio en el sanedrín Lucas dio una nueva distribución al material marcano<sup>48</sup>, aquí lo ha reordenado de forma radical. En consecuencia, no tiene sentido establecer en este caso una comparación esquemática con Marcos como la ofrecida el tratar sobre el proceso romano en Mateo. Los tres puntos principales en que Lucas difiere de Marcos son la presentación detallada de los cargos (23,2); el envío de Jesús a Herodes por parte de Pilato para una investigación, con el resultado de que Herodes lo juzga inocente (23,6-15), y tres declaraciones de Pilato de que no halla culpa en Jesús (23,4.14.22). La triple declaración de inocencia se encuentra también en Juan, por lo cual puede reflejar una tradición común a ambos evangelistas. De las tres características enumeradas, las dos primeras presentan intensa influencia de los procesos de Pablo ante magistrados romanos narrados en Hechos<sup>49</sup>. En particular, cuando Pablo es arrestado en Jerusalén y las autoridades planean su muerte (Hch 23-25), se le hace comparecer ante un procurador romano (Félix) mientras los jefes de los sacerdotes y los ancianos desgranaban acusaciones concretas contra él. Pero el procurador romano (ahora Festo), buscando luz para el caso al no hallar culpa en Pablo, invita a un rey herodiano a que intervenga en la causa, y ese rey encuentra a Pablo inocente. En Lucas-Hechos, lo más probable es que el proceso de Pablo influyera en el de Jesús, y no viceversa. (Véase S. G. Wilson, "The Jews", 162-64; históricamente, claro está, Lucas podría haber aplicado un modelo fijo romano a ambos procesos.)

En cuanto a la disposición de Lc 23,1-25 hay diversas teorías. Büchele ("Tod") cree percibir en esta sección del RP una complicada estructura dividida en tres partes principales, de las que el proceso romano es la primera (23,1-25), la crucifixión la segunda (23,26-49) y la sepultura la tercera (23,50-56)<sup>50</sup>. A su vez, cada una de estas partes se divide en

<sup>48</sup> Por ejemplo, situó las negaciones de Pedro y el escarnio de Jesús por los judíos antes del interrogatorio en el sanedrín. ¿Eran realmente para Lucas parte del proceso judío?

<sup>49</sup> Similarmente, el relato del proceso de Esteban en el sanedrín tiene paralelos con el interrogatorio de Jesús en el sanedrín narrado por Lucas. Así los lectores podían darse cuenta de que cuando sus primeros héroes cristianos comparecieron ante tribunales judíos o romanos se comportaron a semejanza de Jesús.

<sup>50</sup> Nótese la desigual extensión de las partes, especialmente de la tercera. Esto suele ser señal de que se está tratando de forzar material en un molde o modelo en el que sencillamente no encaja.

otras tres. Büchele relaciona todo esto con Dt 19,15 (cf. 17,6-7), donde se exige el testimonio de dos o *tres* testigos. Puesto que al examinar el relato de la crucifixión veremos varias distribuciones ternarias<sup>51</sup>, no podemos rechazar en principio esta teoría, aun cuando cuesta reconocer una estructura tan definida como la que describe Büchele. Tyson (*Death*, 117) tiene razón al objetar que Dt 19,15 no es citado aquí y que encontrar el tema de los testigos en cada una de esas divisiones resulta forzado. Una proposición muy distinta es la de Neyrey (*Passion*, 68, 69, 98), quien distingue cuatro procesos de Jesús en Lc 22,66-23,25: a) Jesús ante el sanedrín (22,66-71); b) Jesús ante Pilato (23,1-5); c) Jesús ante Herodes (23,6-12), y d) Jesús ante las multitudes judías (23,13-25)<sup>52</sup>. Es facticio tratar como procesos las tres últimas escenas, puesto que Pilato tiene que ver con las tres y es el único que dicta sentencia (22,24: *epikrinein*) con respecto a Jesús). El paralelo con Hch 25,17-26,32 es una razón añadida para no tratar la investigación por Herodes como un proceso independiente.

Con la finalidad práctica de examinar sincrónicamente los cuatro evangelios, dividiré Lc 23,1-25 en tres partes (23,1-5; 23,6-12; 23,13-25, división seguramente la más propuesta por los estudiosos). Pero de este modo quedan enmascarados los elementos de transición. Ya vimos en §28 que 23,1 facilita el paso del interrogatorio judío al proceso romano. Dentro de 23,1-5, los vv. 4-5 (que no tienen paralelo en Marcos), contienen la primera de las tres declaraciones de no-culpabilidad y la referencia a Galilea que induce a Pilato al envío de Jesús al tetrarca de Galilea, es decir, a Herodes. El texto de 23,6-12 puede asignarse al interrogatorio de Herodes; pero, como hasta 23,15 no se menciona la evaluación ofrecida por éste, 23,13-16 podría ser unido con lo precedente<sup>53</sup>. El episodio de Barrabas, que ocupa casi una tercera parte del relato marcano, en Lucas (23,18-19.25a) es tocado sólo de pasada en la parte final del proceso, centrada en la pena que ha de imponer Pilato a Jesús. La mejor conclusión, por tanto, podría ser la necesidad de subrayar la unidad global de 23,1-25, habida cuenta de que las divisiones están más en nuestra percepción que en la de Lucas.

<sup>51</sup> Ya hemos visto en Marcos varias de esas distribuciones; p. ej., en Getsemaní oró tres veces, y tres veces también volvió al lado de sus discípulos y los encontró dormidos; luego, Pedro negó tres veces a Jesús.

<sup>52</sup> Esta proposición es muy diferente de la idea, ya rechazada (p. 634, *supra*), de que Lucas no consideraba la sesión del sanedrín como un verdadero proceso y, en consecuencia, para el tercer evangelista sólo hubo un proceso: el romano.

<sup>53</sup> Fitzmyer (*Luke II*, 1483) considera 23,13-16 como una de las *cuatro* escenas que él distingue en el proceso romano.

## D. El proceso romano en Juan (Jn 18,28-19,16a)

Juan ofreció el más breve de los relatos sobre la comparecencia de Jesús ante las autoridades judías (18,13-27)<sup>54</sup>, con sólo el sesenta por ciento, aproximadamente, de la extensión del marco. Su proceso romano, en cambio, es casi tres veces el de Marcos. En cuanto a calidad dramática, sólo el relato sobre el ciego de nacimiento de Jn 9 es comparable a la escena de este proceso. Si como mucho hay tres momentos cuyo origen puede relacionarse con el desarrollo del material sinóptico común (interrogatorio inicial, Barrabás y condena), numerosos exegetas coinciden en reconocer en el proceso romano de Juan siete episodios ordenados quiásticamente<sup>55</sup>, con escenarios situados de manera alternativa fuera y dentro del pretorio. (La disposición quiástica consiste en este caso en que el episodio 1 coincide con el 7; el 2 con el 6; el 3 con el 5, mientras que el 4 funciona como episodio intermedio.) El cuadro 5 ilustra acerca de esta ordenación<sup>56</sup>.

### Cuadro 5. Estructura quiástica de la versión joánica del proceso romano

1. <i>Fuera</i> (18,28-32), los judíos piden la muerte de Jesús	=	7. <i>Fuera</i> (19,12-16a), los judíos obtienen la muerte de Jesús
2. <i>Dentro</i> (18,33-38a), Pilato y Jesús hablan sobre realeza	=	6. <i>Dentro</i> (19,9-11), Pilato y Jesús hablan sobre poder
3. <i>Fuera</i> (18,38b-40), Pilato no encuentra culpa; se elige a Barrabás	=	5. <i>Fuera</i> (19,4-8), Pilato no encuentra culpa; "Ved aquí el hombre"
4. <i>Dentro</i> (19,1-3), soldados azotan a Jesús		

<sup>54</sup> Esto es porque, para Juan, el proceso de Jesús en el sanedrín tuvo lugar antes, en 11,47-53.

<sup>55</sup> Al tratar sobre estructura en §8, hablé de exagerado empeño en descubrir quiasmos, porque en aquel ejemplo estábamos ante un esquema fácilmente explicable por otras razones. Aquí el caso es distinto.

<sup>56</sup> El esquema que ofrezco está influido por las proposiciones de Janssens de Vabrebeke ("Structure"), como quedó explicado en *BGJ* II, 803, 858-59. Bultmann (*John*, 648) habla de seis episodios porque trata 19,1-7 (mis episodios 4 y 5) como uno. Haenchen (*John* II, 185) distingue una introducción (18,28-32 = mi episodio 1), una sección central con cuatro subsecciones (18,33-38a = mi episodio 2; 18,38b-40 = mi episodio 3; 19,1-3 y 19,4-11 = mis episodios 4, 5 y 6) y una escena final (19,12-16a = mi episodio 7). Obviamente, el criterio con que uno trate 19,1-11 dependerá de si piensa que la alternancia fuera-dentro debe marcar subdivisiones. Ésta es una decisión difícil porque no todos los movimientos no se indican explícitamente, si bien están implícitos: p. ej., Pilato, que se encontraba fuera en 18,38b-40, ha tenido que entrar en el pretorio en 19,1-3, porque sale nuevamente de él en 19,4.

Indudablemente esta estructura no es fortuita, sino que se trata de una estudiada presentación artística en la que se ha ampliado y reordenado el material recibido de la tradición<sup>57</sup>. Los episodios están quiásticamente equilibrados no sólo en lo tocante al escenario y al tema sino también (parcialmente) en cuanto a la extensión. Pilato aparece como actor principal en todos los casos menos en el episodio intermedio (4), que refiere la flagelación y el escarnio de que es objeto Jesús. La menor presencia del prefecto en este episodio resulta inteligible si se recuerda que, en Marcos/Mateo, tales acciones tienen lugar después de que Pilato ha sentenciado a Jesús y lo ha entregado a la custodia de los soldados, que lo llevan dentro del pretorio. Con fines literarios, Juan ha trasladado el azotamiento a la parte media del proceso, pero sin dar a Pilato en esa escena un protagonismo que habría violado la tradición.

La alternancia fuera-dentro implica un contraste de atmósferas. Dentro, Jesús muestra una actitud serena y soberana que refleja su convicción: "Yo doy mi vida... nadie me la quita; la doy yo por mí mismo" (Jn 10,17-18). No trata a Pilato como a un igual, mucho menos como a un superior, sino que hace declaraciones oraculares que dejan desconcertado al prefecto. Fuera, "los judíos" presionan a Pilato y se ponen a gritarle cuando Pilato se resiste a aceptar la decisión ya tomada por ellos de que Jesús debe morir. El diálogo desarrollado dentro del pretorio pone de manifiesto la incapacidad de Pilato para reconocer la verdad encarnada que tiene ante sí; el diálogo desarrollado fuera revela la auténtica razón que subyace a la hostilidad de "los judíos": no era tanto que Jesús pudiera considerarse "el rey de los judíos" como su afirmación de ser Hijo de Dios<sup>58</sup>.

Vemos, en suma, que si Marcos se esfuerza poco por realzar dramáticamente los elementos básicos recibidos de la tradición cristiana sobre el

<sup>57</sup> En las pp. 861-64, *supra*, he hablado sobre lo que pudo aportar la tradición a los episodios 1 y 2, así como sobre los discutibles criterios para determinar ese contenido. Sherwin-White (*Roman*, 47) afirma que de ningún modo son inverosímiles los detalles legales y administrativos peculiares de Juan.

<sup>58</sup> Nótese la doble aclaración joánica de los motivos por los que los judíos han efectuado la entrega de Jesús a Pilato: el de carácter teológico apuntado arriba y el de carácter práctico de no estarles permitido dar muerte a nadie, motivo éste que, paradójicamente, tiene el resultado teológico de cumplir la palabra de Jesús relativa a cuál era la clase de muerte de la que él mismo iba a morir (18,32). Como se subraya en el COMENTARIO de las secciones que tratan del proceso romano, con la presentación desfavorable de "los judíos" por parte de Juan tienen que ver las relaciones hostiles que habían separado de la sinagoga a los creyentes en Jesús de la comunidad joánica, una separación que al parecer se efectuaba tras llevarlos a tribunales sinagogales (9,24-34; 12,42; 16,2). Véase J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (ed. rev.; Nashville: Abingdon, 1979).



proceso romano y no construye con ellos un drama teológico significativo, los otros evangelistas hacen ambas cosas. Con su desarrollo del tema de la culpa por la sangre inocente, Mateo ilustra el tema de la responsabilidad con viñetas cargadas de fuerza dramática. Lucas, reelaborando el proceso de Jesús según el modelo del proceso de Pablo, ofrece un paradigma que imitar por los cristianos llevados ante jueces romanos. Si el Jesús lucano muestra una confiada tranquilidad que fuerza al mismo gobernador romano a reconocer su inocencia, los cristianos deben hacer otro tanto. Pero, dicho todo esto, hay que admitir como correcto, aunque un punto exagerado, el juicio de Haenchen (*John* II, 185): "La versión joánica de la escena con Pilato es muy superior a las de Mateo y Lucas". Juan nos ha ofrecido la obra maestra del drama cristiano primitivo, describiendo con perspicacia la confrontación entre lo divino y lo humano.

(La bibliografía para este episodio se encuentra en §30, especialmente para la parte 3ª.)

## §33

### El proceso romano, parte 2ª: Jesús ante Herodes (Lc 23,6-12)

#### TRADUCCIÓN

LUCAS 23,6-12: <sup>6</sup>Pero, habiendo(lo) oído, Pilato preguntó si ese hombre era galileo; <sup>7</sup>y habiendo averiguado que era del (área de) poder de Herodes, lo envió a Herodes, quien asimismo estaba en Jerusalén por esos días. <sup>8</sup>Entonces Herodes, habiendo visto a Jesús, se alegró grandemente, porque hacía mucho tiempo que deseaba verlo a causa de lo que había oído acerca de él; de hecho esperaba ver alguna señal realizada por él. <sup>9</sup>Por eso, con mucha palabrería, intentó preguntarle; pero Jesús no le respondió nada, <sup>10</sup>aunque los jefes de los sacerdotes y los escribas habían estado allí acusándolo insistentemente. <sup>11</sup>Pero habiéndolo tratado con desprecio y habiendo hecho burla de él, Herodes con sus soldados, habiéndolo vestido con un ropaje espléndido, lo envió de vuelta a Pilato. <sup>12</sup>Pero Herodes y Pilato ese mismo día se hicieron amigos uno del otro, pues antes estaban enemistados entre sí.

#### COMENTARIO

Dada la estructura unificada del cap. 23 de Lucas (cf. p. 893, *supra*), este episodio de Herodes puede considerarse aislado sólo por comparación con Marcos, de donde está ausente. (Una ausencia significativa, porque mucho de lo que precede y sigue en el proceso marciano de Lucas está presente en Marcos.) Aun cuando se piense que lo que ha hecho Lucas ha sido enriquecer el relato de Mc 15 añadiendo el episodio de Herodes similarmente a cómo Mateo enriqueció su narración añadiendo el episodio de la muerte de Judas, habrá que reconocer que hay una importante diferencia entre las dos adiciones. El episodio concuerda con la teología y el enfoque de Mateo, pero supone claramente una interrupción en la secuencia (véa-

se el comienzo de §29); en cambio, el episodio de Lucas está perfectamente integrado en su contexto. Si los otros evangelios, con su silencio sobre Herodes en el proceso de Jesús no nos hubieran alertado de esta singularidad, pocas dificultades o ninguna se percibirían en la secuencia lucana. Es cierto que los estudiosos conocedores de los procedimientos legales romanos podrían preguntarse en razón de qué compareció Jesús ante Herodes; pero no es éste el tipo de preguntas que se le ocurren a la inmensa mayoría de los lectores. La misma cohesión de la secuencia hace difícil decidir si el episodio comienza en 23,4 o en 23,6. Como he explicado en §32, puesto que la reacción de Pilato ante la actitud de Jesús pertenece a la primera escena del proceso romano, decidí unir también en Lucas la reacción de Pilato en 23,4-5 con esa escena inicial. Pero, desde otro punto de vista, Lc 23,4-5 apunta hacia delante, y hay una conexión entre la mención de Galilea en 23,5 y el gentilicio correspondiente de 23,6.

Como hace ver Manus (“Universalism”, 122-25), este episodio de Herodes ha generado muy diferentes interpretaciones. En el ANÁLISIS trataré sobre historicidad, composición y fuentes; pero hay un aspecto cuyo examen no puede ser pospuesto hasta entonces, porque contribuye a un estudio versículo por versículo. Me refiero a la cuestión del estilo lucano en el episodio de Herodes. Frases y vocabulario muy frecuentes a lo largo de Lucas-Hechos aparecen en este episodio, donde prácticamente no hay nada que pueda ser considerado no-lucano. Tanto es así que, si Lucas hubiera tomado esta escena en su conjunto de una fuente especial, deberíamos concluir que la fuente en cuestión tenía el mismo estilo que él. En el presente COMENTARIO, al comienzo de cada una de las subsecciones (enumeradas en la relación de contenidos de p. 17, *supra*), voy a indicar las características lucanas. Para más detalles, cf. K. Müller, “Jesus vor Herodes”, 114-16; Fitzmyer, *Luke II*, 1479; Soards, “Tradition... Herod”, 347-58.

## Jesús enviado a Herodes (23,6-7)

Entre los rasgos estilísticos lucanos, “averiguado”, en el v. 7, traduce *epiginōskein*, verbo que se encuentra unas veinte veces en Lucas-Hechos, es decir, aproximadamente la mitad de sus apariciones en el NT. “Asimismo” relativo al hecho de estar también Herodes en Jerusalén, traduce *kai autos*, una expresión de los LXX favorita de Lucas. “En/por esos [*tautais*] días” aparece media docena de veces en Lucas-Hechos. “Jerusalén” es aquí *Hierosolyma*; en 23,28 será *Hierousalēm*, dos de las tres menciones de esta ciudad en los RP (cf. Mc 15,41). La grafía más adaptada a oídos helenísticos, *Hierosolyma*, es la única que utilizan Marcos, Mateo (con la sola excepción de un dicho de Jesús en 23,37) y Juan. La otra grafía, *Hierousalēm* (que es

virtualmente una transliteración del hebreo *Yērūšālēm*), coexiste en Lucas-Hechos con *Hierosolyma*, que no es tan frecuente: 3 ó 4 veces en el tercer evangelio frente a 26 ó 27 veces *Hierousalēm*; en Hechos, 23 veces de *Hierosolyma* frente a 36 veces *Hierousalēm*. Algunos intérpretes han apelado a razones teológicas o de ubicación en el contexto para explicar las diferencias en el empleo por Lucas de una u otra grafía; pero probablemente ese argumento carece de sentido y, en todo caso, no prueba que Lucas se haya servido de una fuente especial en la escena que ahora nos ocupa<sup>1</sup>.

En Lc 23,5, los jefes de los sacerdotes y los escribas reiteraron a Pilato su oposición a Jesús, y lo que el prefecto ha retenido selectivamente de sus palabras es que la enseñanza de Jesús comenzó *desde Galilea*. Aunque la referencia al origen de Jesús es incluida para que dé pie al episodio de Herodes, tiene también la función de recordar a los lectores que se juzga a Jesús por todo su ministerio, no por una sola cuestión (“el rey de los judíos”) nunca mencionada hasta la entrada de Pilato en escena. De hecho, la aparición de Herodes representará una conexión viva entre la actividad pública de Jesús y su pasión, dado que Herodes fue mencionado al comienzo del ministerio, en 3,1.19-20. La mención de Galilea da lugar a una pregunta de Pilato<sup>2</sup>. El verbo “preguntar” (*eperōtan*), aunque no suele desempeñar una función especial (22,64), goza de las preferencias de Lucas para interrogatorios legales como en Hch 5,27; 23,34.

<sup>1</sup> J. Jeremias (*ZNW* 56 [1974] 273-76) considera que algunas de las variaciones son irrelevantes. J. M. Ross (*NTS* 38 [1992] 474-76) supone que Lucas tenía un plan sobre dónde y cuándo utilizar una o otra grafía, pero lo olvidó, por lo cual el empleo de ellas no resulta congruente. La tesis de que Lucas usó *Hierousalēm* en contextos judíos requiere la opción por variantes de escriba poco atestiguadas y mucha imaginación. Por ejemplo, ¿qué hace que el actual contexto, que entraña la presencia de Herodes en Jerusalén (*Hierosolyma*), sea menos judío que el contexto de Lc 23,28 (donde se emplea *Hierousalēm*), sobre todo cuando Hch 4,25-27 muestra que Lucas ha contrastado a Pilato y los gentiles con Herodes y los pueblos de Israel? I. de la Potterie (*RechSR* 69 [1981] 57-70) defiende la tesis de que Lucas emplea *Hierosolyma* en contextos negativos y profanos, y *Hierousalēm* en contextos positivos y sagrados. Más adelante, en referencia a Lc 23,28, veremos que no es posible alcanzar tal precisión. Aquí, aunque Herodes puede ser una figura negativa, no decidirá en contra de Jesús; por tanto, el contexto es neutro o positivo.

<sup>2</sup> Hay quienes ven una relación entre esta pregunta del Pilato lucano sobre si Jesús es galileo y la pregunta de Pilato a Jesús en Jn 19,9: “¿De dónde eres tú?” Barajan la idea de que en una fuente común a Lucas y Juan había una pregunta sobre el origen de Jesús; luego, según esa teoría, Lucas la refirió al ámbito geográfico de la *exousia* o poder de Herodes en Galilea, mientras que Juan, con su teología de “arriba y abajo”, la convirtió en una oportunidad para que Jesús respondiera haciendo ver a Pilato que su *exousia* le venía dada de arriba (19,11). Tal relación es posible, pero no más que la afirmación de Boismard (“Royauté”, 39) de que la pregunta de Jn 19,9 en realidad significa: “¿Quién eres tú?”

Mediante lo que Pilato llega a saber en Lc 23,7 (que Jesús “era del [área de] poder de Herodes”) se trata de afirmar que Jesús era galileo. Esta designación constituye un ejemplo de que cierto material correspondiente al relato de la infancia lucano, v. gr., el nacimiento de Jesús en Belén de Judea, no tuvo gran influencia en la descripción del ministerio de Jesús elaborada por Lucas sobre la base de Marcos (véase *BBM*, 240). Quizá en este caso se podría argüir que no hay incoherencia, puesto que antes del nacimiento de Jesús sus padres vivían en Judea<sup>3</sup>. En Lc 4,16.24, Nazaret es la “patria chica” de Jesús.

Los que no atribuyen ninguna historicidad a la presente escena lucana consideran poco creíble que Pilato preguntase por el origen del acusado, puesto ciertamente le habrían dado a conocer que se trataba de Jesús *de Nazaret*. Pero, de hecho, la procedencia geográfica *no* aparece mencionada en la forma lucana de la acusación colocada por encima de Jesús en la cruz (23,38). Y lo que es más importante: huelga esa objeción histórica, habida cuenta de que Lucas emplea en 23,5-6 con fines narrativos el nombre de lugar y el correspondiente gentilicio. Mientras que el tema del origen galileo de Jesús y sus discípulos se encuentra en todos los evangelios (cf. Lc 22,59 y Mc 14,70b), es particularmente lucano el énfasis en la transición de un ministerio en Galilea a un final en Jerusalén. De las mujeres que observan a distancia la muerte y sepultura de Jesús, Lucas refiere dos veces que habían acompañado a Jesús “desde Galilea” (23,49-55); son las mismas a las que, en la mañana de la Resurrección, unas figuras angélicas recuerdan lo que Jesús les dijo “cuando estaba aún en Galilea” (24,6). En Hch 13,31 se especifica que las apariciones de Jesús resucitado estuvieron dirigidas a “los que habían subido con él de Galilea”.

El tema de Galilea introduce en escena a Herodes, a quien Lucas llama en otros pasajes (3,1; 9,7) “el tetrarca” de Galilea. Es Herodes Antipas, hijo que tuvo Herodes el Grande con Malthace, su esposa samaritana<sup>4</sup>. Antipas, su hermano mayor Arquelao y su medio hermano Filipo fueron nombrados herederos de los territorios en que resultó dividido el reino de Herodes el Grande a su muerte (ca. 4 a. C.). Más hábil que Arquelao, a quien en 6 d. C. los romanos removieron del trono de Judea, Herodes permaneció al frente de Galilea y Perea (Transjordania) hasta 39 d. C., año en que el emperador Cayo Calígula lo depuso y envió desterrado a Lyon, en la Galia. Esta remoción no debe ser interpretada como indicio de que Antipas era un mal gobernante desde el punto de vista romano: se debió en

<sup>3</sup> Lc 1,26: 2,4, a diferencia de Mt 2.8.11, donde el lugar de residencia es Belén.

<sup>4</sup> Para datos sobre Antipas, cf. Bruce, “Herod”; S. Perowne, *The Later Herods* (Nueva York; Abingdon, 1958) 43-57.

parte a la predilección de Calígula por Herodes Agripa, a quien acabó dando el reino de Antipas. Antes al contrario, durante las cuatro décadas que Antipas fue tetrarca, coincidentes con los reinados de Augusto y Tiberio, Galilea no conoció ningún levantamiento contra los romanos. (La rebelión de Judas el Galileo fue motivada por el censo en Judea.) Antipas mostró su lealtad construyendo la ciudad de Tiberíades junto al mar de Galilea, en honor del emperador<sup>5</sup>. En su territorio, los poderes de Herodes como tetrarca no debían de ser muy diferentes de los de Pilato como prefecto en Judea y Samaría. Aunque Hch 4,26-27 incluirá a Herodes Antipas entre “los reyes de la tierra” unidos contra el Señor, técnicamente no era rey<sup>6</sup>. “El rey de los judíos” era un título asociado con Herodes el Grande (*Ant.* 16.10.2; §311), y algunos especialistas, tratando sobre si los hijos de este rey ambicionaban tal título, apuntan que después de haber sido entregado a merced de Herodes Antipas (Lc 23,6-12), Jesús será crucificado como “el rey de los judíos” (Bajsić, “Pilatus”, 21). Pero tal conexión parece excesivamente imaginativa.

A lo largo del NT, Herodes Antipas es mencionado 8 veces en Marcos (7 de ellas en el relato de 6,14-29 sobre la decapitación de Juan Bautista), 13 en Lucas y 2 en Hechos. Esta estadística revela un interés especial de Lucas hacia el personaje y sus relaciones *con Jesús*<sup>7</sup> (reduce el relato de la decapitación de Juan Bautista por Herodes a dos noticias de un solo versículo cada una: 3,20 y 9,9). Más adelante, al comentar el v. 8, presentaré los pasajes lucanos pertinentes a la actitud de Herodes hacia Jesús; pero un dicho de Jesús que no menciona a Herodes es también importante para la presente escena. En Lc 21,12 avisa a sus seguidores de que serán llevados “ante reyes y gobernadores por causa de mi nombre”. No sorprende, por tanto, encontrar a Jesús conducido a presencia de un rey y de un gobernador romano.

Dejemos ahora esta información general sobre Herodes para centrarnos en la descripción de Lc 23,7 de lo que hace Pilato; en opinión de muchos intérpretes, ello constituye la clave de su modo de proceder. Por ejemplo, ¿implica “averiguado” (*epiginōskein*, en vez del simple *ginōskein*, “saber”) una investigación? ZBG §484 observa, sin embargo, que el grie-

<sup>5</sup> En dos pasajes (*Ant.* 18.2.3; §36 y 18.4.5; §104-5), Josefo habla de cercanía y comunicación privada entre Herodes Antipas y Tiberio.

<sup>6</sup> Irónicamente, la razón de la destitución de Antipas fue su ambición de ser nombrado rey, a imitación del privilegio otorgado a Herodes Agripa, quien había sido hecho rey de los territorios del fallecido Filipo.

<sup>7</sup> Como posibles canales de la información de Lucas se han señalado dos personajes sólo mencionados por este evangelista: Juana, la mujer de Cusa, un administrador de Herodes (8,3; cf. 24,10), y Manaén, *syntrophos* (Hch 13,1: ¿“hermano de leche”?; ¿“compañero”?; ¿“custodio”? de Herodes.

go koiné frecuentemente prefiere verbos compuestos con preposiciones a formas simples, sin que ello implique un significado especial.

Lo que averigua Pilato es que Jesús es de (*ek*) la *ousia* (“poder”) de Herodes. Algunos intérpretes traducen aquí *ousia* por “jurisdicción”, lo cual da pie al debate de si Herodes tenía autoridad legal para juzgar a Jesús. Mommsen (*Römisches*, 356-57) habla de que, en la primera época del Imperio, la jurisdicción normal era *forum domicilii* (i. e., estaba determinada por el lugar de residencia del acusado), no *forum delicti* (i. e., determinada por el lugar de comisión del delito o donde el acusado había sido arrestado: de ahí su otro nombre, *forum apprehensionis*). Una forma modificada de esta teoría sería la posibilidad señalada por Blinzler (*Trial*, 195) de que Herodes tuviera potestad para juzgar personas de su territorio cuando se hallaba en su palacio de Jerusalén. Pero, en conjunto, tal suposición encuentra poco apoyo entre los expertos en derecho romano, como Steinwenter y Sherwin-White. Este último (*Roman*, 28-31) opina que en la primera época del Imperio estuvo vigente la jurisdicción *forum delicti* (el procedimiento más simple) y sólo más tarde fue introducida la *forum domicilii*. Que Lucas no consideraba obligatoria la jurisdicción *forum domicilii* es claro por Hch 23,34, después de que Pablo ha sido llevado ante el procurador Félix. Éste pregunta al acusado de qué provincia (*eparcheia*) es, y aunque Pablo responde que de Cilicia, no se libra de ser juzgado en Cesarea de Judea por su supuesto delito. El jurista Paulo, activo hacia 200 d. C., afirma (*DJ* 1.18.3) que el prefecto tiene *imperium* (§18, A1, *supra*) únicamente sobre personas de su propia provincia y sólo dentro de los confines de ella: fuera de la provincia, el prefecto se convierte en un particular. Según tal modelo (sí puede ser aplicable a la Judea y la Galilea del siglo I), Antipas, pese toda su importancia política, estando en Jerusalén habría sido como un individuo privado, sin jurisdicción sobre Jesús.

Con esta cuestión está relacionado el significado de *anapempein* (lit., “enviar arriba”) en el v. 7. ¿Es otro caso de preferencia del griego koiné por verbos compuestos con preposiciones, por lo cual no se diferencia mucho de *pempein*, con el sentido de “mandar, mandar de vuelta” (como en Flm 12)? ¿O tiene el sentido técnico de remitir (lat. *remittere*) un acusado a una jurisdicción diferente, a menudo superior (posición de Bickermann, Creed, Harlow y Verrall, entre otros)? El verbo tiene tal sentido en Josefo (*Guerra* 2.20.5; §571) y en Hch 25,21, donde el procurador Festo se dispone a enviar a Pablo a Roma para que sea juzgado por la suprema instancia del emperador. Pero si decidimos que Jesús es remitido formalmente por Pilato a la jurisdicción de Herodes en 23,7, entonces el uso del mismo verbo en el v. 11 significaría que Herodes remite formalmente a Jesús de vuelta a la jurisdicción de Pilato. Esto parece una complicación innecesaria, y estudiosos relevantes (como Blinzler, Steinwenter y Sherwin-White) argumentan

contra la interpretación de *anapempein* en sentido técnico. Mi opinión es que probablemente ha empleado Lucas este verbo para acentuar la atmósfera legal.

Volviendo a la cuestión original, dado que no creo en la transferencia técnica de Jesús a otra jurisdicción, es preferible una traducción más corriente de *exousia* como “poder” en vez de “jurisdicción” de Herodes. Puede haber un tono teológico amenazador en *exousia*, palabra que Lucas ha empleado en contextos negativos. En 4,5-6, al tentar a Jesús mostrándole todos los reinos del mundo, dice el diablo: “Te daré toda esta *exousia*... puesto que me ha sido dada, y se la doy a quien quiero”. Ya hemos visto que, según Lucas, la pasión es el tiempo del regreso de Satanás para probar a Jesús (22,3), y 22,53 la describe como “vuestra hora y la *exousia* de las tinieblas”. Por eso los lectores de Lucas podían pensar en una amenaza satánica al ser llevado Jesús a la *exousia* de Herodes.

El v. 7 termina con la noticia de que Herodes estaba en Jerusalén por esos días. Ello indica una decisión repentina de Pilato, posible gracias a una circunstancia afortunada, indicación sobre la que volveremos más adelante. No hay nada inverosímil en la presencia de Herodes Antipas en Jerusalén por Pascua, aun cuando cabe sospechar que, como su padre, Herodes el Grande, podría haber ido allí no principalmente por motivos de piedad, sino por la importancia política de un oportuno gesto religioso. Josefo (*Ant.* 18.5.3; §122) refiere que Herodes y Vitelio (gobernador romano de Siria) estuvieron en Jerusalén durante la Pascua de 37 d. C. “para ofrecer sacrificio a Dios”. Al narrar el incidente de los escudos dorados (p. 830, *supra*), Filón (*Ad Gaium* 38; §300) habla de cuatro hijos de Herodes el Grande presentes en Jerusalén, probablemente en el contexto de una fiesta, y los coloca a la cabeza de una manifestación de protesta contra Pilato. ¿En qué lugar de Jerusalén se hallaba Antipas? Josefo (*Guerra* 2.16.3; §344; *Ant.* 20.8.11; §189-90) menciona un palacio construido por los Asmoneos, estratégicamente situado en la colina occidental por encima del Xisto, de modo que dominaba la ciudad y le proporcionaba una atalaya sobre las zonas sagradas del templo. Aunque Herodes el Grande se vinculó mediante matrimonio a la familia asmonea, fue eliminando a los sumos sacerdotes pertenecientes a ella y sustituyendo su linaje. ¿Ocupaban el palacio Anás y Caifás, los sumos sacerdotes de tiempos de Jesús, aunque no eran Asmoneos? ¿Hemos de imaginar que Jesús fue llevado allí en Mc 14,53 y par.? ¿O se hizo la familia de Herodes con el palacio de aquellos sacerdotes-reyes, y los príncipes herodianos siguieron residiendo allí incluso después de haber instaurado los romanos su gobierno directo sobre Judea y Jerusalén? Pasajes de Josefo presentan a Agripa II ocupando ese palacio en los años sesenta muy a disgusto de los notables de Jerusalén, que construyeron un muro para impedirle la visión del templo.

¿Qué indujo a Pilato al envío de Jesús a Herodes Antipas? La respuesta se puede enfocar desde tres niveles diferentes: 1) desde el nivel histórico, suponiendo real esta escena y considerando aspectos jurídicos y la posibilidad de maniobras de Pilato consonantes con su reputación; 2) desde el nivel del lector corriente que, desconocedor del contexto histórico, atiende simplemente a lo narrado, y 3) desde el nivel de los lectores del mundo grecorromano a los que se dirigía Lucas, que conocían algo de los procedimientos legales romanos y veían la escena desde este ángulo. En el tercer nivel entra algo del primero (con la historia cediendo la prioridad a la verosimilitud) y del segundo. El enfoque subsiguiente corresponde a este tercer nivel.

En el papiro de Oxyrhynchus II, 237 (eds. B. P. Grenfell / A. S. Hunt, pp. 146-48), el prefecto romano de Egipto delega en el *stratēgos* o magistrado del distrito a que pertenece el acusado la investigación de un crimen. Es una forma de *anakrisis*, o investigación preliminar, a la que recurrían los gobernadores romanos porque no llegaban a sus provincias con suficiente número de burócratas y tenían que depender de la ayuda local para diversas funciones. Pilato podría haber considerado los procedimientos del sanedrín concernientes a Jesús como una *anakrisis*; pero, en vista de que su primera pregunta apuntaba a si Jesús era o no inocente, el envío a Herodes puede entenderse como la búsqueda de una evaluación independiente por alguien que tenía una relación legal con el acusado, porque Jesús era de la región en que Herodes ejercía su autoridad y porque (de ser de algún modo verdadera la acusación judía de 23,5) había empezado a agitar al pueblo estando aún en Judea. Nada en la historia ni en el evangelio de Lucas hace pensar a los lectores que Herodes fuera un experto en asuntos religiosos, pero no carecería de habilidad para conocer a los sediciosos.

Que Lucas está pensando en una *anakrisis* (entendida como una investigación delegada en otro) y no en una cesión formal de jurisdicción es sugerido por el paralelo en Hch 25,23-27, donde el procurador Festo trata de preparar contra Pablo un documento de acusaciones que llegará junto con él hasta el emperador, a quien Pablo ha apelado. “Toda la multitud del pueblo judío” ha pedido la pena capital, pero Festo no ha encontrado en el acusado nada merecedor de tal sentencia. Entonces aprovecha la presencia en Cesarea del rey herodiano Agripa II: “Lo he presentado... ante ti, rey Agripa, para que, hecha la *anakrisis*, tenga yo algo que escribir”<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Más tarde, en Hch 28,18, utilizando una forma verbal afín, Pablo considera también la actuación legal de Festo como una *anakrisis* o investigación preliminar a su proceso ante el emperador.

En cada una de estas dos escenas, el gobernador romano (Pilato, Festo) aprovecha la presencia de un rey herodiano cuando es procesado un hombre (Jesús, Pablo) acusado de agitador político y religioso por las autoridades de Jerusalén. También en cada una el herodiano, que deseaba ver u oír al acusado (Lc 23,8; Hch 25,22), no toma, después de interrogarlo, la decisión final (ni está claro que se esperase que la tomara), por lo cual el detenido tiene que comparecer de nuevo ante el gobernador. Pero, en ambos casos, la evaluación efectuada por el herodiano confirma la idea del romano de que el acusado no merece la pena de muerte (Lc 23,14-15; Hch 26,30-32). No veo razón para aceptar la idea de Blinzler (*Trial*, 195-96) de que, en la lógica del relato, Pilato tenía que esperar un juicio de inocencia por parte de Herodes Antipas porque si no su propio juicio de inocencia habría parecido estúpido. Teniendo en cuenta que en Lucas-Hechos los romanos suelen considerar impenetrablemente complicadas las cuestiones internas judías (Hch 18,14-15; 23,29), en el relato no habría resultado muy embarazoso para el romano que Herodes hubiera descubierto en su *anakrisis* algo que hiciera cambiar a Pilato de opinión.

El relato lucano y la historia nos permiten descubrir algunos factores adicionales que podrían hacer que la *anakrisis* de Herodes se revelase como una buena política de Pilato. Lc 13,1-2 refiere que Pilato mezcló la sangre de los galileos con la de sus víctimas, lo cual hace pensar en peregrinos de Galilea que habían ido a Jerusalén a ofrecer sacrificio con ocasión de alguna fiesta (p. 829, *supra*). Luego, Lc 23,12 habla de enemistad existente hasta entonces entre Herodes y Pilato. ¿Era intención de Lucas que los lectores relacionasen estas dos declaraciones y entendiesen que Pilato no quería aumentar la enemistad derramando la sangre de otro galileo durante una fiesta? Si había ocurrido ya el incidente que narra Filón (*Ad Gaium* 38; §300) en relación con los escudos de oro, Pilato había visto a los príncipes herodianos colocarse al frente de una multitud en una fiesta para protestar contra él. Por tanto, invitar a Herodes a realizar una *anakrisis* sobre Jesús podía haber sido un ingenioso medio diplomático de apaciguar al tetrarca y evitar nuevos conflictos<sup>9</sup>. En cualquier caso, Lc 23,12 hace ver a los lectores que Herodes consideró la iniciativa de Pilato como un acto amistoso. Otras conjeturas sobre los motivos del prefecto —p. ej., que trataba de eludir la responsabilidad moral— carecen de apoyo adecuado en el evangelio y en la historia.

<sup>9</sup> Justino (*Dialogue* 103.4) se refiere a ello como un gesto amable.

## Herodes interroga a Jesús (23,8-10)

Una vez más comenzamos la subsección examinando los rasgos estilísticos lucanos. En el v. 8 *chairein* (19 veces en Lucas-Hechos) tiene el sentido de “alegrarse” y no el de “saludar”. *Hikanos* (“bastante”, pero en el sentido intensivo de “mucho, considerable”) se emplea en el v. 8: “hacia mucho tiempo [pl. de *chronos*]” y en el v. 9: “con mucha palabrería”, empleando *en* instrumentalmente<sup>10</sup>. Aparece 27 veces en Lucas-Hechos, frente a las 6 veces de los otros tres evangelios juntos. En el NT, sólo Lucas-Hechos emplea *hikanos* con *chronos* (6 veces), y de los evangelistas sólo Lucas usa *chronos* en plural (3 veces + 3 en Hechos). Para “hacia mucho tiempo que deseaba”, en el v. 8, Lucas se sirve de la combinación perifrásica del verbo “ser” más el participio presente, una construcción presente 33 veces en Lucas<sup>11</sup> y que aquí refleja la intensidad del deseo de Herodes. *Dia*, “a causa de” con el acusativo del verbo infinitivo (“oír”) acompañado de artículo es una construcción que aparece 16 veces en Lucas-Hechos. Soards (“Herod”) insiste en la necesidad de traducir “a causa de lo que había oído”, y no simplemente “a causa de lo que oía”. En el v. 8, torpe en su carácter un tanto repetitivo, “se alegró” y “esperaba” son los verbos principales, que describen el estado anímico de Herodes en el momento del encuentro; el resto tiene que ver con su actitud anterior. La última expresión, “señal realizada por él”, parece a algunos prolija, porque habría bastado con “señal”; puede haber en ella un eco de 9,9, donde Herodes “oyó todo lo que hacía” Jesús.

Hay un uso excesivo de la partícula *de* en esta escena (7 veces en un total de 7 versículos; 548 veces en Lucas; 558 veces en Hechos). En el estilo de traducción literal que he adoptado, normalmente he vertido como “pero” esa partícula; aquí, sin embargo, no es posible. Soards (“Tradition... Herod”, 352) opina que los tres deslucidos empleos de *de* en los vv. 9-10, relacionados con tres sujetos diferentes (Herodes, Jesús, sacerdotes) deben ser traducidos coordinadamente; de ahí “Por eso... pero... aunque”. Para evitar la confusa repetición de “él” he introducido “Jesús” en el v. 9. En griego es *autos de*, utilizado como un toque literario al comienzo de una frase nueve veces en Lucas. *Eutonōs* (“insistentemente”) se encuentra sólo una vez más a lo largo del NT: en Hch 18,28.

<sup>10</sup> Hay en esto un reflejo de los últimos libros de los LXX, que tienden a sustituir *meas* y *polys* por *hikanos*.

<sup>11</sup> Fitzmyer (*Luke* 1, 122-23) juzga que dieciocho de esos casos pueden responder a influencia del uso semítico; pero aquí tenemos más un septuagintismo que el producto directo de influencia hebrea/araméa (que podría apuntar hacia una fuente).

En cuanto a lo narrado en esta subsección, Darr (“Glorified”, 228) cree encontrar aquí un esquema reconocimiento-respuesta con función retórica. Más sencillamente, las reacciones que Jesús provoca en Herodes (alegría intensa por un antiguo deseo de verlo, esperanza de presenciar alguna señal, verbosidad, preguntas reiteradas) establecen un marcado contraste con la actitud completamente carente de emoción que muestra el prefecto romano (incluso ante las perentorias peticiones que se le dirigen a gritos: 23,21-22). Así, en el v. 8, la entusiasta reacción de Herodes es mencionada antes de que Lucas ponga al lector en antecedentes de lo que la hace inteligible. El triple uso del verbo “ver” en ese versículo y lo repetitivo de “deseaba... esperaba” dan una impresión de vehemencia. Si hubiera que juzgar sólo por esta escena, Herodes podría parecer una persona de carácter entre infantil e irritable; pero anteriores declaraciones de Lucas hacen pensar en un individuo inestable, capaz de violencia homicida. Voy a citar tres textos lucanos relativos a Herodes, poniendo en cursiva frases de algún modo atinentes a lo que estamos viendo en esta subsección<sup>12</sup>.

La primera de ellas se encuentra en 3,19-20, en el contexto de la predicación de Juan Bautista: “Pero Herodes el tetrarca, que había sido censurado por él [Juan] a causa de Herodías, la mujer de su hermano, y de *todas las maldades que Herodes había hecho*, añadió a todo lo demás también esto: encerró a Juan en prisión”. Josefo refiere como causa de esta acción de Herodes contra el Bautista (*Ant.* 18.5.2; §118-19) el entusiasmo que éste despertaba entre las masas<sup>13</sup>.

La siguiente noticia importante de Lucas (9,7-9) sobre Antipas se halla en el contexto del envío por Jesús de los Doce a predicar en las aldeas de Galilea: “Entonces Herodes el tetrarca *oyó todo lo que pasaba*, y estaba muy perplejo, porque algunos decían que Juan había resucitado de entre los muertos; otros, que Elías había aparecido, y otros, en fin, que había resucitado alguno de los profetas antiguos. Pero dijo Herodes: ‘A Juan yo lo decapité, ¿quién es éste del que oigo decir tales cosas?’ *Y buscaba verlo*”. (¡Esto es cuanto se lee en Lucas sobre la muerte del Bautista!) La expresión “todo lo que pasaba” indica que Antipas está preocupado por el conjunto del ministerio de Jesús, incluida la misión de los discípulos. Sobre todo le resulta inquietante la cuestión de quién es Jesús, y ninguna de las tres identidades propuestas lo tranquiliza. No hay en los evangelios más palabras puestas en boca de Herodes Antipas que la pre-

<sup>12</sup> Sobre la composición de estas declaraciones, cf. n. 41, *infra*.

<sup>13</sup> Algunos estudiosos han tratado de comparar la persecución de Herodes (y Herodías) contra Juan Bautista con la de Ajab (y Jezabel) contra Elías; las malas acciones que Ajab había hecho son subrayadas en 1 Re 16,30-33; 21,25-26.

gunta retórica de este pasaje, con la que se da a conocer la inquietud del tetrarca.

El último texto lucano pertinente es 13,31-33, donde, yendo Jesús de Galilea hacia Jerusalén, le dicen unos fariseos: “Retírate y vete de aquí, porque Herodes quiere matarte”. Y él les responde: “Id a decir a ese zorro: ‘Mira, yo expulsé demonios y realizo curaciones hoy y mañana; luego, al tercer día, habré acabado. Pero es necesario que hoy y mañana y al día siguiente continúe mi camino, pues no es posible que un profeta perezca fuera de Jerusalén’”. ¿Quiénes son estos fariseos? ¿Han dicho la verdad? ¿Intentan ayudar a Jesús, o sólo librarse de él? Con la imagen del zorro, ¿se trata de presentar a Herodes como astuto o dañino, o como ambas cosas? A. Denaux<sup>14</sup>, en la idea de que en Lucas los fariseos son personajes negativos y Herodes tiene curiosidad pero no deseos homicidas, afirma que éste es otro ejemplo de hipocresía y mentira farisea. Pero M. Rese<sup>15</sup> sostiene lo contrario: los fariseos han dicho la verdad. A mi juicio, Darr (“Glorified”, 264) opina acertadamente que el evangelista pretende que los lectores crean a los fariseos pero desconfíen de sus intenciones; por tanto, Herodes realmente quiere matar a Jesús. En griego clásico y helenístico, así como en la literatura rabínica, el zorro tiene fama de astuto (Fitzmyer, *Luke II*, 1031); pero hay también referencias a que los zorros son destructivos (Cant 2,15; Ez 13,4-5). La astucia de Herodes puede ser mostrada destructivamente en su modo de deshacerse de quienes le producen inquietud. Aquí (¿con la connivencia de los fariseos?) podría estar probando a amedrentar, aunque dispuesto a recurrir a la violencia si la amenaza no surtiera efecto. Puesto que Herodes decapitó a Juan Bautista, Jesús toma la amenaza en serio, y le responde anunciando su propia muerte como profeta en Jerusalén.

Tales antecedentes han de inquietar a los lectores de Lucas al leer en 23,8 que Herodes se alegró de ver a Jesús por fin. Esto es algo que el tetrarca ha estado intentado lograr con aviesa intención, y ahora lo ha conseguido sin ningún esfuerzo por su parte. Si Lc 23,8 habla de lo que Herodes ha “oído” acerca de Jesús como motivo para querer verlo, nada de lo que se dice que él había “oído” en 9,7-8 sería muy tranquilizador para un tetrarca que habiendo juzgado a Juan Bautista un profeta demasiado insolente, lo había matado. Herodes espera ver alguna “señal”; pero ¿cómo reaccionará en caso de que Jesús muestre ante él un poder extraordinario?

<sup>14</sup> En F. Neiryneck (ed.), *L'Évangile de Luc* (BETL 33; Gembloux: Duculot, 1973) 245-85.

<sup>15</sup> En J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (BETL 40; Gembloux: Duculot, 1975) 201-25.

¿Aplaudirá el prodigio para en un segundo momento inquietarse por la posibilidad de que su autor se haga con un grupo de seguidores peligrosamente numeroso? En Lc 11,16, la petición de una señal es vista por Jesús como la marca de una generación perversa (11,29) que hay que rechazar. Las solicitaciones de hechos extraordinarios (sin la palabra “señal”) constituyen para Jesús una tentación diabólica en 4,9-12 y una falta de fe en 4,23-24. Aquí, como allí, la señal será denegada, y así el tetrarca no verá lo que es concedido sólo a los que tienen fe: “Muchos... reyes quisieron ver lo que vosotros veis, y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, y no lo oyeron” (10,24).

Herodes sigue mostrando cierta vehemencia en 23,9 al interrogar a Jesús “con mucha [*hikanos*] palabrería”. Harlow atribuye a *hikanos* el sentido de “acre” u “hostil”, pero difícilmente tiene en el v. 9 otro significado que en el v. 8: “hacia *mucho* tiempo”. Derrett (“Daniel”, 66) prefiere traducir *eperōtan* como “consultar”, como si Herodes se dirigiera a Jesús como a un oráculo profético<sup>16</sup>. Mas *eperōtan* no tenía el sentido de consultar a un oráculo profético tres versículos antes, cuando esa palabra se empleó para la acción de preguntar de Pilato, y probablemente tampoco lo tiene aquí. Muchos estudiosos han especulado acerca de qué preguntaba a Jesús. ¿Era sobre aquello de que fue acusado en su comparecencia ante Pilato, p. ej., decir ser “el rey de los judíos”? ¿O tenía que ver con cuestiones que Herodes se había planteado antes, p. ej., “¿Quién es éste del que oigo decir tales cosas?” (9,9)? Con un Jesús que no responde, Lucas parece haber querido poner principalmente el énfasis en el frustrado esfuerzo de Herodes, indicado también con el uso conativo (*BDF*, 326: “intentó preguntarle”).

La atmósfera de frustración aumenta con el coro de jefes de los sacerdotes y escribas (23,10) que presionan a Herodes con sus insistentes acusaciones contra Jesús. El adverbio *eutonōs* (lit., “bien estirado”), traducido como “insistentemente”, puede tener la connotación “a voz en grito”, y *eis* en *eis + stanay* (“estando allí”), un sentido adversativo. Esto contribuye a aumentar la impresión de insistencia y griterío por parte de los jefes de los sacerdotes y escribas. (En Hch 25,7, cuando Pablo comparece ante Festo, sus enemigos judíos de Jerusalén están alrededor [*peri + stanai*], presentando contra él muchos y graves cargos.) La última mención de los jefes de los sacerdotes y los escribas fue en Lc 22,66, donde, como componen-

<sup>16</sup> Esto es parte de un intento de mayor alcance: Derrett quiere presentar la comparecencia de Jesús ante Pilato y Herodes como un paralelo de la de Daniel ante Ciro y Darío. Fitzmyer (*Luke II*, 1480) ha calificado ese intento de “pura eisegesis [i. e., interpretación personal]”.

tes de “la asamblea de los ancianos del pueblo”, llevaron a Jesús a su sanedrín. Implícitamente esos notables formaban parte de “toda la multitud de ellos” que llevó a Jesús ante Pilato y lo acusó (*katēgorein*) presentando contra él tres cargos. Presumiblemente, la acusación de 23,10 (*katēgorein*) es de la misma naturaleza. Que Pilato no hallase culpa en Jesús (23,4) no fue óbice para que los jefes de los sacerdotes y la multitud repitiesen uno de los cargos contra Jesús en 23,5, y ahora esos adversarios han continuado acusándolo delante de Herodes. Quizá haya que invocar el gran cuidado de los romanos por confrontar directamente a acusadores y acusados (Hch 23,30.35), si se entiende que Pilato los ha enviado junto con Jesús. Pero, al menos a primera vista, la impresión es que han ido por propia iniciativa a impulsos de su malevolencia. Teóricamente, los lectores grecorromanos podían confundir “los escribas” con los escribas forenses; pero la presencia de los jefes de los sacerdotes deja claro que la oposición a Jesús tiene carácter religioso, y no simplemente carácter político, que habría interesado a Pilato y a Herodes (Delorme, “Procès”, 143).

A todo esto Jesús no responde nada, en llamativo contraste con la verbosidad de Herodes. Es un silencio que se sale de la pauta seguida habitualmente por los mártires judíos y cristianos<sup>17</sup>. La expresión de Lucas es *ouden apekrinato*. La palabra *ouden* podría ser interpretada adverbialmente como “en absoluto”, pero el paralelismo de declaraciones similares (*infra*) recomienda traducirla como un complemento directo. La rara forma en aoristo medio del verbo “responder” recuerda a muchos estudiosos la similar descripción del silencio de Jesús ante el sumo sacerdote en Mc 14,61: “Pero él siguió callado [*siōpan*] y no respondió nada [*ouk apekrinato ouden*]”, y menos directamente su silencio ante Pilato: “Pero Jesús no respondió nada más [aor. pas. *ouketi ouden apekrithē*]”. Lucas no refiere ninguno de los dos silencios marcados, ¿optó por trasladar el tema aquí?<sup>18</sup> ¿Pensó que no debía ofrecer la imagen de un Jesús encerrado en obstinado mutismo ante instituciones o personajes revestidos de autoridad legal para interrogarlo, como el sanedrín judío o el gobernador romano, pero no encontró inconveniente en describirlo negándose a satisfacer la curio-

<sup>17</sup> También los mártires comparecieron ante un interrogador tiránico, rodeados de tropas (cf. 23,11) y de acusadores insistentes (*Darr*, “Glorified”, 165-71), pero generalmente pronunciaban un desafiante discurso de defensa (2 Mac 6,23-28; 7,2-9.11; 4 Mac 5,14-38; 9,1-9; *MartPol* 10-12). El silencio de Jesús desconcertó a antiguos, que hicieron enmiendas: AS<sup>cr</sup> añade “como si no estuviera presente”, y el manuscrito latino Colbertino, “como si no oyera”.

<sup>18</sup> La idea de que una tradición primitiva de silencio de Jesús podría haber sido conectada con diversas situaciones por diferentes autores encuentra apoyo en *EvPe* 4,10, donde Jesús guarda silencio (*siōpan*) en la cruz: cf. Cambe, “Récits”, 23-24.

sidad de Herodes? Lucas presenta a Pablo en Hechos hablando ante Agripa II, pero aquí podría haberse sentido ligado por la tradición del silencio. Además, durante el ministerio público, Jesús ya envió recado a “ese zorro” (Lc 13,32), y Lucas podría haber pensado que no había necesidad de ulterior respuesta.

¿Cuál sería la reacción de los lectores ante ese silencio? ¿Les parecería Jesús más majestuoso? Grundmann (*Lukas*, 425) responde afirmativamente con respecto a los lectores paganos, apuntando al silencio en la “Liturgia de Mitra” 6,42. En Sab 8,12 se relaciona el silencio con la sabiduría divina, e Ignacio destaca reverente el silencio de Jesús (*IgnEf* 15,2), quien es la “Palabra procedente del silencio” (*IgnMagn* 8,2). Ya hemos mencionado el silencio del siervo doliente de Is 53,7, que no abría la boca, como posible origen de anteriores casos (en Marcos/Mateo) de silencio de Jesús, pero siempre con la advertencia de que no es el mismo vocabulario. (Quizá se pueda señalar con más razón la influencia de Isaías en Lucas, puesto que en 22,37 Lucas ha citado Is 53,12.) Un repertorio más amplio de víctimas que sufren en silencio ante sus acusadores (a diferencia de los mártires con sus elocuentes profesiones de fe) podría haber hecho inteligible la escena lucana; referencias, por ejemplo, como la que ofrece Josefo (*Ant.* 15.7.6; §235) sobre la dignidad mostrada al morir por la esposa asmona de Herodes el Grande, Mariamme, que “no habló ni una sola palabra”. Pero Lucas no ha desarrollado abiertamente ninguno de estos temas, por lo cual la impresión más obvia es el contraste entre la calma de Pilato, a quien Jesús responde, y el despliegue emocional de Herodes, ante quien guarda silencio. La respuesta que dio a Herodes durante el ministerio (13,32-33) dejó clara la determinación de Jesús de no ser apartado de su trabajo, que al tercer día llegaría a un término relacionado con lo oportuno de que los profetas perezcan en Jerusalén. Ahora la conclusión ha sido alcanzada y Jesús está en Jerusalén: una ulterior respuesta resultaría irrelevante porque, cualquiera que sea la decisión de Herodes, Jesús perecerá.

## Jesús enviado de vuelta a Pilato (23,11-12)

De nuevo empezamos por mencionar rasgos estilísticos, que esta vez aparecen entremezclados con problemas gramaticales. En los dos versículos ahora objeto de comentario, Lucas ha seguido con su uso frecuente de la partícula *de* (“pero”), que encontramos al comienzo de cada versículo. El v. 11 contiene tres participios aoristos en singular y en caso nominativo antes del verbo principal de la frase (“envió”). Los dos primeros participios (de *exouthenein*, “tratar con desprecio” [lit., “tratar como nada”], y



*empaizein*, “burlarse de”) están coordinados. *Exouthenein* (tres veces en Lucas-Hechos) es empleado en los otros evangelios sólo en Mc 9,12, al anunciar Jesús los sufrimientos del Hijo del hombre. El presente *empaizein* es el segundo de los tres que emplea Lucas en su RP para describir el escarnio de que se hace objeto a Jesús. El primero corresponde a la noche del arresto, en que los hombres que retienen a Jesús se burlan de él (22,63); el tercero lo encontramos cuando, ya en la cruz, Jesús es escarnecido por los soldados (23,36). Tales burlas están en consonancia con la predicción del Jesús lucano de que el Hijo del hombre será entregado a los gentiles y escarnecido (18,32). Ambos participios tienen como sujeto a Herodes<sup>19</sup>, pero el complemento “con [*syn*] sus soldados [pl. de *strateuma*]” introduce en escena gente armada suya<sup>20</sup>. *Syn* aparece unas 75 veces en Lucas-Hechos, frente a 6 en Marcos, 4 en Mateo y 3 en Juan. Aquí, aunque *syn* tiene virtualmente valor de “y” (BAGD, 782, 4b), la construcción preposicional deja a Herodes como único sujeto de la acción de enviar. El escepticismo respecto a que se hubiera permitido a Herodes Antipas llevar un ejército a Jerusalén (Loisy) no viene al caso, puesto que no debemos pensar más que en una pequeña guardia personal. Al segundo participio (de *empaizein*) le he dado una traducción más general que al primero, porque no va seguido de complemento directo y quiero que se vea por qué unos cuantos intérpretes creen que Lucas se refiere a una burla hecha de todo el proceso y no de Jesús. Verrall (“Christ”, 340-44) va más lejos, no hallando tampoco desprecio hacia Jesús en el v. 11a; pero, ciertamente, en la frase inicial, *auton* señala a Jesús como el complemento directo del primer participio, y quienes lo ven como complemento directo también del segundo tienen probablemente razón.

Un problema importante es el que suscita el tercer participio, *peribalōn*, “habiéndose vestido”, también un aoristo en singular y en caso nominativo (lit., “habiéndose echado alrededor”)<sup>21</sup>. Si el complemento directo implícito es Jesús, y Herodes con sus soldados le pone un ropaje, ¿cómo debemos entender, según la lógica y la gramática, aquello a que se refiere *peribalōn*?

<sup>19</sup> Se podría traducir “también Herodes” (dando un giro a la frase) si se admite el *kai* adicional de P<sup>75</sup> y del códice Alexandrinus.

<sup>20</sup> Los únicos otros usos lucanos de *streuma* (tres de un total de ocho en el NT) se encuentran en Hch 23,10.27 y están referidos a los soldados del tribuno que arresta a Pablo, librándolo de los judíos que pretenden darle muerte. Aunque es colectivo, el nombre se emplea en plural (también 4 Mac 5,1; Mt 22,7).

<sup>21</sup> Bornhäuser (“Beteiligung”, 715-17) cree que el verbo en cuestión es reflexivo, por lo cual describe a Herodes vistiéndose para llevar a Jesús de vuelta a Pilato: “habiéndose echado por encima el manto real”. Blinzler (“Herodes”, 121) y Hoehner (*Herod*, 242) objetan que en el NT *periballein*, en voz activa, es siempre transitivo. K. Müller (“Jesus vor Herodes”, 133) califica de absurda la traducción de Bornhäuser.

Aunque éste es un verbo normal para “vestir” (p. ej., se emplea en Mc 14,51 al hablar del joven que viste con un lienzo su desnudez), Jn 19,2 lo utiliza en el escarnio en que los romanos visten a Jesús con un *himation* púrpura. ¿Es aquí el vestido aquello a lo que se refiere el participio derivado de *empaizein*, al que sigue de inmediato: “hicieron burla vistiendo”? (Así Delbrueck, Grundmann, Marshall.) Algunos que defienden este punto de vista encuentran la burla en poner a Jesús un atuendo real; otros, en vestir con ropa corriente a uno que dijo ser rey. Gramaticalmente, sin embargo, esto encierra una dificultad: es anómalo subordinar un participio aoristo a otro de esta manera. Por eso, la mayor parte de los especialistas<sup>22</sup> creen que *peribalōn* debe ser conectado con “envió”, justamente como en mi traducción.

*Esthēs* (“ropaje, prenda, vestido”) aparece 7 veces en el NT, 4 de ellas en Lucas-Hechos (nunca en otro evangelio). Dos de los casos lucanos (24,4; Hch 10,30) hacen referencia a vestidos de ángeles. Es una inútil pérdida de tiempo entrar en consideraciones (como hace Delbrueck, “Antiquarisches”, 136-37) sobre de qué prenda en concreto se trata, p. ej., un quitón, una clámide, un himation; lo importante es el adjetivo. *Lampros* (“espléndido”) se encuentra 9 veces en el NT (2 en Lucas-Hechos; 0 en los demás evangelios) y tiene la connotación de “resplandeciente”. Vestido con este ropaje, Jesús es enviado (*anapempein*) por Herodes de vuelta a Pilato. El uso del mismo verbo empleado en el v. 7, donde Jesús fue enviado a Herodes, constituye una inclusión<sup>23</sup>.

Los rasgos lucanos continúan en el v. 12, con *te* (casi 150 veces en Lucas-Hechos, frente a 0 en Marcos, 3 en Mateo y 3 en Juan) dando énfasis a la reciprocidad entre Herodes y Pilato, y con la lucanísima colocación de esa partícula después del artículo determinado, en este caso el que acompaña a *Hērōdēs*. “Ese mismo día” (con un uso proléptico de *autos*, también en Lc 24,13) refleja gramática aramea, pero probablemente a través de una traducción de los LXX (así Fitzmyer, *Luke* I, 117-18); este tipo de expresión se encuentra 11 veces en Lucas-Hechos y ninguna en los otros evangelios. *Philos* (“amigo”) aparece en Lucas-Hechos 18 veces, frente a 0 en Marcos, 1 en Mateo y 6 en Juan. La última parte del v. 12 (lit., “pues existían antes, estando en hostilidad entre sí”) emplea *prohypparchein* más un participio; una construcción similar se encuentra en Hch 8,9 pero en ningún otro pasaje del NT.

<sup>22</sup> Entre ellos Blinzler, Fitzmyer, Joüon, Klostermann, Merk, Nestle, Rudberg, Verrall y Vogels.

<sup>23</sup> Esto invalida el intento de Bornhäuser (“Beteiligung”, 715-17) de asimilar *anapempein* a *propempein* de Hch 20,38, para que Herodes acompañe a Jesús en su vuelta a presencia de Pilato. *Anapempein* es siempre transitivo en el NT.

Dejando ya el estilo y las dificultades gramaticales para centrarnos en el contenido, hay que señalar que existe discrepancia entre los especialistas sobre cómo interpretar el trato que Jesús recibe de Herodes en el v. 11. Un poco después, en 23,14-15, Pilato entenderá el hecho de que Herodes le haya enviado a Jesús de vuelta como señal de su inocencia. Pero ¿de qué modo el silencio de Jesús llevó a Herodes a tal conclusión, y cómo se compagina con ella el trato despectivo y la burla de que ha hecho objeto a Jesús? En un extremo, Verrall ("Christ", 340-44), aprovechando algunas de las oscuridades gramaticales antes mencionadas, afirma que verdaderamente no hay en la escena desprecio hacia Jesús, sino sólo hacia el proceso político. Y en el hecho de que se vista a Jesús con un ropaje espléndido encuentra un gesto positivo, una señal de que se le trata como a un rey. En cuanto a la pasada hostilidad por parte de Herodes, Verrall (p. 327) opina que sólo de mala gana y presionado por Herodías decapitó a Juan Bautista, pero que Jesús nunca había tenido nada que temer de él. Esta aseveración es incompatible con determinados pasajes de Lucas (9,7-9; 13,31-33) en los que Herodes es hostil a Jesús y quiere matarlo; y debemos recordar, por otro lado, que Lucas no explica la ejecución del Bautista como resultado de presión por parte de Herodías y su hija. ¿Es de verdad concebible, atendiendo a la lógica del relato, que el silencio de Jesús frente al entusiasmo un tanto vehemente de Herodes produjera benevolencia?

En el extremo opuesto, Harlow (*Destroyer*, 172-79, 229-42) interpreta prácticamente cada palabra como confirmación de una extrema hostilidad de Herodes hacia Jesús. Por ejemplo, refiriéndose al comienzo del v. 11, dice: "Esa palabra [*exouthenein*], reveladora de intenso desprecio y de una valoración en menos que nada, constituye ciertamente una expresión del afán de Herodes por destruirlo, si no una paráfrasis de una sentencia formal de condena" (p. 224). El silencio de Jesús durante un severo interrogatorio ha frustrado a Herodes, quien desde mucho tiempo atrás deseaba matarlo. Si Herodes viste a Jesús con un ropaje real es para mostrar que lo considera culpable de decir ser rey y que, por tanto, es un usurpador merecedor de castigo<sup>24</sup>.

Entre estos dos extremos están quienes ven en el trato de Herodes a Jesús tanto una burla como una declaración de inocencia. Lucas emplea *exouthenein* en 18,9 con referencia al desprecio de unas personas por otras, y con esa misma actitud responde el frustrado Herodes al silencio de Jesús: una reacción que concuerda con las cambiantes emociones descritas

<sup>24</sup> Muchos autores que no comparten globalmente la tesis de Harlow están de acuerdo, sin embargo, con esto último: el ropaje espléndido es una burla de la pretensión de realeza (Blinzler, Hoehner, Kastner, Schneider).

en los versículos precedentes. De hecho, Herodes se rebaja a unirse a sus soldados en una burla. Pero en su reacción no sólo intervienen emociones con respecto a Jesús sino también razones políticas relacionadas con Pilato. El prefecto, que considera a Jesús inocente, ha tenido el gesto amistoso de enviarle el galileo para que lo someta a investigación. Los jefes de los sacerdotes y los escribas querían que lo encontrase culpable; pero para él es más importante agradar a Pilato y restablecer unas buenas relaciones declarando inocente a ese individuo y confirmando así el dictamen del romano.

Esta interpretación intermedia depende de ver la acción de vestir a Jesús con un ropaje espléndido como una declaración de que no es culpable. La lógica de tal interpretación procede indirectamente de 23,14-15, donde Pilato entiende el envío de Jesús de vuelta como una confirmación de su inocencia por parte de Herodes. Puesto que Jesús no ha dicho nada de lo que Herodes pueda informar, el único factor interpretativo en el envío de vuelta tiene que ser la prenda con que Herodes ha vestido a Jesús. ¿Puede haber en *esthēs lampra* una indicación de inocencia? El uso de *periballein* da a entender que esa prenda envuelve a Jesús. *Esthēs* designa un vestido, pero frecuentemente con una connotación de calidad superior, como el del hombre rico de Sant 2,2-3<sup>25</sup>. Antes he enumerado autores según los cuales Herodes puso a Jesús una vestidura real; pero con frecuencia dan por supuestos dos detalles improbables: *primero*, que "habiéndolo vestido", en el v. 11, complementa "(habiendo) hecho burla", una construcción gramatical, como quedó dicho, inusitada; *segundo*, que la *esthēs lampra* es la "púrpura" de Mc 15,17, o la "capa escarlata" de Mt 27,28, o "el manto púrpura" de Jn 19,2 —prendas todas ellas parte de la burla de Jesús como rey de los judíos por los soldados romanos—, algo que no cuenta con apoyo alguno en el lenguaje ni en la escena de Lucas.

Jouïon ("Luc 23", 83-84), quien ha realizado un minucioso estudio de *esthēs lampra*, cree que el color que más cuadra con el calificativo de espléndido y la connotación de resplandeciente es el blanco, por lo cual entiende como correcta la traducción latina *vestis alba*, y no la ofrecida por la Peshitta siríaca, donde se habla de escarlata. Explica Jouïon que el blanco simbolizaba la nobleza, la alegría y la pureza y que los esenios llevaban habitualmente ese color (cf. Josefo, *Guerra* 2.8.3; §123), mientras que los acusados comparecían ante el sanedrín vestidos de negro (cf. *Ant.* 14.9.4;

<sup>25</sup> Algunos apuntan a Hch 12,21, donde se emplea *esthēs* para hablar de la vestidura regia de Herodes Agripa I, que es descrita por Josefo (*Ant.* 19.8.2; §344) como entretejida de plata y resplandeciente al sol. Pero, en el pasaje de Hechos, lo que hace regia a esa vestidura es el adjetivo *basilikos*.

§172). Yendo más lejos en cuanto a la nobleza, aunque apuntando en una dirección algo distinta, Grundmann, Hoehner y Derrett opinan que la *esthēs lampra* es la *toga candida* de los candidatos romanos a un cargo y citan un pasaje de Polibio (*Historia* 10.4.8, combinado con 10.5.1) donde aparece registrada tal equivalencia. Pero son pruebas muy endeble, como subraya Darr (“Glorified”, 298) con respecto a la teoría de Derrett, y como observa Fitzmyer (*Luke* II, 1482) sobre la interpretación como “blanco”. No un color determinado, sino la descripción de “espléndido, resplandeciente” indica inocencia, pureza o santidad. El adjetivo cuadra al atavío de los ángeles de Hch 10,30 y Ap 15,6, así como al de la esposa del Cordero (Ap 19,8). Aquí obtiene su fuerza del contexto: Jesús fue enviado detenido a Herodes (Justino [*Diálogo* 103] habla de “atado”); Herodes lo envía de vuelta vestido con un ropaje espléndido. Al parecer, mediante su *anakrisis*, el Herodes lucano no ha encontrado en Jesús nada que justifique seguir tratándolo como a un presunto culpable. Los argumentos en contra, como que Herodes no pudo deducir la inocencia de Jesús de su silencio o que una decisión benevolente de Herodes es poco creíble, no tienen suficientemente en cuenta lo referido en el v. 12. (Es difícil saber si la indeterminación de Herodes en reservar su juicio hasta este versículo obedece a una tradición en que su postura era ambigua [cf. Hch 4,27].) Lucas presenta un Herodes cuya intención es complacer a Pilato; indudablemente, su juicio habría sido distinto si ello hubiera redundado en su beneficio.

Para Lucas (23,14-15) el importante efecto final es que el tetrarca judío y el prefecto romano resultan testigos válidos de la inocencia de Jesús: válidos no por ser dos, como exige la ley judía (Dt 19,15), sino porque son personajes señeros. Dado que ya antes Herodes era hostil a Jesús (9,7-9; 13,31-33), que Jesús no le ha respondido para ganarse su favor y que Herodes ha despreciado y escarnecido a Jesús, es sumamente notable que el tetrarca no haya emitido un juicio de condena. De hecho, puesto que en el pasado Herodes llegó al extremo de decapitar a Juan Bautista, se podría argüir que si él hubiera considerado a Jesús un verdadero peligro, habría buscado su muerte sin reparar en la opinión de Pilato.

Lucas no sólo une a Herodes y Pilato en un juicio de inocencia, sino que informa de que esos dos antiguos enemigos se han hecho amigos. Fitzmyer (*Luke* II, 1482) ve el v. 12 como “una más de las notas explicativas intrascendentes de Lucas”; pero quizá no esté justificada esta declaración. La escasez de datos históricos significa que, si bien no podemos comprobar la enemistad ni la posterior amistad, tampoco podemos descartar una ni otra. Por lo que respecta a la enemistad, ya hemos mencionado la tradición de que Pilato mató galileos en Jerusalén, probablemente durante una fiesta (Lc 13,1), y la información de Filón (*Ad Gaium* 38; §300) de

que príncipes herodianos encabezaron una manifestación popular contra Pilato, en Jerusalén, también durante una fiesta. Walaskay (“Trial” 89-90) cree que la amistad podría ser una deducción lucana de la proximidad de las destituciones de Pilato y Herodes (36 y 39 d. C., respectivamente). Conviene señalar, sin embargo, que aunque Lc 23,6-12 y Hch 4,26-28 difieren en sus descripciones de cómo fue tratado Jesús, coinciden en la cooperación entre Pilato y Herodes, de modo que Lucas no duda sobre ese punto. Había una razón práctica para que los gobernadores romanos procurasen estar en buenos términos con los príncipes herodianos reinantes: éstos eran bienquistos de la familia imperial Julio-Claudia. Josefo (*Guerra* 1.20.4; §399) nos habla de que ya en tiempos de Herodes el Grande los gobernadores romanos de Siria tenían prohibido tomar medidas sin su aquiescencia, y de que posteriormente el futuro emperador Vespasiano envió a Agripa II, como regalo, cautivos judíos que eran de su reino (*Guerra* 3.10.10; §541). Hch 25,13ss bien podría estar ofreciendo un dato histórico con su alusión a una amistad entre Agripa II y el procurador Festo hacia el año 60.

Más lejos de la historia e incluso de la verosimilitud se halla lo referido en Lc 23,12. La finalidad de este versículo es reflejar la teología lucana de la pasión como perdón y curación (p. 356, *supra*). Herodes se ha mostrado enemigo de Jesús con su anterior deseo de matarlo y con el desprecio y el escarnio de que lo ha hecho objeto durante el proceso; Jesús, sin embargo, ha brindado una ocasión de gracia tanto a Herodes como a Pilato curando su enemistad, al igual que curó la oreja al sirviente llegado con los que iban a arrestarlo. Soards (“Tradition... Herod”, 363) acierta al juzgar esto como otro caso en que el Jesús del RP es coherente con el Jesús del ministerio “haciendo el bien” (Hch 10,38). Darr (“Glorification”, 304) podría estar en lo cierto al entender que el tema de la amistad tiene como fin preparar al lector para la reunión de Herodes y Pilato, aunque ésta sea vista en general como una alianza de los dos hombres contra Jesús por no haberlo dejado en libertad<sup>26</sup>. Algunos intérpretes encuentran aquí un eco de LXX Prov 15,28 (= TM 16,7): “El Señor se complace en la conducta del justo, y mediante ella los enemigos se hacen amigos”. No encuentro, sin embargo, razón suficiente para ver en la reconciliación de Herodes y Pilato un simple simbolismo abstracto: p. ej., la reconciliación entre judíos y gentiles (E. Schweizer, Talbert) o entre la religión judía basada en la Ley y el paganismo de los gentiles (Manus).

<sup>26</sup> “Se reunieron” no significa en este caso que se encontraran físicamente (como afirma Bornhauser); es expresión acomodada a Sal 2,2 e indica simplemente una coincidencia en sus esfuerzos.

La completa ausencia de toda referencia a Herodes Antipas en los RP de los otros evangelios plantea perentoriamente dos problemas: ¿de dónde obtuvo Lucas este material? y ¿hasta qué punto es histórico? Estas dos cuestiones son las que ahora vamos a examinar.

## A. Formación del relato

Hay básicamente tres posibilidades<sup>27</sup>: 1) Lucas tomó el relato en su conjunto de una fuente anterior, que los estudiosos describen de diversos modos<sup>28</sup> (Grundmann, Hoehner, Perry, Rehkopf, Rengstorf, Tyson, Wente); 2) Lucas compuso la escena basándose en una tradición primitiva sobre participación herodiana en la muerte de Jesús, combinada con material de Marcos, etc. (Dodd, Ernst, Fitzmyer, Kratz, Loisy, Pesch, Schneider, Soards); 3) el mismo Lucas creó toda la escena sin utilizar sustancialmente ninguna fuente ni tradición primitiva que relacionase a Herodes con Jesús (F. C. Baur, Beare, Bultmann, Cadbury, Creed, Dibelius, Finegan, Hendrickx, H. Klein, Klostermann, Leaney, K. Müller, Radl, Sloyan). A veces se conjetura que Lucas se inspiró para la escena en Sal 2 o en la implicación de Agripa II en el proceso de Pablo.

Empecemos por la solución 1. En el COMENTARIO he prestado más atención que de costumbre al estilo lucano del pasaje, coincidiendo con K. Müller ("Jesus vor Herodes", 114-16) en que los elementos lucanos aparecen por todas partes. Si el relato fue tomado en su totalidad de una fuente, o bien esa fuente estaba escrita casi por completo en estilo lucano, o bien Lucas reescribió con arreglo a su estilo la totalidad del relato que había tomado de la fuente. Esto último no es imposible; pero la coincidencia de Lc 23,6-12 con otro material lucano sobre Herodes<sup>29</sup> y los parale-

<sup>27</sup> Aunque en principio estos enfoques son muy distintos, las variaciones y matices introducidos por sus valedores vuelven borrosas las líneas de demarcación. De ahí también la dificultad de asignar el nombre de un erudito a alguna de esas teorías. Luego están los estudiosos que han cambiado de posición; p. ej., Schneider, que defendía en un principio la solución 1, en "Verfahren", 127, lo más que admite como subyacente al relato es una nota legendaria o anecdótica.

<sup>28</sup> Para algunos, el contenido de la fuente es el mismo que el del relato lucano; para otros, en la fuente, Herodes condenaba a Jesús y lo enviaba de vuelta a Pilato para que fuera ejecutado. Algunos especialistas postulan una fuente lucana independiente para parte de la escena, considerando, p. ej., que la burla de que es objeto Jesús en 23,11 no deriva de Marcos (Benoit, Delbrueck).

<sup>29</sup> Antes, en 3,19-20; 9,7-9; 13,31-33, Herodes había oído acerca de Jesús, desea verlo, indagado sobre él, etc.

los con la escena de Pablo ante Agripa II sugieren una actividad por parte de Lucas considerablemente mayor que simplemente verter a su estilo un relato ya escrito. Anteriormente en este libro hemos examinado otras varias secciones del RP lucano que algunos relacionan con una fuente, y cuyo adecuado origen he encontrado constantemente no en una fuente, sino en una tradición. Vamos a ver si sucede lo mismo en este caso.

Antes de dirigir la atención a la solución 2, debemos echar una mirada a un factor importante en la solución 3, factor que, a juicio de muchos intérpretes, hace innecesario recurrir a una tradición. Hch 4,24-28 describe a un grupo de cristianos que oran citando Sal 2,1-2 en la versión de los LXX<sup>30</sup>:

¿Por qué los gentiles [*ethnē* = naciones] actuaron con arrogancia  
y los pueblos pensaron en vanidades?  
Los reyes de la tierra vinieron a ponerse de acuerdo,  
y los gobernantes [pl. de *archōn*] se reunieron en un mismo lugar  
contra [*kata*] el Señor y contra su Mesías [*Christos*].

Esto va seguido de una aplicación del salmo: "Porque en verdad en esta ciudad se coligaron contra [*epi*] tu santo siervo Jesús, al que ungió, Herodes y Poncio Pilato con los gentiles y los pueblos de Israel para hacer cuanto tu mano y tu<sup>31</sup> voluntad [o plan: *boulē*] habían predeterminado que sucediera". Dibelius ("Herodes", 124-25) afirma que la cita de Sal 2,7 en cristología primitiva (p. ej., Hch 13,33; Heb 1,5) apunta al hecho de que este salmo era objeto de reflexión para los cristianos y utilizado en el culto, y que esa reflexión se extendió a Sal 2,1-2, haciendo que Herodes quedase involucrado en la pasión. Uno de sus argumentos está tomado de Justino, *Apología* 1.40, que cita Sal 2,1-2 y declara que David predijo "la conspiración organizada contra Jesús por Herodes rey de los judíos, los judíos mismos y Pilato, que gobernaba como procurador [*epitropos*] sobre ellos y sus soldados". Dibelius afirma que el contenido de este texto no lo obtuvo Justino de Lucas, sino de meditación sobre el salmo. Pero contra tal afirmación caben algunas objeciones. La interpretación del salmo en Hechos ha sido ingeniosamente alterada para que se ajuste a lo sucedido

<sup>30</sup> Según el paralelismo hebreo, como se puede ver en este texto poético, "los gentiles" son los mismos que "los pueblos" y los reyes son los mismos que los gobernantes, por lo cual la referencia es a un solo grupo hostil y sus autoridades. Por no tener presente el paralelismo, la interpretación de Hechos produce dos grupos hostiles y dos clases de autoridades diferentes. Olvidar el paralelismo de la poesía veterotestamentaria parece ser, sin embargo, más la regla que la excepción en el NT; véase, p. ej., Mt 21,4-7 (dos animales); Jn 19,23-24 (los vestidos leídos como distintos de las vestiduras/túnica).

<sup>31</sup> Este segundo "tú" es omitido en importantes testimonios textuales.

en la pasión. La interpretación de “los pueblos” del salmo como referencia a “los pueblos [plural!] de Israel” es inaudita. En los demás lugares de Hechos, Herodes Antipas es para Lucas un tetrarca, y en su evangelio nunca es rey<sup>32</sup>; además, no se refiere a Pilato como *archōn*<sup>33</sup>. De no haber existido antes una tradición sobre la intervención de Herodes en contra de Jesús, ¿cómo habría sugerido la lectura del salmo tales interpretaciones? En cuanto a Justino, si su interpretación no depende de Lucas (aunque sea por medio de la memoria oral)<sup>34</sup>, podría depender del mismo tipo de tradición sobre Herodes que la utilizada por Lucas.

Otra objeción a la idea de que Lucas creó por completo la participación de Herodes basándose en el salmo 2 es la diferencia entre el papel que él desempeña en Hch 4,24-28 y Lc 23,6-15. En Hch 4, Herodes y Poncio Pilato, así como los pueblos de Israel, se coligan contra Jesús. En Lc 23,14-15, tanto Herodes como Pilato encuentran a Jesús inocente de lo que se le imputa, y en Lc 23,27.35 el “pueblo” no es particularmente hostil. Si hubo una tradición preluca de hostilidad hacia Jesús por parte de Herodes, Lucas la adaptó en su evangelio para hacer a Herodes testigo de la inocencia de Jesús<sup>35</sup>. Pero ¿habría creado en la aplicación del salmo de Hechos una postura de Herodes opuesta a la referida en el evangelio? Y si el pasaje de los salmos fue el punto de origen de toda la descripción de Herodes Antipas, ¿por qué ese pasaje no aparece en las varias referencias a Herodes del evangelio, quedando reservado para la última mención de este personaje, en Hechos?

<sup>32</sup> De varios modos, cierto número de especialistas traen a colación el origen idumeo del abuelo de Antipas (Antípater II) y la designación de su padre (Herodes el Grande) como medio judío (Josefo, *Ant.* 14.15.2; §403), señalando que Antipas podría ser considerado ni judío ni gentil. Pero nada de esto figura en el NT: para los primeros cristianos, Herodes era un personaje judío, a quien Hch 4,27 alinea claramente con “los pueblos de Israel”, contrapuestos a los judíos.

<sup>33</sup> En referencia a la pasión, el plural de *archōn* alude a las autoridades judías (Lc 23,13.35; 24,20; Hch 3,17, etc.).

<sup>34</sup> Con demasiada frecuencia la cuestión de la dependencia de los autores cristianos del siglo II con respecto al NT es debatida sólo en cuanto a si tenían delante documentos escritos; pero en aquella época, dadas las pocas copias existentes de las obras neotestamentarias, la memoria oral debió de ser importante. En *Diálogo* 103 dice Justino: “Cuando Herodes recibió la *exousia* a él asignada, Pilato, como un gesto deferente, le envió a Jesús atado”. ¿Puede ser pura casualidad que las dos referencias de Justino a Herodes (*Diálogo* y *Apología*) recuerden tanto los diferentes tonos de Lc 23 y Hch 4?

<sup>35</sup> Aunque los enfoques del papel de Herodes difieren en Lc 23 y Hch 4, no hay que entenderlos como contradictorios (véase el párrafo final del COMENTARIO). El hecho de que Justino ofrezca ambos (cf. nota precedente) indica que no eran considerados totalmente incompatibles.

Un ulterior argumento contra una pura creación lucana de la escena de Herodes procede de tempranas referencias a su participación en la muerte de Jesús. Ignacio (*Esmirnenses* 1.2) habla de que Jesús fue clavado en la carne a un árbol por nosotros “mandando Poncio Pilato y Herodes el Tetrarca”. Ciertamente, esto no está basado en Sal 2, puesto que “rey” no es el título aplicado a Herodes; ni tampoco parece probable que Ignacio se inspirase en Lucas o Hechos, ya que ninguna de las dos obras designa como “tetrarca” al Herodes de la pasión. Por otro lado, nada indica que *EvPe* 1,1-2,5, con su descripción de la intervención del rey Herodes en la muerte de Jesús, fuera la fuente por la que Lucas tuvo conocimiento del papel de Antipas<sup>36</sup>. Como tampoco hay indicio de que *EvPe* tenga que ver con Sal 2, cuya interpretación pone a Herodes Antipas y a Poncio Pilato al mismo nivel. En *EvPe* el rey Herodes es el principal magistrado en el proceso de Jesús; se niega a lavarse las manos (de la sangre inocente); manda que se lleven a Jesús; recibe la petición de Pilato de la entrega del cuerpo de Jesús; entrega a Jesús al pueblo, que se burla de él como “rey de Israel” y lo viste (*peribalein*) de púrpura. En el APÉNDICE I veremos que, si bien el autor de *EvPe* (siglo II) estaba familiarizado con los evangelios canónicos, también conocía independientemente algunas tradiciones populares utilizadas en ellos; de hecho, conocía esas tradiciones en una etapa más avanzada que la perceptible en los evangelios canónicos. En la continua evolución de la tradición sobre la búsqueda de la muerte de Jesús por Herodes, éste deviene instrumento de la serpiente diabólica, junto con Caifás, en oposición a Jesús dentro los *Hechos de Tomás* 32, y es él quien da la orden de crucificar a Jesús en la forma siríaca de la *Didascalía Apostolorum* 21.5.19 (ed. Connolly, p. 190). A la vista estas imágenes posteriores es imposible decidir, sin embargo, si estamos ante mutaciones de la primitiva tradición de Herodes, desarrollos de las variaciones de Hechos-Lucas sobre ese tema o incluso transformaciones de *EvPe*<sup>37</sup>.

Todo esto apunta a la existencia de una tradición primitiva sobre hostilidad mortal de Herodes hacia Jesús y, por tanto, apoya la segunda solución que he mencionado al comienzo de este ANÁLISIS. Esa tradición no surgió de la lectura de Sal 2, sino que indujo a interpretar el salmo de la

<sup>36</sup> Véase Brown, “Gospel of Peter”, frente a la extravagante teoría de Crossan, que querría hacer de *EvPe* el RP más antiguo y en el que se basaron todos los evangelios canónicos. Esta cuestión será tratada detenidamente en el APÉNDICE I.

<sup>37</sup> Ireneo, *Prueba de la predicación apostólica* 77 (SC 62.144), refiere el relato de Lc 23,6-12, mientras que Tertuliano, *Contra Marción*, 4.42.2-3 (CC 1.669), se sirve tanto de Lc 23 como de Hch 4,24-28. Blinzler (“Herodes”, 120) enumera toda una serie de obras apócrifas que él juzga directa o indirectamente dependientes de *EvPe*, incluida la *Didascalía* siríaca.

manera que vemos en Hch 4. El relato que figura en Lc 23,6-12 no es una adaptación efectuada por Lucas de Sal 2 y de la interpretación de Hch 4; se trata de otra versión lucana de la primitiva tradición sobre Antipas enriquecida con tres adiciones<sup>38</sup>: a) material de Mateo sobre el interrogatorio de Jesús durante el proceso (en Marcos, por Pilato), sobre el silencio de Jesús ante el interrogador y sobre el escarnio de Jesús<sup>39</sup>; b) el esquema del gobernador que invita a un príncipe herodiano a interrogar a un prisionero judío acusado por los dirigentes de su propio pueblo, esquema similar al seguido en el relato de Hch 25,13-26,32, donde Agripa II, a invitación de Festo, interroga a Pablo<sup>40</sup>; c) dichos relativos a Herodes, conservados especialmente en Lc 13,31-33<sup>41</sup>.

La tradición primitiva hablaba de un Herodes hostil a Jesús. No está claro hasta qué punto el pueblo judío era mencionado junto con Herodes (como en Hch 4 y *EvPe*). Lucas ha utilizado en 23,11a parte de esa hostilidad, haciendo que *Herodes con sus soldados* traten a Jesús con desprecio y ha-

<sup>38</sup> En mucho de esto coincido sustancialmente con Soards ("Tradition... Herod", 558-59), que es más preciso en la asignación de cada versículo lucano.

<sup>39</sup> Mc 15,16-20 (= Mt 27,27-31) narra la burla de que los soldados romanos hacen objeto a Jesús como "el rey de los judíos" (al final del proceso ante Pilato) y que incluye vestirlo con un ropaje falsamente regio y maltratarlo físicamente. (Jn 19,1-3 tiene elementos de esta escena pero en medio del proceso romano.) Lucas optó por no narrar la escena marcana como una unidad ni situarla al final de proceso romano: es en 23,36-37, cuando ya Jesús está ya en la cruz, donde presenta a los soldados romanos burlándose de él como "el rey de los judíos". En la escena de Herodes, Lucas ha utilizado otros elementos del relato marcana de la burla de Jesús: el verbo *empaizein* ("burlarse") y el atavío de Jesús con un ropaje espléndido. Este último elemento, empero, queda fuera de la burla.

<sup>40</sup> ¿Influyó Hch 24-26 en Lc 23, o viceversa? ¿O creó Lucas ambos? El relato de Hechos constituye nuestra única noticia sobre cómo fue tratado Pablo. Es claro que en los discursos paulinos ha habido desarrollo lucano; pero, muy posiblemente, ese relato conserva tradición sobre lo sucedido en el proceso de Pablo. En la enumeración de los cargos contra Jesús, Lc 23,2 parece haber sido influido por Hch 24,5-6; similarmente, Lc 23,6-7.11b-12 (envío del galileo a Herodes, su envío de vuelta, amistad entre Herodes y Pilato) parece haber sido influido por Hch 25,13ss.

<sup>41</sup> Una vez más debemos preguntarnos por la dirección de la influencia: ¿de Lc 9,7-9 y 13,31-33 a Lc 23,6-12, o viceversa? Blinzler (*Herodes*) relativiza la cuestión considerando todos los pasajes como históricos. Fitzmyer (*Luke I*, 756-58), trata 9,7-9 como una modificación lucana de material de Marcos y considera que algunos motivos de esa modificación han sido empleados en 23,8; p. ej., haber oído acerca de Jesús, preguntarse quién es, desear verlo. Básicamente, pues, 9,7-9 y 23,8 serían composición libre inspirada en temas marcana. Fitzmyer (*Luke II*, 1028) habla del consenso existente en que 13,31-32, "el aviso de los fariseos a Jesús sobre la actitud de Herodes hacia él es auténtica tradición con raíces en la Etapa I [ministerio de Jesús] del material evangélico". La imagen del zorro astuto y destructor resume esa tradición, y Lucas la ha utilizado para describir a Herodes en 23,6-12.

gan burla de él. Ahí los soldados sustituyen a los "pueblos de Israel" asociados con Herodes en Hch 4,27 (quizá por influencia de la escena de escarnio marcana, en la que participan soldados romanos). La omisión de la referencia directa al pueblo judío es adecuada al importante cambio introducido por Lucas en 23,11b.14-15, donde, a pesar del desprecio y la burla, Herodes pasa a afirmar la inocencia de Jesús<sup>42</sup>. Ya subrayé en el COMENTARIO que, gracias a este cambio, los lectores ven que tanto el tetrarca judío como el prefecto romano consideran a Jesús inocente de los cargos de soliviantar al pueblo contra el César y atribuirse la condición real. Pero conviene preguntarse una vez más qué indujo a Lucas a cambiar de este modo la tradición sobre la hostilidad de Herodes a Jesús. ¿Fue un principal factor el contenido del proceso romano según Marcos? Introducir un Herodes que desempeñase un papel destacado en la condena y ejecución de Jesús (como en *EvPe*) habría representado una drástica modificación de Marcos, quizá mayor que la buscada por Lucas<sup>43</sup>. Otro factor importante pudo haber sido la tradición del proceso de Pablo, donde la participación de Agripa II a invitación del procurador Festo da como resultado la declaración del rey judío de que Pablo no es culpable de lo que se le acusa (Hch 26,31). Comoquiera que sea, Lucas se ha decantado por un término medio. Ha cambiado el esquema marcana introduciendo a Herodes, pero no ha modificado el sentido del proceso: Pilato sigue siendo el juez que tiene la decisión final. En Hch 4,24-28, Lucas ha utilizado una tradición primitiva sobre hostilidad mortal hacia Jesús por parte de Herodes y mantenido el tono de ella con una adaptación a Sal 2,1-2. Pero en el evangelio, donde sigue pautas marcana, ha adaptado la tradición, conservando sólo parte de la hostilidad y empleándola para un efecto diferente. Ese cambio de la imagen de Herodes en el evangelio fue efectuada como preparación para las últimas palabras que se dirán sobre Jesús en el RP lucano: "Verdaderamente, este hombre era justo [*dikaïos*]".

## B. Historicidad de la tradición sobre Herodes

La teoría sobre formación recién expuesta indica que la escena de Lc 23,6-12(14-15) tiene poco de referencia histórica directa. Pero queda en

<sup>42</sup> Demasiado a menudo, la introducción de Herodes en el proceso lucano de Jesús es considerada como un gesto antijudío. Si acaso hace más complicada la idea de la responsabilidad judía, al tomar un gobernante judío (cf. n. 32, *supra*) una postura diferente de la adoptada por los jefes de los sacerdotes y los escribas.

<sup>43</sup> Respetando en lo esencial el esquema marcana, Lucas no ha hecho de la escena de Herodes un proceso aparte. Lo que decidió Herodes se conoce sólo mediante las palabras de Pilato en 23,25, por lo cual es evidente que Pilato sigue siendo el juez principal.

pie la cuestión de si la tradición relativa a la hostilidad mortal de Herodes hacia Jesús —tradición que Lucas modificó e interpoló en su versión del proceso— es histórica<sup>44</sup>. Obviamente, quienes propugnan la solución 3 sobre la formación del relato, en la que la totalidad de éste es una creación lucana, negarán la historicidad de una tradición cuya misma existencia rechazan. Las soluciones 1 y 2 dan por supuesto que había material preluano relativo a Herodes aunque no necesariamente histórico, y la ausencia de él en Marcos, Mateo y Juan muestra que queda por despejar una gran incógnita. Pero Marcos (seguido por Mateo) presenta un esquema del RP muy simplificado con vistas a la predicación y pudo haber pasado por alto tradiciones orales conservadas en el acervo popular que acaso eran históricas. El silencio sobre Herodes en Juan podría constituir un mayor problema; pero la tradición joánica es idiosincrásica en lo que conserva como útil, y el hecho de que no mencione a ningún Herodes significa que Juan no representa una guía segura en lo tocante a este punto.

Algunos estudiosos están convencidos de que la noticia lucana sobre la intervención de Herodes en la pasión es sólo la punta del iceberg histórico. Consideran a Herodes el mayor adversario de Jesús, un gran maquinador y el principal responsable de su muerte (p. ej., Harlow y Parker). En las menciones neotestamentarias de Herodes, Harlow valora al máximo cada expresión susceptible de indicar hostilidad, como señalé al comentar “tratado con desprecio” de 23,11, y de esto surge su imagen de Herodes el destructor de Jesús. Parker se sirve de referencias neotestamentarias dispersas para elaborar con ellas un complot contra Jesús, digno de una novela, en el que participan el sanedrín, Pilato y los herodianos<sup>45</sup>. Hay oscuras alusiones a la oposición de los herodianos a Jesús en Mc 3,6; 12,13 (= Mt 22,16). Pero Lucas nunca menciona a los herodianos, y esas referencias pueden representar simplemente la forma marcana de la tradición herodiana que Lucas ha utilizado de otro modo. De ser así, no ofrecen realmente ningún indicio adicional.

<sup>44</sup> Entre quienes juzgan que hay un sustrato histórico cabe mencionar a Blinzler, Marshall, Rengstorf, Taylor y Verrall.

<sup>45</sup> En la teoría de Parker hay un excesivo uso de la imaginación y un injustificado recurso al silencio. La aparición de la cohorte en Jn 18,3 es tratada como histórica sin dejar margen a la posibilidad de que haya sido introducida para servir a la teología joánica de la supremacía de Jesús. El hecho de que Antipas y los herodianos no aparezcan en ese contexto de Juan se debe “indudablemente [!] a que, por más problemas que puedan causar, no tienen autoridad *legal* en Jerusalén” (“Herod”, 199). La decisión de Pilato de enviar a Jesús a presencia de Herodes y las palabras dirigidas a éste por los sanedritas era “todo según el plan”, con lo cual Parker trata la escena lucana como si fuera historia pero niega lo indicado por Lucas sobre el carácter fortuito de la presencia de Herodes.

Esto me lleva a considerar un factor que no suele ser tenido en cuenta cuando se valora la historicidad de la hostilidad de Herodes Antipas hacia Jesús. En el NT, tres hombres son llamados *Hērōdēs*: Herodes el Grande, Herodes Antipas y Herodes Agripa I. Esta lista de tres es resultado de *nuestras* deducciones, porque en el NT *Hērōdēs* nunca va acompañado del sobrenombre “el Grande”, “Antipas” o “Agripa”<sup>46</sup>. Para mayor confusión, los tres son llamados “rey”; Herodes el Grande es rey en Mt 2,1.3.9 y Lc 1,5; Herodes Antipas, en Mt 14,9, Mc 6,14.22.25.26.27 y Hch 4,26-27<sup>47</sup>, y Herodes Agripa, en Hch 12,1.20. ¿Qué entendían los primeros cristianos cuando oían “el rey Herodes”, puesto que difícilmente tendrían a mano el árbol genealógico herodiano? En Mt 2 se habla de que el rey Herodes, tras haber buscado información en los jefes de los sacerdotes y los escribas, trata de matar a Jesús, que es llamado “el rey de los judíos”. Una combinación de Lc 13,31, 23,10 y Hch 4,26-27 identifica a Herodes como un rey que quiere matar a Jesús y que es aconsejado por los jefes de los sacerdotes y los escribas que lo haga, después de haber sido preguntado Jesús si es “el rey de los judíos”. En Hch 12, el rey Herodes complace a los judíos matando a Santiago (el hermano de Juan) y planeando hacer lo mismo con Pedro. ¿Cuántos oyentes o lectores sabrían que el “rey Herodes” era en cada uno de estos tres casos un hombre diferente?

Antes, al hablar de una tradición primitiva sobre intervención herodiana en la muerte de Jesús o de una mortal hostilidad herodiana, me expresé deliberadamente en términos vagos y generales. Creo que esta misma tradición podría estar aflorando en Marcos, donde los herodianos tratan de acabar con Jesús; en el relato de la infancia de Mateo, donde Herodes (el Grande) intenta asesinar a Jesús en Belén; en Lucas-Hechos, donde Herodes (Antipas) quiere matar a Jesús y toma parte en su proceso, y quizá en el episodio de Hechos donde Herodes (Agripa I) da muerte a uno de los principales seguidores de Jesús e intenta hacer lo mismo con otro. A la vista de tantos ecos en el NT, a los que se añaden los de Ignacio y *EvPe*, es muy probable que hubiese un núcleo histórico en la tradición. Pero los relatos que la conservan presentan indicios de considerable elaboración imaginativa, por lo cual resulta difícil, si no imposible, saber si los Herodes hostiles a Jesús (y sus seguidores) eran uno, dos o tres<sup>48</sup>. Incluso si nos centramos en Antipas, vemos que las referencias no son unánimes

<sup>46</sup> “Agripa” se encuentra en Hch 25-26 con referencia a Agripa II, pero nunca a Herodes Agripa I, que aparece (solamente) en Hch 12 cinco veces como *Hērōdēs*.

<sup>47</sup> También es llamado tetrarca en Mt 14,1; Lc 3,19; 9,7; Hch 13,1.

<sup>48</sup> En el relato de la infancia mateano y en *EvPe* se percibe un desarrollo legendario popular de la tradición mediante el que Herodes pasa a encarnar la oposición judía a Jesús, convirtiéndose en su enemigo principal.

respecto a en qué momento de la vida de Jesús entró en juego la mortal oposición hacia él. La admiración de Jesús por Juan Bautista seguramente lo llevaría a recelar de Herodes, quien había matado a ese profeta; y, a la inversa, Herodes tendría pocas simpatías por Jesús, quien había mostrado admiración hacia el Bautista y atraído a algunos de sus seguidores. Posiblemente, habiendo matado a una figura religiosa, Antipas había tenido que actuar más discretamente con respecto a otro personaje similar del que deseaba librarse, quizá pactando la salida de Jesús de Galilea. A mi entender, debemos pensar en un autor de Lc 23,6-12 que no es el simple registrador de un hecho histórico ni un escritor creativo que recurre totalmente a la imaginación. Transmite una tradición sobre Herodes Antipas que contenía un núcleo histórico pero que ya había sido desarrollada como más que simple historia por la época en que llegó a Lucas. Entrelazando esta tradición con otras aportaciones en el relato de 23,6-12, Lucas no sólo realizó una importante declaración teológica sobre la inocencia de Jesús y el poder curativo de su pasión<sup>49</sup>, sino que además contribuyó al ulterior desarrollo de la imagen de la implicación herodiana<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Fitzmyer (*Luke II*, 1480) declara: "En el relato lucano de la pasión, ésta es en realidad una escena menor. No sirve para entender la persona ni el destino de Jesús". Como he indicado anteriormente, yo haría una valoración más generosa de la escena.

<sup>50</sup> Al igual que la tradición primitiva sobre Herodes contenía una interpretación de Sal 2,1-2 como hemos visto en Hch 4,24-28, así también el desarrollo de la tradición de Herodes en Lc 23,7 la convirtió en un recordatorio de otro texto del AT tal como era citado por varios Padres de la Iglesia (Ireneo, Tertuliano, Cirilo de Jerusalén): "Y habiéndolo atado, lo llevaron a Asiria como presente para el rey Jarim" (variante de LXX Os 10,6).

## §34

### El proceso romano, parte 3ª: Barrabás (Mc 15,6-11; Mt 27,15-21; Lc 23,13-19; Jn 18,38b-40)

#### TRADUCCIÓN

MARCOS 15,6-11: <sup>6</sup>Pero en una/la fiesta él solía soltarles un preso, el que ellos pedían. <sup>7</sup>Pero había uno llamado Barrabás encarcelado con los sediciosos, los que habían cometido homicidio durante el motín. <sup>8</sup>Y la multitud, habiendo subido, empezó a solicitar (que hiciera) según él solía hacer por ellos. <sup>9</sup>Pero Pilato les respondió, diciendo: "¿Queréis que os suelte al 'rey de los judíos'?", <sup>10</sup>porque sabía que (era) por envidia/celo por lo que los jefes de los sacerdotes se lo habían entregado. <sup>11</sup>Pero los jefes de los sacerdotes instigaron a la multitud para que más bien les soltase a Barrabás.

MATEO 27,15-21: <sup>15</sup>Pero en una/la fiesta el gobernador acostumbraba soltar a la multitud un preso, el que querían. <sup>16</sup>Pero tenían entonces un preso famoso llamado [Jesús] Barrabás. <sup>17</sup>Por eso, cuando ellos se hubieron reunido, Pilato les dijo: "¿A quién queréis que os suelte: a [Jesús] Barrabás o a Jesús, que es llamado Mesías?" <sup>18</sup>Porque era consciente de que (era) por envidia/celo por lo que se lo habían entregado. <sup>19</sup>Pero, mientras estaba sentado en el tribunal, su mujer le mandó recado, diciendo: "No haya nada entre tú y ese justo, porque he sufrido mucho hoy en un sueño a causa de él". <sup>20</sup>Pero los jefes de los sacerdotes y los ancianos persuadieron a las multitudes de que debían pedir a Barrabás, pero a Jesús debían aniquilarlo. <sup>21</sup>Pero, en respuesta, el gobernador les dijo: "¿A cuál de los dos queréis que os suelte?" Pero ellos dijeron: "A Barrabás".

LUCAS 23,13-19: <sup>13</sup>Pero Pilato, habiendo convocado a los jefes de los sacerdotes, a los magistrados y al pueblo, <sup>14</sup>les dijo: "Me trajisteis este hombre por extraviar al pueblo; y he aquí que, habiéndolo interrogado en vuestra presencia, no he encontrado en este hombre nada (que lo haga) culpable de lo que lo acusasteis. <sup>15</sup>Tampoco Herodes, porque nos lo envió de



vuelta; y he aquí que no ha hecho nada que merezca la muerte. <sup>16</sup>Habiéndolo castigado (azotándolo), por tanto, lo dejaré marchar”. <sup>17\*</sup> <sup>18</sup>Pero todos juntos gritaron, diciendo: “Llévate a ése y suéltanos a Barrabás”, <sup>19</sup>quien era uno arrojado en prisión a causa de cierto disturbio que había sucedido en la ciudad y (a causa) de homicidio.

JUAN 18,38B-40: <sup>38b</sup>Y habiendo dicho esto, de nuevo salió a los judíos y les dice: “No encuentro causa alguna contra él. <sup>39</sup>Tenéis costumbre de que yo os suelte una persona por la Pascua. ¿Deseáis, entonces, que os suelte al ‘rey de los judíos?’” <sup>40</sup>Entonces ellos respondieron gritando: “No a ése, sino a Barrabás”. Pero Barrabás era un bandido.

HECHOS 3,14: [Pedro, hablando en el recinto del templo a los hombres de Israel, dice tras mencionar la decisión de Pilato de soltar a Jesús:] “Pero vosotros negasteis al santo y justo y pedisteis que se os concediera un hombre que era un homicida”.

#### COMENTARIO

Aunque por la finalidad práctica de obtener unidades manejables como el episodio de Barrabás por separado, sólo en Juan, con su técnica de la alternancia dentro/fuera, forma una unidad distinta. Entre los sinópticos, el relato de Marcos es básico. El de Mateo, más extenso, en su mayor parte sigue de cerca a Marcos<sup>1</sup>, con dos excepciones. Llegado a la mitad de su relato (27,19), Mateo lo interrumpe para referir el mensaje que a causa de un sueño envía la mujer de Pilato y que subraya la inocencia de Jesús, “ese justo”. Al final, Mateo (27,21) incluye una pregunta de Pilato, mediante cuya respuesta las autoridades judías y el pueblo expresan en discurso directo su preferencia por Barrabás sobre Jesús el Mesías, preferencia que ya ha sido señalada indirectamente. El contraste entre su elección y el consejo dado por la mujer de Pilato pone de relieve el fracaso de la justicia.

El relato de Lucas es también más extenso que el de Marcos y difiere bastante de él en cuanto al contenido. Si prescindimos de Lc 23,17 —seguramente una glosa de copista—, lo correspondiente a Barrabás en 23,18-

\* En los mss. en griego koiné, así como en algunas versiones (VT, Vulgata, Peshitta), hay un v. 17 (o, en el códice Bezae, un versículo después del 19) que es probablemente una adición de copista para hacer que Lucas corresponda a Marcos/Mateo: “Pero él tenía la obligación de soltarles una persona en una/la fiesta”.

<sup>1</sup> Mt 27,15-18 = Mc 15,6-10; Mt 27,20 = Mc 15,11.

19 es una notable abreviación de Marcos. Se ha omitido la costumbre de la puesta en libertad, y la identificación de Barrabás aparece como una ocurrencia tardía. El elemento principal es el prefacio (23,13-16) a la elección de Barrabás, consistente en una transición desde el interrogatorio ante Herodes (23,6-12 = §33, *supra*). Ese prefacio contiene la reacción de Pilato a la decisión de Herodes, con énfasis en la declaración del prefecto (segunda de tres) de que no encuentra en Jesús nada que lo haga culpable y por ello lo va a poner en libertad. Funcionalmente, pues, en Lucas le es asignado a Pilato el papel que a su mujer en Mateo: proclamar la inocencia de Jesús en representación de los gentiles, en tanto que las autoridades judías y las multitudes o el pueblo optan por la puesta en libertad de Barrabás, cuya culpabilidad no se pone en duda.

El relato de Juan es con mucho el más breve. Su prefacio de transición (18,38b), aunque considerablemente más corto que el lucano, contiene también una declaración de Pilato (primera de tres) en que no encuentra nada contra Jesús. El material sobre Barrabás es tan breve como en Lucas, pese a que menciona la costumbre de la puesta en libertad; una vez más, Barrabás es identificado sólo final, aunque aquí con mayor fuerza dramática. Pasemos a examinar estos relatos, sección por sección (véase la enumeración de las correspondientes divisiones en p. 18, *supra*).

### Prefacios de transición (Lc 23,13-16; Jn 18,38b)

Lc 23,13-16. En la secuencia lucana, Herodes acaba de enviar a Jesús, vestido con un ropaje espléndido, de vuelta a Pilato (23,11), y ello es el motivo de que Pilato convoque (voz media con aoristo, cf. *BDF* 316<sup>1</sup>) a “los jefes de los sacerdotes, a los magistrados y al pueblo”<sup>2</sup>. Los especialistas han estudiado con minuciosidad este versículo. El verbo *sygkalein* (“convocar”) se encuentra siete veces en Lucas/Hechos, frente a una sola vez en resto del NT (en Mc 15,16, donde la cohorte es convocada para el escarnio de Jesús). En Hch 5,21 se emplea para referir la convocación del sanedrín. Foulon-Piganiol (“Rôle”, 631) ve en *sygkalein* una decisiva intervención formal de Pilato ejerciendo su autoridad. Bickermann (“Utilitas” 318) apunta que, según se sabe por los papiros judiciales, los acusados tenían que esperar a que fueran llamados, y a veces el juez podía convocar al público para que emitiera su dictamen. Pero, en sí, convocar al pueblo no significaba necesariamente que se le otorgase una función judicial; por

<sup>2</sup> Según Jaubert (*Date*, 104-5, 112-15), el interrogatorio de Herodes a Jesús habría tenido lugar el jueves por la tarde y esta convocación el viernes por la mañana; pero no hay nada en 23,13 que apoye tal idea.

ejemplo, en 2 Mac 15,31 las multitudes son convocadas (*sigkalein*) para mostrarles un espectáculo bárbaro.

En cuanto a los convocados que ahora nos interesan, Lucas presenta con creciente detalle en el cap. 23 a los adversarios judíos de Jesús que se hallan ante Pilato. Al principio (23,1) habló de una colectividad: “toda la multitud de ellos” (presumiblemente en una referencia retrospectiva a “la asamblea de los ancianos del pueblo, jefes de los sacerdotes y escribas” de 22,66). Luego (23,4) mencionó dos grupos: “los jefes de los sacerdotes y las multitudes”. Y aquí, en 23,13, señala tres grupos, los más prominentes de los cuales son inevitablemente los jefes de los sacerdotes, pero a continuación de ellos aparecen “los magistrados” (*archontes*), una designación peculiar de Lucas en el RP (estos dos grupos se encuentran de nuevo emparejados en 24,20). Como se explica en el APÉNDICE V, B6, lexicográficamente, el plural de *archōn* comprende una amplia gama de altos funcionarios y hombres importantes; pero, en las descripciones de Lucas-Hechos de los que se oponen a Jesús o a sus seguidores, *archontes* es un término general para todos o parte de los jefes de los sacerdotes, los capitanes del templo, los ancianos y los escribas (cf. Hch 3,17; 4,5-8; 13,27-29): en suma, en la presente secuencia (desde 22,66), miembros del sanedrín.

Objeto de mayor atención ha sido el tercer grupo mencionado en 23,13: “el pueblo” (*laos*). Por un lado, el códice Bezae agrava la situación leyendo “todo el pueblo”, con lo cual hace comparable la escena de Lucas a Mc 27,25, donde todo el pueblo responde: “Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos”<sup>3</sup>. Por otro lado, a algunos especialistas modernos los desconcierta que Lucas mencione “el pueblo” en 23,13 dentro de un contexto que lo hace hostil a Jesús, al quedar incluido entre los que en 23,18 gritarán su rechazo hacia él. Aparte el uso citado en p. 525, n. 4, *supra*, Lucas ha mostrado constantemente a lo largo de una serie de pasajes (19,47-48; 20,6.19.45; 21,38; 22,2) que (todo) el pueblo es favorable a Jesús y lo protege de las autoridades; luego, en la crucifixión, el pueblo no actuará hostilmente (23,27.35; cf. 24,19-20). Rau (“Volk”, 48) está tan impresionado por la constancia lucana en la presentación del pueblo como favorable a Jesús que enmienda 23,13 para leer “los magistrados del pueblo” (como en Hch 4,8), una lectura que Winter (*On the Trial*, 141) apoya como parte de su esfuerzo por demostrar que, en el proceso original (mejor conservado por Lucas), el antijudaísmo era mínimo. Pero tal idea (ca-

<sup>3</sup> Rice (“Role”) apunta que esto es incoherente con la tendencia del Bezae a dar más protagonismo al pueblo judío en la oposición a Jesús, p. ej., incluyéndolo en el arresto (22,52: “los del pueblo que habían llegado contra él”), del mismo que en ese códice se intensifica la hostilidad de las autoridades judías.

rente de base textual) debe ser rechazada, porque Lucas no es tan constante y, como los otros evangelistas, describe una colectividad judía opuesta a Jesús. En Hch 4,27 presenta en coalición contra él a “los pueblos de Israel” unidos a los gentiles. Una hostilidad similar hacia Jesús se atribuye a “los hombres de Israel” en Hch 2,22-23; 3,12-15; a “los judíos”, en Hch 10,39, y a los jerosolimitanos, en Hch 13,27-28. Seguramente, “el pueblo” de Lc 23,13 no es significativamente distinto de “las multitudes” que en 23,4-5 insistían en acusar a Jesús ante Pilato<sup>4</sup>. “El pueblo” ha pasado a formar parte de “toda la multitud de ellos” que participa en el proceso desde 23,1<sup>5</sup>. Pero si “el pueblo” es equivalente a “la multitud” o “las multitudes”, como creo, ¿por qué Lucas ha utilizado aquí esa designación? No hay que descartar el objeto estilístico de dar variedad al vocabulario, pero más probable es la finalidad de que “el pueblo” esté presente para que pueda oír a Pilato recordar en el siguiente versículo la acusación contra Jesús de haber extraviado *al pueblo*. Así, del rechazo de tal acusación por Pilato serán testigos no sólo las autoridades, sino también los supuestamente extraviados.

En 23,14 encontramos mucho vocabulario lucano: *eipen pros*, “dijo a” (en “les dijo”; cf. 23,4), *kai idou*, “y he aquí [que]” (26 veces en Lucas; ninguna en Marcos, pero presente en un dicho de Q: Fitzmyer, *Luke I*, 121); *enōpion (hymōn)*, “en [vuestra] presencia” (expresión de los LXX equivalente a una preposición, utilizada unas 35 veces en Lucas-Hechos y una sola vez en el resto de los evangelios); y *apostrephein* (“extraviar”), que es una variante de *diastrephein*, verbo empleado exactamente con el mismo sentido en 23,2, y de *anaseiein* (“soliviantar, incitar”) en 23,5. En “habiéndolo interrogado”, el verbo empleado es *anakrinein* (“interrogar, investigar”), procedente del nombre *anakrisis*, que en pp. 904-5, *supra*, vimos como denominación de una parte del proceso romano. Ya hemos señalado paralelos con los procesos de Pablo en Hechos: el procurador Félix “interroga” a Pablo en Hch 24,8, mientras que en Hch 25,26 el procurador Festo habla de la “investigación” de Pablo que él y Agripa II se disponen a realizar.

El tono oficial de las palabras iniciales de Pilato en 24,14, con las que repite la acusación y subraya que ha efectuado un interrogatorio público, *presta* solemnidad a su dictamen. En 23,4 ya había declarado: “No encuentro nada culpable en este hombre”; pero eso lo dijo después de una sola pregunta y, como cabía esperar, los acusadores judíos se quejaron de

<sup>4</sup> Sobre la equivalencia de *laos* y *ochlos*, cf. 22,2 y 6; también Tyson, *Death*, 32.35.

<sup>5</sup> Esto refuta, a mi juicio, la tesis de Cassidy (“Luke’s”, 151), quien opina que Pilato ha traído al pueblo para contrarrestar los ataques de los jefes de los sacerdotes contra Jesús.

que Pilato no había tomado lo bastante en serio la acusación, que ellos reiteraron en 23,5. Ahora ha efectuado un interrogatorio completo, y su juicio es idéntico: “No he encontrado en este hombre nada... culpable”. De hecho, Pilato les dice que ese juicio de no-culpabilidad se refiere específicamente a los cargos que ellos han presentado contra Jesús. Ya no pueden quejarse de que el prefecto se ha desentendido de sus acusaciones.

Luego, en 23,15, Pilato señala que la investigación de Herodes ha llegado al mismo resultado. Muchos intérpretes, antiguos y modernos, se han extrañado de esta noticia sobre Herodes, dado que Jesús no mostró respeto hacia él y que Herodes hizo burla de Jesús; pero su extrañeza es tanto más comprensible si la acción de Herodes de vestir a Jesús con un ropaje espléndido la malentendieron como una continuación de la burla, en vez de como una declaración de inocencia. Las posibilidades de confusión aumentan con el empleo por Lucas de la expresión elíptica *alla oude Herodēs* (lit., “Sin embargo, no Herodes”). Harlow (*Destroyer*) la interpreta como que Herodes no estaba de acuerdo con Pilato sobre la inocencia de Jesús, puesto que de lo contrario no habría enviado a Jesús de vuelta para un nuevo proceso. Pero tal interpretación hace ilógico el proceder de Pilato: ¿por qué habría debilitado su propia posición con la mención de un dictamen de Herodes opuesto al suyo, proporcionando así a los adversarios judíos de Jesús un argumento contra una declaración de inocencia? El significado de esa expresión griega es “tampoco Herodes [lo encontró culpable]”, donde la oposición de *alla* (“sin embargo”) se dirige contra la insistencia implícita en la culpabilidad de Jesús por parte de sus adversarios judíos<sup>6</sup>.

La confusión sobre cómo interpretar la actitud de Pilato hacia Herodes es visible en lecturas variantes de la segunda frase de 23,15. De esas lecturas, la primera y mejor atestiguada (códices Vaticanus y Sinaiticus, P<sup>75</sup>, Copto) es “porque nos lo envió de vuelta”, i. e., Herodes envió a Jesús de vuelta a Pilato y a los acusadores judíos<sup>7</sup>. Éstos son incluidos porque habían estado presentes en la escena de Herodes (23,10). Una variante

<sup>6</sup> Véase ZAGNTI, 276 (“ni tampoco Herodes”) y BAGD 383 (donde se explica que ese uso es indicativo de que “lo precedente debe entenderse como una cuestión cerrada”).

<sup>7</sup> “Nos” no es un plural mayestático como si Jesús hubiera sido enviado de vuelta sólo a Pilato, porque en este pasaje el prefecto habla en primera persona. Una variante con apoyos prominentes (tradicción koiné, códices Alexandrinus y Bezae, más la mayor parte de los testimonios latinos) es “yo os envié a él”, i. e., los jefes de los sacerdotes y los escribas fueron enviados por Pilato a Herodes (pero no hay ninguna referencia a ello en 23,7.10). Una ulterior variante (minúsculas; véase MTC 171) es “yo os lo envié”, i. e., Herodes fue enviado por Pilato a los jefes de los sacerdotes y a los escribas.

menor (familia 13, algunos mss. de la Vulgata y siríacos) lee “os lo envió de vuelta”; Verrall (“Christ”, 351) y otros optan por tal lectura, dándole el sentido de que Herodes envió a Jesús de vuelta a sus acusadores judíos tras haber encontrado injustificados los cargos contra él. (Esto implica que Pilato había cedido plena jurisdicción a Herodes.) En la dirección opuesta, Harlow (*Destroyer*, 225) opina que en el envío de Jesús de vuelta a Pilato hay un deseo de que sea procesado; porque si Herodes pensaba que Jesús era inocente, lo habría mantenido bajo su protección. Una ulterior variante está implícita en la teoría de Bornhäuser (“Beteiligung”, 715) de que en 23,11 Herodes no envió a Jesús sino que fue con él a ver a Pilato (suponiendo el funcionamiento de *anapempein* como intransitivo, uso no atestiguado en el NT); pero si Herodes estaba presente, ¿qué necesidad tenía Pilato de hablar por él? La lectura mejor atestiguada, expuesta en primer lugar, es la más convincente.

La última parte de 23,15 (“nada que merezca la muerte”) confirma el juicio de Pilato en 23,14 de que Jesús no es culpable de lo que se le acusa<sup>8</sup>. Esa confirmación hace tanto más sorprendente su oferta de castigar a Jesús antes de soltarlo. *Paideuein* significa “disciplinar, castigar, dar una lección”; en 1 Re 12,11.14 Roboán habla de castigar y de varios tipos de azotes. Aquí, aunque no se menciona ese instrumento, la mayor parte de los intérpretes suponen que, en castigo, Jesús va a ser azotado. En este caso no se trata de la flagelación (*phragelloun* = lat. *flagellare*) de la que hablarán Mc 15,15 y Mt 27,26 y que será parte de la sentencia de crucifixión, sino de un azotamiento menor en que consistiría toda la pena<sup>9</sup>, como fruto de una negociación. Hay algún detalle que conviene mencionar. Lucas conocía el relato de Marcos sobre la flagelación de Jesús por los romanos y lo atenuó convirtiéndolo en esta propuesta de Pilato de un azotamiento más leve (al parecer no llevado a cabo). Frente a la idea de que tal iniciativa exculpa a Pilato está la objeción de que él, pese a haber manifestado dos veces que Jesús es inocente, está dispuesto a castigarlo: algo difícilmente compatible con la justicia. El Pilato resultante, aunque no malévolo, es pusilánime tratando de aplacar a “los jefes de los sacerdotes, a los magistrados y al pueblo”. Sin embargo, con este prefacio situado antes de la mención de Barrabás, lo que en conjunto quiere Lucas subrayar para sus

<sup>8</sup> Contiene otro *kai idou* y en el griego de “no ha hecho”, un dativo agente extremadamente raro, si no único, en el NT (cf. BDF 191; ZBG 59).

<sup>9</sup> Para distinciones entre castigos con azotes, cf. p. 1001, *infra*. Hengel (*Crucifixion*, 34) apunta a una inscripción de Mira, en Licia, del reinado de Claudio (41-54 d. C.), en la que se notifica que un legado imperial ha mandado azotar a un esclavo y se advierte de que una nueva falta le acarreará un castigo más severo (¿la crucifixión?). Véase también el caso de Cayo Septimio Vegeto en Egipto (p. 960, *infra*).

lectores no son los fallos de Pilato sino su testimonio (y el de Herodes) de que Jesús es inocente.

*Jn 18,38b*. La transición mucho más breve de Juan al episodio de Barrabás requiere poco comentario. Como Pilato ha sido retado a oír la voz de Jesús y demostrar así que es de la verdad, en cierto sentido está huyendo de la presencia judicial de Jesús cuando, después de la pregunta “¿Qué es la verdad?”, sale a dirigirse a “los judíos”. Habiendo adoptado un papel de mediador, no quiere prestar a Jesús la escucha que la verdad demanda, ni tampoco, como vemos ahora, conceder a “los judíos” lo que ellos exigen. El Pilato joánico, a diferencia del lucano, no tiene que convocar a los adversarios de Jesús; “los judíos” (i. e., la “nación y los jefes de los sacerdotes” de 18,35) están ya reunidos fuera. La declaración de Pilato “No encuentro causa alguna contra él”, con *heuriskein* (“encontrar”) y *oudemian aitian* (“No [encuentro] causa [nom.: *aitia*] alguna”), se asemeja mucho en el griego a Lc 23,14, que tiene *heuriskein* y *outhen aition* (“nada culpable”: adj.: *aitios*). Como ya he señalado, Lucas y Juan desarrollaron independientemente uno del otro una tradición de tres negaciones de culpabilidad similares en su formulación.

### La costumbre de liberar un preso con motivo de la fiesta (Mc 15,6; Mt 27,15; Jn 18,39a)

Si el Pilato lucano convoca a los jefes de los sacerdotes, a los magistrados y al pueblo, y el Pilato joánico sale del pretorio para hablar a “los judíos” ya reunidos, en Mc 15,8 la multitud sube para sumar su presencia a la del todo el sanedrín (15,1) ante Pilato<sup>10</sup>. Mt 27,17, con un uso reflexivo del pasivo de *synagein*, tiene “cuando [ellos] se hubieron reunido”, cuyo sujeto elíptico comprende a “todos los jefes de los sacerdotes, a los magistrados y al pueblo” de 27,1.12, así como a “las multitudes” de 27,15.20. Con *synagein*, Mateo da un tono más oficial a los presentes que Marcos con *anabas* (“habiendo subido”); pero *anabas* cuenta con una notable variante en la tradición koiné y en la AS<sup>sm</sup>: *anaboēsas* (“habiendo gritado”), voz relacionada con *epiboēsis* (“aclamación”). Colin (*Villes*, 14) acepta esta lectura como parte de su tesis de que, en el proceso romano, el veredicto fue por aclamación popular/multitudinaria (§31, D3c, *supra*); los copistas no habrían entendido esta rara forma verbal y la habrían sustituido por

<sup>10</sup> El verbo “subir” tiene un empleo idiomático en relación con los viajes a Jerusalén, pero algunos intérpretes han deducido de su utilización aquí que el pretorio se encontraba en el palacio de Herodes, en lo alto de la colina occidental de la ciudad; véase §31C.

*anabas*. Pero “reunido” de Mateo significa que este evangelista leyó en Marcos un verbo de movimiento, no de llamada. Probablemente, el cambio se produjo en sentido opuesto: los copistas sustituyeron “habiendo subido”, porque estaba en contradicción con la descripción ofrecida por Lucas y Juan, donde los convocados ya se hallaban presentes.

De modo explícito en Marcos e implícito en Mateo, se indica que el objeto de la subida de la gente o de su reunión ante Pilato era la costumbre de soltar un preso en una/la fiesta. Jn 18,39a menciona también la costumbre. Pero, antes de que entremos a examinarla, conviene señalar que Lc 23,17, donde es mencionada, falta en los mejores testimonios textuales de Lucas (P<sup>75</sup>, códices Vaticanus, Alexandrinus, Sahídico). Algunos especialistas para quienes la costumbre referida en Mc 15,6-8 es una adición secundaria de Marcos a una tradición en la que no figuraba (Dibelius, “Herodes”) juzgan que Lc 23, sin el v. 17, está más cerca de la tradición original. Otros dudan que Lucas tuviera especial acceso a tal tradición y explican su texto (sin el v. 17) como una abreviación deliberada de Marcos para agilizar el relato. La posición contraria es afirmar que 23,17, “Pero él tenía la obligación de *soltarles una persona en un/la fiesta*”, fue escrito originalmente por Lucas (pese al testimonio koiné<sup>11</sup>) y omitido a causa del error de un copista, cuya mirada saltó de *anagkēn de*, comienzo del v. 17, a *anekragon de*, comienzo del v. 18. Contra la tesis más comúnmente aceptada de que el v. 17 es una inserción de copista a imitación de Marcos y Mateo (porque todas las palabras que he puesto en cursiva se encuentran en esos dos evangelios) se ha objetado que ninguno de ellos habla de “obligación” (*anagkē*), algo que un copista imitativo no habría introducido nunca. Reconociendo la dificultad de solventar la cuestión, aunque me adhiero a la idea mayoritaria de que 23,17 es una adición de copista, no voy a especular sobre la razón por la que Lucas omitió toda referencia a la costumbre. Su silencio no puede ser utilizado con seguridad como argumento de que la costumbre era para él increíble (véase p. 963, *infra*).

En los tres evangelios que mencionan la costumbre de la puesta en libertad de un preso hay una mezcla de coincidencias y divergencias. Juan la conecta específicamente con la Pascua; pero Marcos/Mateo (y Lc 23,17) usan sin artículo *kata heortēn*, que puede significar “en una fiesta” (cada o toda: *kata* con significado distributivo). Pero en Josefo (*Guerra* 1.11.6;

<sup>11</sup> G. D. Kilpatrick, en H. W. Anderson / W. Barclay (eds.), *The New Testament in Historical and Contemporary Perspective* (Honor of G. H. G. Macgregor; Oxford: Blackwell, 1965) 189-205, esp. 195, estudia el v. 17 a la luz de una tesis general según la cual se debe preferir la koiné o el *textus receptus* a la tradición alejandrina, representada por P<sup>75</sup> y Vaticanus.

§229) la misma expresión significa “en la fiesta”<sup>12</sup>. Por otro lado, la última aparición de *heortē* (“fiesta”) en los tres sinópticos (Mc 14,1-2; Mt 26,2,5; Lc 22,1) ha estado conectada con la Pascua. Parece probable, por tanto, que Marcos/Mateo se refieran a *cada* celebración de *la* fiesta, i. e., la Pascua, lo cual supondría una coincidencia con Juan. Sin embargo, ningún evangelista sitúa necesariamente la liberación en el mismo día de Pascua.

Marcos intenta indicar la habitualidad de la costumbre utilizando en 15,6 el imperfecto de *apolyein* para “solía soltarles”; y, en 15,8, los manuscritos en koiné tienen la variante “como *siempre* solía hacer por ellos”. Mt 27,15 emplea el verbo *eiōthein* (“acostumbrar”); Jn 18,39a tiene el sustantivo *synētheia* (“costumbre”). En el dudoso texto de Lc 23,17 se emplea un nombre más duro: “obligación”. Marcos atribuye la costumbre (como Lc 23,17 la obligación) a Pilato. Aunque de modo más genérico habla Mateo del “gobernador” en 27,15, no necesariamente relaciona la costumbre con cada gobernador, puesto que en 27,2 y 27,13-14 identifica al gobernador con Pilato. Por otro lado, la frase “tenéis costumbre” de Jn 18,39a hace que la costumbre sea de “los judíos”. Todos los evangelios la describen como consistente en soltar a una persona o preso: a quien la gente pida (Marcos: *paraiteisthai*), quiera (Mateo: *thelein*)<sup>13</sup> o desee (Juan: *boulein*).

En Marcos, Mateo y Juan, la acción de soltar tiene como dativo “os” (= para vosotros)<sup>14</sup>, es decir, la multitud constituida por los judíos o los habitantes de Jerusalén, a la cual corresponde elegir quién ha de ser soltado. En Juan (y en Lc 23,17), los jefes de los sacerdotes forman parte del grupo elector, mientras que en Marcos/Mateo su función es influir sobre la elección de la gente.

Digamos, pues, a modo de resumen, que los evangelios coinciden en hablar de una costumbre conectada con una fiesta (la Pascua, explícitamente en Juan e implícitamente en Marcos/Mateo), con ocasión de la cual era puesto en libertad un preso, el elegido por las multitudes judías. La discrepancia más notable radica en si era una costumbre de Pilato, el gobernador, o una costumbre judía reconocida por Pilato.

<sup>12</sup> El códice Bezae tiene el artículo tanto en Mc 15,6 y Mt 27,15.

<sup>13</sup> El verbo de Marcos, *paraiteisthai*, tiene un tono jurídico (cf. Hch 25,11). Probablemente, Mateo lo cambió por *thelein* para que concordase con la utilización de ese verbo dos versículos después, tanto en Mc 15,9 como en Mt 27,17, al preguntar Pilato: “¿Queréis...?” (véase también Mt 27,21, como prueba de la absoluta coherencia del vocabulario en Mateo). La presencia en Marcos de *paraiteisthai* en 15,6 seguido de *thelein* en 15,9 recuerda una secuencia de 6,22.

<sup>14</sup> Este dativo falta en el uso que hace Taciano de Jn 18,39a y pasa a ser un genitivo en algunos testimonios textuales menores.

## La identidad de Barrabás (Mc 15,7; Mt 27,16; Lc 23,19; Jn 18,40b)

Todos los evangelios coinciden en que los romanos<sup>15</sup> tenían en custodia un preso de nombre Barrabás. (Las palabras para “preso” y “encarcelado” en Mc 15,6-7 están relacionadas con el verbo para describir a Jesús en 15,1: “atado” [*deen*]). Este vocabulario crea una atmósfera en que “soltar” [*apolyein*: 15,6.9.11.14] adquiere gran importancia.) El griego perifrástico de Marcos en 15,7 es un tanto torpe literalmente: “Pero estaba el llamado/dicho Barrabás con los sediciosos encarcelado”<sup>16</sup>. Gnllka (*Markus* II, 301) plantea la posibilidad de que si Barrabás significa “hijo del Padre” (véase ANÁLISIS), Marcos podría haber escrito “el llamado Barrabás” con la idea de que Jesús de Nazaret es verdaderamente “el hijo del Padre”. Pesch (*Markus* II, 463) baraja otra posibilidad: que el *llamado* (para su puesta en libertad) fuera Barrabás. Probablemente, lo mejor es interpretar el texto de Marcos como una simple referencia a alguien llamado Barrabás. No se nos dice si este preso había sido juzgado e incluso declarado culpable (véanse las dos diferentes situaciones legales en Mt 5,25 y 14,3).

No hay una perfecta uniformidad entre los evangelios en cuanto al motivo por el que Barrabás fue apresado. Juan simplemente dice de él que era un *lēstēs* (pp. 811-14, *supra*), uno de esos hombres violentos, a menudo bandidos, de los que habla Josefo, que estuvieron activos en Palestina durante el siglo comprendido entre la llegada de Herodes el Grande al trono y la rebelión judía. Ningún otro evangelio aplica ese término a Barrabás, aunque lo que refieren sobre él concordaría con esa descripción. Mc 15,27 y Mt 27,38.44 presentarán a Jesús crucificado entre dos *lēstai* (plural de *lēstēs*), lo cual significa que los evangelistas compartían la noción general del apresamiento de algunos *lēstai* cuando aconteció el arresto y ejecución de Jesús, aunque ninguno conecta explícitamente a Barrabás, que fue puesto en libertad, con los otros dos que fueron crucificados. Quizá Marcos está preparándonos para esto al referir que otros sediciosos (o, en la tradición koiné, *systasiastes*, [lit., “co-insurrectos”]) estaban encarcelados con Barrabás. Marcos y Lucas asocian el arresto de Barrabás con una *stasis*

<sup>15</sup> En realidad, el sujeto de “tenían un preso famoso” en Mt 27,16 tendría que ser gramaticalmente la multitud –véase “querían” al final del v. 15–, pero lógicamente son los romanos al mando del gobernador. ¿Se debe esta ambigüedad a descuido de Mateo, o tiene como objeto preparar al lector para el papel negativo de la multitud?

<sup>16</sup> Ya veremos que hay mss. de Mateo donde aparece el nombre personal “Jesús” antes de “Barrabás”, y algunos estudiosos suponen que en el texto marcano utilizado por Mateo también figuraba ese nombre (“Pero estaba Jesús llamado Barrabás...”), suposición no apoyada por los mss. de Marcos. Cf. n. 23, *infra*.

(insurrección, motín, disturbio). Marcos emplea también el término *stasiastēs*, utilizado por Josefo (*Ant.* 14,1.3; §8; *Guerra* 6.2.8; §157) para describir toda la gama de denominaciones que van desde “alborotador” hasta “sedicioso”. Lucas especifica que la *stasis* sucedió en Jerusalén. El texto no exige que pensemos en una revolución de gran alcance (algo no atestigüado en tiempos de Jesús); un motín local podría ser todo lo que Marcos y Lucas querían dar a entender. (Véase p. 916-17, *supra*, sobre disturbios durante las fiestas.) En Marcos, *stasis* tiene antepuesto el artículo determinado como si aludiese a un suceso muy conocido; pero quizá sólo lo fuera para los cristianos porque tradicionalmente constituyera para ellos parte del contexto de la pasión de Jesús. Marcos y Lucas indican que hubo algún homicidio (*phonos*) durante el motín; pero ninguno de ellos insinúa que las víctimas hubieran sido soldados romanos, como pretenden algunos estudiosos en su intento de hacer de ese suceso una insurrección importante.

En cuanto a Barrabás, Marcos no concreta si tomó parte en el motín o cometió algún homicidio<sup>17</sup>, ya que el propósito del evangelista es subrayar el contraste entre la puesta en libertad de alguien culpable de un delito considerado grave y la crucifixión de un inocente. Lucas entendió esto, porque en tres pasajes habla de la implicación de Barrabás. En 23,19 presenta a Barrabás, “quien<sup>18</sup> era uno arrojado en prisión a causa de cierto disturbio que había sucedido en la ciudad y (a causa) de homicidio”. En 23,25 refiere que Pilato “soltó al que había sido arrojado en prisión por motín y homicidio”. En Hch 3,14 califica sin rodeos a Barrabás como “un hombre que era un homicida”. Probablemente independiente de Marcos, la designación joánica de Barrabás como *lēstēs* muestra que en la tradición este personaje no era inocente. (Pero esa designación elegida por Juan podría reflejar más que violencia. En 10,1-2, el evangelista estableció un contraste entre Jesús, el [buen] pastor de las ovejas, y todos los otros que eran sólo *lēstai*. ¡Ahora, “los judíos” prefieren un *lēstēs* a Jesús!)

Conviene señalar que Mateo no repite la referencia de Marcos a un motín, quizá reflejando cierta sensibilidad del período posterior a la rebelión judía, que llevaba a no relacionar a Jesús ni siquiera indirectamente con disturbios políticos. Pero Mateo califica a Barrabás de “famoso” o

<sup>17</sup> A. Menzies fuerza el silencio de Marcos teorizando que Barrabás era un espectador inocente detenido por error durante el motín (*The Earliest Gospel* [Londres: Macmillan, 1901] 273). Un ejemplo de imaginación en la dirección opuesta lo encontramos en Isorni (*Vrai*, 96-104), quien nos dice que Barrabás había matado a un soldado romano. Al elegirlo a él en vez de Jesús, el pueblo prefirió un luchador por la libertad a un aparente colaborador que había propugnado el pago de impuestos a los romanos (!).

<sup>18</sup> *Hostis*, en lugar del relativo simple, como otras treinta veces en Lucas-Hechos.

“destacado” (*episēmos*)<sup>19</sup>. El hecho de que el nombre de Barrabás haya sido conservado en la tradición, y no los de los dos *lēstai* crucificados, podría llevar fácilmente a concluir que él era el revoltoso más destacado de la época de Jesús e incluso el cabecilla. Indicio de ello, en la interpretación del evangelio efectuada por Bajsic y Soltero, es la aplicación en Mateo del adjetivo “famoso” a Barrabás; según estos especialistas, era a él a quien principalmente quería ejecutar Pilato.

“Barrabás” es un patronímico, es decir, el nombre del padre acompañado de alguna palabra o afijo que denota filiación y utilizado para distinguir entre individuos con un mismo nombre personal. Por ejemplo, entre los muchos hombres llamados Jesús en la Palestina del siglo I (Josefo menciona una docena), el de más interés para nosotros era conocido como Jesús (originario) de Nazaret; pero, para distinguirlo de otros hombres de Nazaret que también llevasen el nombre de Jesús, se le podía llamar Jesús *Bariōsēph* (“hijo de José”: Jn 1,45; 6,42). No son infrecuentes los individuos a los que sólo se menciona por el patronímico, como cierto Bar Re-kub de una inscripción del siglo VIII a. C., y los personajes neotestamentarios Bartolomé y Bartimeo. Más habitual es la combinación del nombre personal con el patronímico: Simón Bar Joná (Mt 16,17); José Bernabé (Hch 4,36); Juan y Santiago, hijos de Zebedeo (Mc 1,19).

¿Cuál era el nombre personal de Barrabás? Testimonios textuales menores de Mateo tienen en el v. 16, en el 17, o en ambos, “*Jesús Barrabás*”<sup>20</sup>. ¿Es el nombre “Jesús” la lectura original en esos dos versículos mateanos? Quienes responden “no” (antes la mayoría) señalan la tendencia de generaciones posteriores a suministrar nombre a los personajes neotestamentarios que no lo tenían. Además, el equilibrio entre “Jesús Barrabás” y “Jesús llamado el Mesías” en el v. 17 podría deberse a un intento de copista añadir un toque dramático acentuando el paralelismo entre las dos figuras que Pilato tiene delante. Quienes responden “sí” recuerdan que, en textos tomados de Marcos, a veces Mateo añade o cambia nombres (9.9: “Mateo”; 26.3.57: “Caifás”).

Pero si “Jesús” aparecía en el texto mateano original, ¿por qué lo habrían omitido escribas posteriores, de modo que está ausente de muchos

<sup>19</sup> Josefo (*Guerra* 2.21.1; §585) aplica este término al jefe de bandidos Juan de Giscala. Similarmente, en algunos testimonios textuales menores de Jn 18,40 se lee *archilēstēs*, o jefe de *lēstai*. Davis (“Origen’s”, 66) considera a Barrabás un sedicente mesías que capitaneaba un grupo de soldados.

<sup>20</sup> Entre esos testimonios textuales están el códice Koridethi, la familia Lake de minúsculas y la AS<sup>m</sup>, junto con otros códices con variantes que pueden indicar que los respectivos copistas conocían la lectura “Jesús”.

manuscritos importantes? Al menos en el caso del v. 17, algunos especialistas (Streeter, Metzger) creen se trata de haplografía, es decir, la omisión de *in* (abreviatura de *Iesoun*, “Jesús”) a continuación de la última sílaba de *hymn*. Más compartida es la idea de que la supresión obedeció a un motivo teológico. Hacia 250 d. C. —antes, por tanto, de todas las copias griegas conservadas de Mateo—, Orígenes (*In Mat.* 27,16-18, §121; GGS 38.255-56) argüía defensivamente: “En muchas copias *no* hay constancia de que también Barrabás se llamara Jesús”, e insistía en que no es adecuado aplicar el nombre de Jesús a un hombre inicuo. Pensaba que, como ningún pecador se llama así en las Escrituras, el nombre había sido añadido por herejes al texto de Mateo. La autoridad y la actitud de Orígenes hacen improbable que escribas cristianos de siglos posteriores hubiesen añadido “Jesús” al nombre de Barrabás en manuscritos mateanos. Antes al contrario, se les habría animado a eliminarlo como una impiedad allí donde ya aparecía<sup>21</sup>. Probablemente, sin embargo, la mayor parte de los especialistas se decantan hoy por la originalidad de la lectura “Jesús Barrabás” en Mateo<sup>22</sup> y, de hecho, algunos van más allá de la cuestión textual para afirmar que esto representa una tradición histórica de la que carece Marcos<sup>23</sup>.

¿Qué significa “Barrabás”? Una explicación es que proviene de Bar Rabán (lectura reflejada en la grafía con erre doble, que se encuentra en algunos mss.). “Rabán” era un título honorífico que se aplicaba a un maestro eminente, o a quien estaba al frente del sanedrín, y que derivaba de “rabi”. El escrito medieval *Carta de Sherira Gaon* refiere que la primera persona que llevó el título de “rabán” fue Gamaliel, al final del siglo I d. C.; más frecuente, sin embargo, era aplicado a Rabí Judá ha-Nasi un siglo después. Por todo ello, algunos han creído ver en “Barrabás” el significado de “hijo del maestro [eminente]” o, simplemente, “maestro” (de manera análoga a como “hijo de hombre” equivale a “hombre”)<sup>24</sup>. También se ha conjeturado que en el siglo II, *bērabbi* significaba “apegado al maestro”. En un manuscrito uncial del NT (S), correspondiente al siglo X, y en unos vein-

<sup>21</sup> Similarmente, Efrén y la Peshitta se abstienen de utilizar “Bar Jesús” para el mago de Hch 13,6, escribiendo en su lugar “Bar Shema” (“hijo del Nombre”).

<sup>22</sup> P. ej., Allen, Bertram, Burkitt, Couchoud, Gaechter, Goguel, Grundmann, Klostermann, Lohmeyer, MacNeile, Maccoby, Moffatt, Rigg, Streeter, Trilling, Vaganay y Zahn, más la *NEB* y la mayor parte del consejo editorial de las *UBSGNT*.

<sup>23</sup> Un poco como Taylor y Vincent alegan que, si bien ningún manuscrito de Marcos tiene aquí “Jesús”, el griego marcano parece torpe sin él, por lo cual debió de haber originalmente un nombre personal en Marcos también delante de *ho legomenos Barabbas* de 15,7 por analogía con Mt 1,16; 4,18; 10,2; 27,22.

<sup>24</sup> W. Brandt (p. 660, *supra*) encuentra en esta etimología una explicación novelesca, según la cual Barrabás era hijo de un famoso jurista, cuyos argumentos provocaron la petición popular de que fuera puesto en libertad (Merkel, “Begnadigung”, 300).

te mss. de minúsculas, aparece un comentario marginal: “En muchas copias antiguas que he manejado, he visto que Barrabás era llamado también Jesús... al parecer el nombre paterno del ladrón era ‘Barrabás’, que es interpretado como ‘hijo de un/el maestro’”<sup>25</sup>. En conjunto, la interpretación de “Barrabás” como rabán/maestro no parece verdaderamente probable porque: 1) nada indica que este título se utilizara ya en tiempos de Jesús; 2) la grafía mejor atestiguada tiene una sola erre, y 3) cabría esperar que un patronímico estuviera formado por un nombre personal, y “rabán” no es un hombre de ese tipo.

Una interpretación más verosímil relaciona “Barrabás” con “Bar Abba” (“hijo de [una persona llamada] Abba”). “Abba” se encuentra con frecuencia como nombre personal en parte del Talmud (ca. 200-400 d. C.) llamada la Guemará. En el Talmud babilónico (*Ber.* 18B) leemos: “‘Busco a Abba’. Le dicen: ‘Aquí hay muchos Abbas’. Dice él: ‘Quiero ver a Abba bar Abba’. Le dicen: ‘Aquí hay varios Abbas bar Abba’. Entonces les dice él: ‘Quiero ver a Abba bar Abba, el padre de Samuel’”. En ese mismo Talmud, el único caso de “Bar Abba” como nombre personal aplicado a una figura tanaítica del período anterior a 200 d. C. es Rabí Hiyya bar Abba (*Ber.* 48A,B). Pero en época reciente ha aparecido “Abba” como nombre en una inscripción sepulcral anterior al año 70 d. C. de Givat ha-Mivtar (E. S. Rosenthal, *IEJ* 23 [1973] 72-81). Por supuesto, el arameo *abba* significa “padre”, como sabían los autores del NT por el uso de esta palabra asociado con Jesús (cf. Mc 14,36). En consecuencia, algunos especialistas creen que “Barrabás” no contiene un nombre propio, sino que significa “hijo del padre”. Véase ANÁLISIS, *infra*.

## Ofrecimiento de puesta en libertad (Mc 15,8-10; Mt 27,17-18; Jn 18,39b)

En Marcos, la iniciativa que introduce en el proceso de Jesús la costumbre de soltar un preso procede de la multitud, que ha subido con el propósito de pedir precisamente eso<sup>26</sup>. En Lc 23,18 (sin ninguna referen-

<sup>25</sup> Este escolio se ha atribuido a Anastasio, obispo de Antioquía (finales del siglo VI), a Crisóstomo y a Orígenes (*MTC* 67). Jerónimo (*In Mat.* 27,16-17; CC 77.265) refiere que el nombre “Barrabás” en el *Evangelio de los Hebreos* (= Nazoreos) era interpretado como “hijo de su maestro” (también CC.72.135). Hay que recordar, sin embargo, que esta interpretación patristica podría deberse a que los cristianos de siglos posteriores sabían que “rabán” se había convertido en un título rabínico.

<sup>26</sup> La expresión “empezó a” (*archesthai* con infinitivo) es típica del estilo marcano; véase 14,33.65.69.71.



cia a un privilegio vinculado a una fiesta), las autoridades judías y el pueblo que Pilato ha convocado tienen la iniciativa, respondiendo al ofrecimiento del prefecto de liberar a Jesús (23,16) con la petición de que suelte a otro. La iniciativa de la puesta en libertad según la costumbre parte en Mateo y Juan (una coincidencia insólita) del mismo Pilato. En Juan esto tiene sentido, porque Pilato no ha encontrado causa alguna contra Jesús y está buscando el modo de dejarlo libre. En Mateo tiene sentido también, puesto que la costumbre es del propio gobernador. Como hemos leído que estaba asombrado (Mt 27,14), debemos suponer que su ofrecimiento es un intento de resolver su perplejidad.

Examinando más de cerca cada uno de los pasajes encontramos algunas oscuridades. Mc 15,8 no aclara si los componentes de la multitud que sube tenían ya un candidato a la liberación, pero en lo que sigue no necesita nadie explicarles quién es Barrabás. La construcción verbal de Marcos, donde se emplea el imperfecto como en 15,6, resulta torpe: “a pedir según él solía hacer por ellos”. Cabe imaginar que hay aquí una elipsis por “a pedir (que hiciera) según él solía hacer por ellos”, aunque algunos especialistas recurren a un supuesto original arameo<sup>27</sup>. El pronombre “él” de 15,8 es también torpe, porque el antecedente lógico no es “Barrabás” de 15,7, sino “él” (Pilato) de 15,6. Black (*BAA*, 92<sup>1</sup>) señala que frecuentemente las lenguas semíticas no especifican en cuanto al sujeto impersonal, por lo cual, en la traducción griega podría haber sido “a pedir según *se solía hacer*”.

El texto de Mt 27,17 es menos torpe que el de Marcos; pero, contra un buen sentido gramatical, el antecedente de “ellos”, los reunidos, no es los que en 27,16 tenían un preso (implícitamente, los romanos), sino la multitud de 27,15. La frase de Jn 18,39b está mejor conectada, porque aquellos (“os”) a los que va ser soltada la persona son “los judíos” del versículo precedente. Mientras que en Lucas y Juan los que elegirán son ya hostiles a Jesús, la multitud de Marcos/Mateo parece recién reunida y sin una clara postura todavía, ya que después de haber hablado Pilato tendrán que ser persuadidos por los jefes de los sacerdotes para que opten en contra de Jesús. A veces, los predicadores han pasado por alto lo que exactamente dice el texto, para describir una multitud que, habiendo recibido con entusiasmo a Jesús una semana antes, se vuelve ahora contra él (p. ej., Mode, “Passionsweg”). De hecho, la palabra “multitud” no aparece en el relato marciano de la entrada en Jerusalén (en contraste con Mt 21,8-9), y los lectores de Marcos no tendrían por qué identificar esta multitud que

<sup>27</sup> Herranz Marco, “Problema”, 150; G. M. Lee, *NovT* 20 (1978) 74. La tradición textual koiné tiene un adverbio, “habitualmente, siempre”, delante del imperfecto, subrayando así la idea de costumbre.

ha subido a donde se celebra el proceso romano con ninguna mencionada anteriormente, ni siquiera con la multitud que fue a Getsemaní para arrestar a Jesús (Mc 14,43; Mt 26,47-55).

La pregunta que el Pilato marciano dirige a la multitud en 15,9 es casi equivalente a una condición: “Si queréis, os pongo en libertad al ‘rey de los judíos’” (así Pesch, *Markus* II, 464). Tanto Marcos como Juan utilizan este título, que yo he puesto entre comillas no porque su uso sea sarcástico como lo habría sido “vuestro rey”, sino porque tal designación viene constituyendo la cuestión principal en el proceso romano. En Marcos, Pilato parece conocer muy poco más acerca de Jesús. El Pilato joánico sabe ya que Jesús no tiene ambiciones políticas; pero, al tratar con “los judíos”, emplea el título que ellos han proporcionado. Mt 27,17 emplea la designación “Mesías” (*Christos*), no mencionada hasta ahora en el proceso romano pero central en el anterior proceso en el sanedrín (23,63). Evidentemente, el Pilato mateo se ha dado cuenta de la cuestión religiosa que subyace al título político “el rey de los judíos”. Mateo, por su parte, consigue un contraste dramático ausente de los otros evangelios, con la mención por Pilato de los dos personajes entre los que optar: “Barrabás”, que es un preso famoso, y “Jesús, que es llamado el Mesías”: un contraste aún más impresionante si también figuraba “Jesús” como nombre personal de Barrabás<sup>28</sup>.

Mc 15,10 y Mt 27,18 dan ahora el importante paso de revelar a los lectores el pensamiento de Pilato (Lucas y Juan lo indican con las respectivas declaraciones de inocencia). Si Pilato propone la liberación de Jesús es porque sabe por qué le ha sido entregado, una razón que refleja la índole de los que han hecho tal cosa. Marcos emplea el imperfecto de *ginōskein*, como si ese conocimiento de Pilato no fuera nuevo, y Mateo utiliza *ēdein*; pero ninguno de los dos evangelistas aclara si el conocimiento proviene de una idea general sobre el proceder de los jefes de los sacerdotes o de que sabía algo acerca de Jesús antes de que ellos lo arrestasen. La explicación marciana de que los jefes de los sacerdotes habían entregado a Jesús por envidia/ceho produce la impresión de que Pilato espera una mayor ecuanimidad por parte de la multitud al decidir sobre “el rey de los judíos”<sup>29</sup>. En Mateo, el “ellos” elíptico del v. 18 parece como si indicase que

<sup>28</sup> El hecho de que en Mateo sea el propio Pilato quien mencione en primer lugar a Barrabás es fundamental para la reconstrucción efectuada por Bajsic: Pilato quería tener a Barrabás preso, no en libertad como pedía la multitud. Calculando mal la hostilidad contra Jesús de Nazaret, pensó que podía convencer a la multitud para que aceptase al “rey de los judíos”. Además de depender de lo que no se dice, esta teoría fantástica da gratuitamente por supuesta la historicidad de la costumbre de poner en libertad a un preso (véase ANÁLISIS).

<sup>29</sup> Blinzler (*Trial*, 208-9) cree que tal fue la situación histórica.



los que entregaron a Jesús por envidia/celo fueron quienes forman la multitud que se ha reunido, y esto hace problemática la pregunta de Pilato sobre cuál de los dos hombres quieren que les suelte. Algunos especialistas proponen que, siguiendo al código Vaticanus y AS<sup>m</sup>, se omita “los jefes de los sacerdotes” de Mc 15,10 para que la lectura sea también en Marcos un “ellos” elíptico. C. H. Turner (*JTS* 25 [1923-24] 385-86) ve aquí una oración impersonal equivalente a la pasiva “que había sido entregado por envidia/celo”. Pero quizá no haya necesidad de tales hipótesis. La omisión de “los jefes de los sacerdotes” en el texto de Mc 15,10 de algunos manuscritos es probablemente una mejora debida a escribas preocupados por evitar su repetición, ya que tal expresión vuelve a aparecer al comienzo del versículo siguiente. En Mt 27,18 hay una omisión deliberada de la referencia marcana a los jefes de los sacerdotes, porque Mateo considera responsable a todo el pueblo (27,20.25). Jn 19,11 deja percibir una reflexión cristiana similar sobre la responsabilidad por la muerte de Jesús.

La idea de “entregar” (*paradidonai*) ya fue objeto de nuestras consideraciones (p. 274, *supra*). Si Marcos viene siendo constante en mostrar cómo un grupo entrega a Jesús al grupo siguiente, sin que nadie tome postura a favor de Jesús, Mateo (27,4) ha aumentado la noción de culpa mediante el horror del pecado de entregar sangre inocente<sup>30</sup>. Señalando *phthonos* (“envidia, celos”), como causa de la entrega de Jesús, Marcos podría haber querido crear una paronomasia con *phonos* (“homicidio”), que ha sido la causa del encarcelamiento de Barrabás. La palabra *phthonos* abarca todo el espectro del rechazo violento del bien, aun hasta el homicidio: “Por el *phthonos* del diablo entró la muerte en el mundo, y han de sufrirla los que pertenecen a él” (Sab 2,24). En Josefo (*Ant.* 10.11.5-6; §250-57), los sátrapas temen que Darío perdona a Daniel, a quien tienen envidia (*phthonein*); 3 Mac 6,7 especifica que por *phthonos* Daniel fue arrojado a los leones. Pero Herranz Marco (“Proceso” [1975] 90-111) ofrece la útil orientación de que, con frecuencia, la envidia o los celos a que se refiere *phthonos* están relacionados con el celo. (En 1 Mac 8,16, p. ej., hay una equiparación implícita entre la envidia y el celo, y en hebreo, *qn* significa “estar celoso de” o “tener celo por”. El *zēlos* que hizo de Pablo un perseguidor de la Iglesia (Flp 3,6) quizá tuvo que ver con el éxito de los predicadores cristianos, pero con toda seguridad implicó celo por la Ley enten-

<sup>30</sup> Algunos estudiosos añaden otro elemento: la entrega por las autoridades judías o por la multitud de un compatriota judío a los romanos (p. 650, *supra*). Pero en Marcos/Mateo no parece que en la ignominia de la entrega influya la condición de extranjero (explícita sólo en Jn 18,35) del gobernador, sino la finalidad: Jesús es entregado para que muera. La predicción de la pasión en Mc 10,33 y par. subraya el elemento gentil.

dida al modo de los fariseos (3,5). La mayor parte de los conflictos entre Pilato y la gente de Judea, según las referencias de Josefo y Filón (§31, B3, *supra*) derivaban del intransigente celo de los judíos por la Ley de Dios tal como la entendían ellos. Todo lo cual lleva a concluir que, en la presente escena de Marcos/Mateo, Pilato es consciente de que las autoridades judías le han entregado a Jesús por *envidia y celo*, es decir, los dos matices del significado de *phthonos*. Envidiaban el poder de atracción que Jesús ejercía sobre el pueblo y eran celosos de la Ley, la cual consideraban violada por él con sus amenazas contra el templo/santuario y su blasfemia.

Al señalar que por *phthonos* fue llevado Jesús a la muerte, Marcos y Mateo pueden estar avisando a sus lectores de la existencia de un peligro similar entre los cristianos. Cuando Pablo (Flp 1,15) habla de que algunos de sus competidores cristianos predicán a Cristo por *phthonos*, está apuntando a cierto espíritu de envidiosa rivalidad surgido de celo por la propia concepción del evangelio. El temor a la aparición de *phthonos* en la comunidad cristiana (1 Tim 6,4; Tir 3,3; 1 Pe 2,1) tiene que ver probablemente con la posibilidad de una competitividad divisiva entre grupos demasiado apegados a su particular punto de vista. Una amarga realidad de este tipo trasparece en 1 Cle 5,2 y su explicación de cómo Pedro y Pablo fueron traicionados, ocasionando su muerte en la persecución neroniana: “Por celos y *phthonos*, los más altos y rectos pilares [de la Iglesia] fueron perseguidos con deseo de darles muerte”. El sentimiento de *phthonos* causó la muerte del maestro y de sus apóstoles más preclaros.

## El mensaje de la mujer de Pilato (Mt 27,19)

Para Marcos y Mateo, el conocimiento de que Jesús le ha sido entregado por envidia induce a Pilato a proponer su liberación; pero Mateo añade otra razón: el mensaje sobre la inocencia de Jesús que Pilato recibe de su mujer<sup>31</sup>. Si Mateo conserva en 27,19 una tradición antigua, la ha reescrito a su propio estilo, como, siguiendo a Trilling, demuestra Senior (*SPNM*, 242-48) al señalar expresiones propias de este evangelista: p. ej., “sentado” como en 24,3; *dikaïos* (“justo, recto”), correspondiente a *dikaïosynē*; *sēmeron* (“hoy”), empleado ocho veces en Mateo frente a una en Marcos, y “en un sueño”, que sólo se encuentra en Mateo (seis veces) a lo largo del NT.

<sup>31</sup> Algunos autores piensan que la entrega del mensaje a Pilato tiene también la finalidad narrativa de proporcionar tiempo a los jefes de los sacerdotes y los ancianos para que persuadan a las multitudes (27,20).

La entrega del mensaje es presentada en un marco dramático: Pilato está sentado en el *bēma*<sup>32</sup>, a punto de pronunciar una sentencia de la que derivará vida o muerte. Tal sentido del drama ha causado que esta breve noticia dé lugar a numerosas reconstrucciones fantásticas y que la mujer de Pilato, junto con el joven que huyó desnudo, sea uno de los personajes del RP más susceptibles de servir al insaciable deseo que tienen algunos intérpretes de elaborar relatos enteros basándose en un solo versículo<sup>33</sup>.

*Primero:* ¿quién era ella? Muy pronto, Padres de la Iglesia y apócrifos cristianos empezaron a identificar a la mujer de Pilato, convirtiéndola en noble y santa. Un apéndice a los *Hechos de Pilato* la identifica como Procla, y G. A. Müller (*Pontius*, 5) sostiene que el nombre histórico es Claudia Procla. Algún autor afina más todavía: Claudia Vilia Prócula; y Rosadi (*Trial*, 215-17) dice que era la hija menor de Julia, hija a su vez de Augusto. (De hecho, en ocasiones, el paradero de la familia imperial en tiempos de Jesús se trae a colación al responder el segundo punto, expuesto el párrafo siguiente; cf. p. ej., Drucker, *Trial*, 24). Orígenes sitúa aquí el comienzo de la conversión de esa mujer a Cristo (véase *In Mat.* 27,19, §122; GCS 38.257-58). La literatura apócrifa sobre Pilato nos cuenta que, años después, presencié la decapitación de su esposo ante el emperador, en Roma, y tuvo el consuelo de ver cómo un ángel tomaba la cabeza (*HSNTA I*, 483-84; ed. rev., I, 532). Con el tiempo llegó a figurar entre los santos de algunas Iglesias ortodoxas. Por otro lado, en los *Hechos de Pilato* 2,1, los adversarios judíos explican que el sueño de la mujer de Pilato fue debido a brujería de Jesús. Otra forma de este enfoque se encuentra en tradición cristiana posterior<sup>34</sup>, que atribuye el sueño al diablo, con el curioso argumento de que si ella hubiera logrado que Pilato soltase a Jesús, no habría tenido lugar la salvación.

<sup>32</sup> Este tribunal —silla o estrado desde donde se juzgaba— no se menciona en ningún otro pasaje del RP, salvo en 19,13, donde nos detendremos a examinarlo.

<sup>33</sup> Aunque critico diversos elementos de los relatos desarrollados sobre la mujer de Pilato, reconozco que Fascher (*Weib*) suministra mucha información útil.

<sup>34</sup> Rabano Mauro, Bernardo de Claraval y, especialmente, el poema aliterado *Heliland*, en sajón antiguo. Esta vida de Jesús, inscrita en la tradición de las canciones de gesta, era parte de una traducción de la Biblia a la lengua vernácula dentro del esfuerzo misionero del emperador Ludovico Pío por convertir a los sajones al cristianismo. Introduce consideraciones bíblicas a causa de sus fuentes (que se remontan al Diatesaron) y porque fue popularizada en 1562 por el humanista y ardiente defensor de la causa luterana Flacius Illyricus (Matías). Al estudio de esta tradición realizado por Fascher añade Oepke ("Noch", 743) una versión descubierta en una representación dramática de la pasión, de la baja Edad Media, obra en que el diablo toma el aspecto de un serafín y defiende a Jesús contra los judíos.

*Segundo:* ¿es posible que la mujer de Pilato estuviera con él en Jerusalén? Suetonio (*Augusto* 24) refiere que Augusto prohibía que los gobernadores llevasen a sus mujeres consigo a los lugares donde eran destinados, permitiendo sólo una visita durante los meses de invierno. Parece que esta disposición había dejado de ser tan estricta en tiempos de Tiberio, porque el hijo adoptivo del emperador, Germánico, llevó a su esposa Agripina a Germania y a Oriente (Tácito, *Anales* 1.40; 2.54). En 32 d. C., Cecina, un antiguo legado, intentó que esa prohibición volviera a ser efectiva; pero no logró la aprobación del Senado (Tácito, *Anales* 3.33-34).

*Tercero:* ¿encarna la mujer de Pilato un simbolismo veterotestamentario? Agustín (Sermón 150 [121 *De Tempore*]; PL 39.2038) establece un contraste entre Eva, quien incitó a Adán a tomar una decisión que redundaría en muerte, y Prócula, quien intentó inducir a su esposo a tomar una decisión que redundaría en vida<sup>35</sup>.

*Cuarto:* ¿cómo sabía ella acerca de Jesús para haber soñado con él antes de que estuviera por primera vez en presencia de Pilato? Esta pregunta refleja en parte la tesis de que el sueño tuvo un origen natural. Algunos argumentan que, al cabo de tres años de ministerio en Galilea, el nombre de Jesús sería conocido en toda Palestina, incluida Judea. O bien que Pilato, habiendo tenido noticia del arresto de Jesús, hizo algún comentario sobre el asunto a su mujer, causando que ella soñara con Jesús. (Así, con variantes, Paulus, B. Weiss, Zahn, etc.) Ya puestos, podríamos preguntarnos también por qué la mujer no contó a Pilato su sueño antes de que él saliera a celebrar el proceso. ¿O hemos de suponer que ella se había quedado durmiendo y soñando?

*Quinto:* ¿cómo sabía que Jesús era *dikaios* ("justo, recto")? Algunos Padres de la Iglesia pensaban que podía darse cuenta de ello porque era más santa que Pilato y, por tanto, con una mayor capacidad de percepción en el plano espiritual (Crisóstomo, Teofilacto).

<sup>35</sup> Derrett ("Haggadah"), en su intento de utilizar la tradición del patriarca José (abundantemente representada en fuentes posteriores al siglo I) para explicar algunos elementos del RP (cf. p. 784, *supra*), compara a la mujer de Pilato con la de Putifar, el panadero mayor, la cual se opuso a que su marido mandase desnudar y golpear a José, diciendo: "Tu decisión es injusta" (*Testamento de José* 13,9-14,1). Pero esta tradición no es fácil de datar, y el propósito de la mujer de Putifar era pecar con José (14,4). Adoptando un enfoque similar, pese a la declaración de Est 5,14 de que la mujer de Amán quería que Mardoqueo fuera ahorcado, Aus ("Release", 21), apela a una tradición judía muy posterior para presentarla aconsejando a su marido que no hiciera daño a ese hombre "justo". Da así por supuesto que de ella surgió el episodio de la mujer de Pilato.

Con el debido respeto por los esfuerzos dedicados al estudio de todas estas cuestiones, entiendo que las respuestas e incluso las preguntas estaban lejos del pensamiento de Mateo. La imaginativa afirmación de la inocencia de Jesús asimila este episodio a otros exclusivamente mateanos del RP, como el relativo a Judas y la sangre inocente o el lavatorio de manos, episodios todos ellos que reflejan el desarrollo del relato de la pasión mediante el simbolismo y la imaginación en círculos populares. (La atribución a una tradición especial mateana es explicada con más detalle en Gillman, "Wife", que la localiza en Cesarea Marítima, donde Pilato tenía su residencia principal.) En cuanto al modo en que la mujer llega al conocimiento de Jesús, el relato mateano de la infancia contiene cuatro casos de revelación divina mediante ensoñación. Además de los tres sueños de José hay en 2,12 un aviso en sueños extendido a los magos, unos gentiles, que ya habían recibido una revelación sobre la identidad de Jesús a través de una estrella y habían acudido a adorarlo, mientras que Herodes, los jefes de los sacerdotes y los escribas del pueblo trataban de matarlo (2,3-4.20 ["los que atentaban contra la vida del niño"]). La revelación en sueños a la mujer de Pilato procede del mismo tipo de narración popular en que Dios se sirve de medios extraordinarios para revelar a Jesús a los gentiles, puesto que éstos no tienen Escrituras, y donde la prontitud de ellos en aceptar la revelación es contrastada con el rechazo de Jesús por los que las tienen. La mayoría de los escritores de la Iglesia (Orígenes, Jerónimo, Agustín, Calvino) han reconocido como de origen divino el sueño de la mujer de Pilato. Esta especie de paralelo con el relato de la infancia al comienzo de Mateo es un tipo de inclusión ya señalado en varias otras ocasiones (pp. 365, 773, *supra*).

¿Por qué ha sido la mujer y no Pilato el receptor de la revelación? La exótica historia de los magos, sabios llegados de Oriente porque han visto la estrella del nacimiento del rey davídico, obtuvo la mayor parte de su colorido del relato veterotestamentario sobre Balaán, mago de Oriente que vio ascender la estrella de David (Nm 22-24; cf. *BBM*, 193-96). Este relato no debió de parecer ingenuamente romántico a los lectores del siglo I, dados los diversos casos contemporáneos de personajes exóticos llegados de Oriente con regalos y boato (*BBM*, 174), sobre todo la visita del rey armenio Tirídates a Roma en tiempos de Nerón. Los lectores de Mateo tendrían además como paralelo la imagen de nobles mujeres paganas que eran favorables al judaísmo. Josefo (*Guerra* 2.20.2; §560) refiere que en tiempos de Nerón, aunque los hombres paganos de Damasco eran virulentamente antijudíos, sus mujeres, "con pocas excepciones, se convirtieron todas a la religión judía". En *Ant.* 20.8.11; §195 describe a Popea, la esposa de Nerón, como una mujer temerosa de Dios que abogaba en favor de los judíos. Tal vez estas imágenes no sean estrictamente históri-

cas<sup>36</sup>; pero al estudiar la respuesta del lector al retrato mateano de la esposa de Pilato estamos en el ámbito de lo verosímil. En los *Hechos de Pilato* (2,1) se capta esta atmósfera haciendo a esa mujer adoradora de Dios y adepta a la religión judía.

Vemos, pues, que si Pilato manifiesta tres veces en Lucas y Juan que Jesús es inocente, en un nivel más popular y dramático la mujer de Pilato proclama en Mateo *dikaios* ("justo, recto") a Jesús, quien muy atrás en el mismo evangelio (3,15) declaró que cumple realizar toda *dikaiosyne* ("justicia"). Mateo continúa en 27,19 el obsesivo tema de la sangre inocente, que viene del episodio de Judas, en 27,4, y llegará hasta el lavatorio de manos de Pilato en 27,24. Algunos especialistas creen que la finalidad de Mateo es ante todo apologética: hacer ver a los romanos después de 66 d. C. que Jesús no era en absoluto como los fanáticos de la rebelión judía. En 27,19, sin embargo, el tema de la mujer de Pilato pasó a formar parte del relato mateano primordialmente como un signo de la apertura evangélica de los gentiles, que se mostraban capaces de reconocer la verdad acerca de Jesús. (De manera similar, un centurión romano reconocerá que Jesús era *dikaios*, inmediatamente después de su muerte, en Lc 23,47.)

El hecho de que la mujer de Pilato hubiese declarado a Jesús inocente ¿creaba en los lectores de Mateo una imagen más negativa del gobernador romano por haber pasado por alto su consejo, soltado a Barrabás y entregado a Jesús para que fuera crucificado (27,26)? Más bien, la primera impresión sería, a mi entender, que ella había inducido a Pilato a realizar el extraordinario esfuerzo de 27,24-25 para no quedar manchado con sangre inocente (cf. Broer, "Prozess", 107). Él hizo caso de su recomendación: "No haya nada entre tú y ese justo". En 27,4.6-8, los jefes de los sacerdotes también querían evitar que Judas les transfiriese la responsabilidad por la sangre inocente de Jesús. Pero ya estaban manchados con esa sangre, como también lo estará Pilato.

Elisabeth Ott ("Wer") pone de relieve los sufrimientos de la mujer de Pilato ("porque he sufrido mucho hoy en un sueño a causa de él"), abordando la cuestión de si fue ella el primer gentil que sufrió por Cristo. Gnlika (*Matthäus* II, 456) opina que el sufrimiento fue por Pilato, temiendo que él pudiera dictar una sentencia opuesta a lo que se le había revelado en sueños. Y apunta a un paralelo existente en el mundo grecorromano: el sueño de la mujer de Julio César la noche anterior al asesinato de su esposo (Dión Casio, *Historia* 44.17.1). Pero el principal motivo del sufrimiento de la mujer de Pilato pudo ser su participación de la angustia producida por la sangre inocente.

<sup>36</sup> Cf. E. M. Smallwood, *JTS* 10 NS (1959), 329-35.

## La opción por Barrabás (Mc 15,11; Mt 27,20-21; Lc 23,18 [Hch 3,14]; Jn 18,40a)

Para comenzar conviene que nos fijemos en la segunda referencia lucana de la opción por Barrabás (Hch 3,14), donde, hablando a los hombres de Israel, Pedro menciona la intención de Pilato de soltar a Jesús y luego condena a sus oyentes por haber negado al santo y justo (*dikaíos*, como en Mt 27,19) y pedir que se les concediera (la libertad de) un homicida. En los cuatro evangelios, el verbo utilizado con respecto a Barrabás es *apolyein* ("soltar"), pero en Hechos se emplea *charisthēnai* ("conceder") seguramente para evitar una repetición, ya que "soltar" aparece en el versículo anterior. Luego, es más adusta la imagen ofrecida aquí de Barrabás, a quien sin ambages se llama "homicida". Si unimos el pasaje de Hechos a Lucas, queda de manifiesto que hay *dos enfoques básicos* de la elección: uno representado por Lucas y Juan y el otro por Marcos/Mateo, ambos con participación del pueblo. Pero debemos darnos cuenta de que el papel del pueblo en una sentencia legal, por ajena que sea al ejercicio moderno de la justicia en nuestro ámbito cultural, está prescrita en el AT. Subraya Nm 35,12 que no se puede dar muerte a un homicida sin que haya comparecido a juicio ante la comunidad. Schinzer ("Bedeutung", 145) señala que los jueces oficiales son los representantes de la comunidad.

En Lucas y Juan, los jefes de los sacerdotes están con el pueblo o forman parte de "los judíos". Todos ellos dan a conocer a gritos su elección, sin que un grupo necesite persuadir al otro. El antagonismo expresado contra Jesús es sorprendentemente intenso en Lc 23,18, donde se utiliza *pamplēthei* ("todos juntos", caso único en la Biblia griega) para recalcar la unanimidad de la oposición. (Evoca el uso por Lucas de *plethōs* en "toda la multitud de ellos" de 23,1.) También emplea Lucas *anakrazein*, que en pasajes anteriores hacía referencia a los gritos de los posesos (4,33; 8,28)<sup>37</sup>. Los imperativos ("Llévate", "suéltanos") con que los convocados por Pilato rechazan su plan de liberar a Jesús producen el efecto psicológico de empezar a influir sobre su voluntad. "Llévate" implica también un deseo de eliminación en los procesos de Pablo en Hch 21,36 y 22,22, texto este último donde, al igual que aquí, se emplea despectivamente "ése" como complemento directo. Algunos especialistas señalan que sin la referencia del dudoso v. 17 a la costumbre conectada con una/la fiesta, Lc 23,18 resulta escasamente inteligible. Más bien, sin esa referencia, la irrespetuosa petición dirigida a Pilato en 23,18 de que suelte a Barrabás imprime un giro a la propuesta de Pilato de dejar marchar a Jesús, con la implicación de que cualquiera es preferible a él, hasta un

<sup>37</sup> El uso pleonástico de "diciendo" después de "gritaron" es propio del estilo lucano.

homicida. Al final, la puesta en libertad de un individuo como Barrabás (23,25) se convertiría así en un acto de apaciguamiento, no habiendo costumbre que justifique esa concesión de Pilato.

En cuanto a Jn 18,40, el adverbio *palin* completa el significado de "gritar" (*kraugazein*). Aunque aquí no ha habido un grito anterior, a veces se atribuye a *palin* el significado "de nuevo", dando por supuesto que Juan ha resumido un relato más extenso. Más posible, sin embargo, es que *palin* tenga aquí el significado "de vuelta", y de ahí la traducción "respondieron gritando" puesto que lo que hacen "los judíos" es responder a Pilato. Tanto en Lucas como en Juan, primero es rechazada la propuesta de soltar a Jesús; sólo después se produce la elección de Barrabás. Si en Lucas se prefiere un homicida a Jesús, "los judíos" de Juan se decantan por un *lēstēs*, un hombre que lleva una vida de violencia. Encuentro equivocada la idea de Giblin ("John's", 228) de que "los judíos" aceptan a Barrabás como su rey en lugar de Jesús; es un error derivado de equiparar *lēstēs* con "zelota", dándole además el significado de "dirigente mesiánico"<sup>38</sup>. Para Juan, es al César a quien "los judíos" eligen como rey en lugar de Jesús (19,15); aquí están eligiendo a un bandido en lugar de un rey.

Marcos y Mateo atribuyen en principio menos hostilidad a la multitud, puesto que actúa por influjo de los jefes de los sacerdotes. Pero, una vez "instigada"<sup>39</sup>, asume un papel principal entre los adversarios de Jesús. En 15,11, el griego marcano es una vez más elíptico: "instigaron a la multitud que soltase". Obviamente, se supone que detrás de "la multitud" falta la frase "para que pidiese"<sup>40</sup>. Marcos no dice en ningún momento que la multitud le dirigiera tal petición, pero la acción de Pilato en el versículo siguiente implica que lo hizo.

Además de añadir "los ancianos" a los jefes de los sacerdotes de Marcos al mencionar a los manipuladores<sup>41</sup>, Mt 27,20 cubre la elipsis marcana explicando que persuadieron a las multitudes. Nótese el paso al plural "multitudes" desde el singular de 27,15; un cambio similar se produjo en la escena de Getsemaní, en 26,47.55. Aquí, el plural contribuye a dar una

<sup>38</sup> En p. 574, *supra*, señalé que para Josefo ninguna figura revolucionaria es mesías; de hecho, nunca llama *christos* a ningún judío, salvo a Jesús.

<sup>39</sup> *Anaseiein* en Mc 15,11; Lucas utiliza ese mismo verbo en 23,5 en la acusación contra Jesús de que había instigado al pueblo.

<sup>40</sup> En el ms. *k* latino de Bobbio, el texto de Mc 15,11 parece haber sido adaptado a Mateo: "persuadieron al pueblo de que todo lo más debían decir [*aiere* por *agere*]: 'Entréganos a Barrabás'; véase D. DeBruyne, *Rben* 27 (1910) 498.

<sup>41</sup> Véase APÉNDICE V, B3, sobre la frecuencia con que Mateo menciona a los ancianos entre los enemigos de Jesús.

idea de persuasión masiva. Otra pincelada en ese sentido es la rapidez con que en Mateo y Lucas los jefes de los sacerdotes convencen a la gente. Un poco en la misma dirección que Lucas y Juan, Mateo va más allá de Marcos haciendo que la elección sea no sólo a favor de Barrabás, sino también contra "Jesús, que es llamado el Mesías" (27,21, en referencia a 27,17). Realmente, el objetivo es aniquilar a Jesús; y, en la gramática de Mt 27,20, debían ser *las multitudes*, no Pilato, quien lo hiciese. El grado en que la hostilidad a Jesús es predominante en todas las descripciones evangélicas de esta escena queda de manifiesto cuando consideramos dos detalles sobre los cuales hay un silencio curioso: 1) ningún evangelio explica por qué el pueblo quería a Barrabás, un individuo poco grato, y 2) nadie habla de que siquiera una voz se alzase en favor de Jesús, quien hasta entonces había gozado de simpatía entre el pueblo. En todos los evangelios, la oposición a él es lo que finalmente fuerza a Pilato a acceder a la crucifixión.

#### ANÁLISIS

Empezaré con un breve examen de composición y luego pasaré a considerar dos cuestiones de historicidad importantes: la historicidad de Barrabás y la costumbre de liberar un preso en Pascua.

### A. Composición de la escena

Mateo depende de Marcos, cuyo relato complementa con motivos de tradición popular, p. ej., el nombre personal de Barrabás y el sueño de la mujer de Pilato. El final de la escena lucana (23,18-19) es una modificación de Marcos, y la primera parte (23,13-16) una composición de Lucas, que combina un elemento procedente de la tradición y presente también en Juan —una de las tres declaraciones de inocencia— con una transición de la escena de Herodes. (Ya vimos en §33 que tal escena se basa en una tradición sobre la oposición a Jesús por parte de Herodes, con una modificación para hacer del tetrarca un testigo remiso de la inocencia de Jesús.) En cuanto a la versión de Juan, la primera parte contiene una declaración similar de no-culpabilidad, mientras que la segunda parte trata sobre Barrabás. Es ésta tan breve que no se puede decir si depende de Marcos o de otra tradición. Se emplea en ella la definición *lēstēs*, ausente de Marcos, pero que podría ser una deducción de la referencia marcana a *lēstai* crucificados con Jesús. Fortna (*Gospel*, 124) atribuye la mayor parte de 18,38b-40 a la fuente joánica independiente; y, dado que al estudiar otros pasajes de la pasión vimos como más probable que Juan no hubiera utilizado Marcos, parece razonable pensar que aquí tampoco se sirvió de él. La cuestión

no es baladí, porque la independencia joánica de Marcos en esta escena significa que Barrabás y el privilegio pascual de soltar un preso figuraban en una tradición preevangélica.

En lo tocante a la composición de la escena de Marcos hay, como siempre, poco acuerdo entre los autores que tratan de reconstruir exactamente la versión premarcana del proceso. Con arreglo a la teoría de la combinación por Marcos de dos fuentes (cf. p. 101, n. 45, *supra*), Marcos había tomado el episodio de Barrabás (15,6-11) de una fuente distinta de la que le suministró el material restante del proceso ante Pilato. Obviamente, los cristianos podrían haberse transmitido otras versiones del proceso menos detalladas, así como otras más ricas en detalles y en las que se hablase de Barrabás; pero ¿se puede reconstruir esa historia de fuentes a partir de Marcos? Quienes responden "sí" señalan como indicios de inserción las torpezas que dificultan el flujo narrativo; por ejemplo, la vaguedad del antecedente de "ellos" en el v. 15,6<sup>42</sup>. Conviene recordar, sin embargo, que muchas veces Marcos no hace gala de una minuciosidad lógica al escribir. Además, cuando se trata de escindir de 15,6-11 el episodio de Barrabás como si hubiera sido añadido, los problemas que se presentan para el flujo narrativo son mucho mayores: el paso del v. 5 al 6 es considerablemente menos abrupto que lo sería, una vez suprimido dicho episodio, el paso del v. 5 al 12 ó al 15 (que además menciona a Barrabás)<sup>43</sup>.

Otra teoría es que Marcos añadió sólo parte de 15,6-11 a un relato más breve y antiguo. Algunos estudiosos creen percibir un indicio de ello en la interrupción mediante *kai* ("y"; v. 8) y *gar* ("porque"; v. 10) del empleo sistemático de la partícula griega pospositiva *de* ("pero"; vv. 6.7.9.11). Mas estos cambios, que acaso reflejen simplemente un deseo de introducir variedad, difícilmente pueden servir de guía en el estudio de la composición; por ejemplo, la respuesta referida en el v. 9 supone la acción del v. 8. Matera (*Kingship*, 17ss) considera más antiguos los vv. 6.9.11-12, atribuyendo los vv. 7-8.10 a redacción mateana<sup>44</sup>. Según él, el relato más antiguo

<sup>42</sup> Dibelius ("Herodes", 116) opina que Mc 15,1 y 15,8 representan dos diferentes localizaciones del proceso, por lo cual 15,1-5 y 6-15 no estaban unidos originalmente. Pero, a la vista del vago escenario que ofrece Marcos para el proceso ante Pilato, ¿es realmente defendible tal posición?

<sup>43</sup> Gnilka (*Markus* II, 296-98) pone de relieve la cohesión de 15,1-15 tal como ahora se encuentra en Marcos.

<sup>44</sup> Esta teoría es sólo una muestra. Gnilka, *ibid.*, cree que los vv. 12-14 no son separables y que pueden haber sido objeto de reelaboración marcana. Dormeyer (*Pasion*, 300) atribuye 6-7.11 a la fuente más antigua, 9-10 a la siguiente en antigüedad y, por último, 8 a Marcos. Lührmann (*Markus*, 257) atribuye a la fuente 1-15, con redacción en 7 y 10.

presentaba una multitud hostil, pero Marcos introdujo la envidia de los jefes de los sacerdotes para suavizar la imagen. Entiendo que los criterios para llegar a ese juicio son de una subjetividad extrema, puesto que hay elementos marcados en versículos atribuidos al estrato más primitivo<sup>45</sup>. Como antes señalé, si Juan es independiente de Marcos, entonces el estrato premarcano de la tradición contenía una referencia a Barrabás y a la costumbre de liberar un preso; pero Marcos ha reelaborado de tal manera el material recibido que ya no es posible reconstruir con exactitud el relato premarcano. Así como al ocuparse del proceso en el sanedrín Marcos escribió dos versículos (14,53-54) a modo de prefacio de lo narrado a continuación, aquí ha escrito 15,6-7 como breve introducción a la escena, lo cual explica el carácter un tanto parentético de estos versículos<sup>46</sup>. En cualquier caso, aunque por diferentes caminos, muchos especialistas han llegado a afirmar la existencia de una tradición premarcana sobre Barrabás y sobre una costumbre pascual. Es oportuno, por tanto, pasar a examinar qué puede haber de historicidad en cada una de estas dos cuestiones.

## B. Historicidad de Barrabás

Voy a limitar este estudio a la historicidad de lo que describen los evangelistas sobre Barrabás y las circunstancias de su encarcelamiento, absteniéndome de investigar dramatizaciones ni siquiera aludidas en los textos. Algunos estudiosos, entendiendo que Marcos y Lucas hablan de una insurrección (*stasis*, *stasiastēs*), intentan identificarla con una de las manifestaciones públicas acontecidas durante el gobierno de Pilato y mencionadas por Filón o Josefo<sup>47</sup>. Los evangelistas podrían referirse a un motín local indigno del interés de los historiadores. Si *la máxima* atención historiográfica alcanzada por una figura como Jesús fue un breve párrafo en las

<sup>45</sup> Hay elipsis en los vv. 8 y 11, que Matera considera, respectivamente, marcados y premarcados; y palabras utilizadas sólo una vez en Marcos aparecen en el v. 7, que (siempre según Matera) es marcado, y en los vv. 6 y 11, que son premarcados.

<sup>46</sup> El problema del vago "ellos" del v. 6 no lo es tanto, porque el evangelista está preparando para el grupo más numeroso que será mencionado en los vv. 8ss. También queda aclarado "él" del v. 8 como referente a Pilato, al que se hace referencia en el v. 5 (antes de la introducción parentética).

<sup>47</sup> De todos los incidentes descritos en §31, B3, *supra*, la palabra *stasis* sólo es empleada por Josefo en la narración del núm. 3, el disturbio del acueducto; pero no hay nada que induzca a identificar ese incidente con el motín de Barrabás. Puesto que vamos a hablar de historicidad, me interesa lo que los términos *stasis* y *lēstēs* podían denotar hacia el 30 d. C., haciendo abstracción del significado que pudieron tener para los lectores de los evangelios después de los mucho más agitados años cincuenta y sesenta del siglo I.

*Antigüedades* de Josefo, ¿qué se podía esperar con respecto a un personaje que incluso los evangelios tratan como de poca entidad?

Empecemos por lo más fundamental: ¿existió alguna vez Barrabás? En principio, esto no debería suponer un mayor problema que el de la existencia de otras figuras menores de los evangelios conocidas sólo por los patronímicos, p. ej., Bartimeo. Pero, como he indicado en el COMENTARIO, la situación se complica por dos hechos: hay una tradición mateana según la cual su nombre personal era Jesús, y su patronímico puede traducirse figuradamente como "hijo del padre". Cabría formarse la imagen mental de un Pilato confuso ante dos presos llamados Jesús. En una reconstrucción imaginativa, cuando llega la multitud pidiendo la puesta en libertad de Jesús, Pilato accede en un primer momento pensando que se refieren a Jesús de Nazaret, para enseguida encontrarse atrapado al conocer que quieren libre a Jesús Barrabás. Más radicalmente, en la interpretación que estudiosos como Cohn, Rigg, Macoby y S. L. Davies hacen de la escena, la única persona llamada Jesús que en el relato original comparecía ante Pilato era Jesús de Nazaret. Barrabás no era una persona distinta sino sólo un aspecto de la identidad de Jesús; es decir, cuando se le acusaba desde el punto de vista religioso, Jesús era llamado Barrabás, "el hijo del Padre"<sup>48</sup>, y cuando el cargo era de naturaleza política se le llamaba "el rey de los judíos". Pilato, pues, no puso en libertad a ningún Barrabás, sino que se desentendió de la acusación religiosa, no siendo de su competencia, y condenó a Jesús por la imputación de tipo político. (Una ulterior dramatización añade la idea de que, frente a los sacerdotes, la multitud estaba del lado de Jesús como figura religiosa, razón por la cual gritaban a favor de Barrabás, i. e., pronunciando el título de Jesús.) Luego, por confusión o por una estrategia antijudía deliberada, los evangelistas habrían hecho de (Jesús) Barrabás una persona distinta y convertido el apoyo de la multitud a Barrabás en hostilidad hacia Jesús de Nazaret.

Esta reconstrucción novelesca se desmorona ante un análisis crítico. El propuesto cambio desde una sola persona con una doble designación a dos personas distintas tendría que haberse producido no después de que Marcos escribiera su evangelio (ya cerca del año 70), y casi con seguridad debería remontarse al período premarcano, puesto que aparece en todos los evangelios, o sea, incluso en Juan, que probablemente no depende de la versión marcana del episodio de Barrabás. ¿Es posible que en una etapa tan

<sup>48</sup> Si el título estaba en boca de sus seguidores, el Padre era Dios; si en boca de sus adversarios (quienes pensaban que Jesús obraba por el poder de Belcebú), el padre podía ser entendido sarcásticamente como el diablo. La polémica de Jn 8,38.44 indica que tener por padre al diablo era una acusación que se lanzaban unos a otros.

temprana de la tradición evangélica fuera tal la confusión histórica como para llevar a la creación de una persona que nunca había existido? Además, en el RP, ninguna forma de la acusación religiosa hace alusión a “el hijo del Padre”. En la tradición evangélica más temprana (a diferencia de los desarrollos de Mateo y Juan), no es frecuente que Jesús se refiera a Dios como Padre suyo ni que se aplique la designación “el Hijo” o “el Hijo de Dios”. Nunca se llama a sí mismo “el Hijo del Padre”, y tan sólo una vez en los evangelios (Mc 14,36) usa la palabra *Abba*. Hay, pues, muy pocas posibilidades de que hacia 30 d. C. “Barrabás” se hubiera convertido en un título de Jesús. De haberse dado tal caso, habría sido su presentación como *Bar-Abba* lo que habría dado pie a sus enemigos dentro del judaísmo para intentar matarlo (véase, p. ej., Jn 5,18: “Por esto, los judíos más aún trataban de matarlo... hablaba de Dios como si fuera su Padre”; también Mc 12,6-8 y par.). El supuesto complot cristiano para ocultar el entusiasmo manifestado por la multitud judía hacia Jesús visto como Barrabás es, por tanto, sumamente inverosímil. (Ya hay bastante antijudaísmo en lo que es narrado, para encima agravarlo con teorías carentes de base.) En el evangelio de Lucas, a diferencia de Hechos, la gente suele mostrarse bien dispuesta hacia Jesús; y, a pesar de esta descripción favorable del pueblo judío, Lucas no vacila en presentar a Barrabás como un personaje distinto de Jesús y como un homicida.

Otro intento de interpretar a Barrabás figuradamente parte de la relación por Filón (*Flaccum* 6; §36-39) de los acontecimientos que rodearon la visita del rey judío Agripa I a Alejandría en 38 d. C. Elementos antijudíos mostraron su descontento con tal visita coronando públicamente en el gimnasio a un deficiente mental llamado Carabas. Este pobre hombre solía ser objeto de bromas porque acostumbraba ir por las calles desnudo día y noche. Los que protestaban lo envolvieron con un “manto” hecho con una alfombra, le pusieron una falsa corona y le dieron a empuñar una caña de papiro a modo de cetro; luego, acercándose a él, lo saludaban como rey. Más adelante examinaremos esta burla en relación con la de Jesús como rey por los romanos, puesto que son claros los paralelos entre ambas escenas. S. Reinach<sup>49</sup> y otros piensan que el nombre del tonto pasó como “Barrabás” al re-

<sup>49</sup> Véase Couchoud, “Jesus”, 32: Reinach mezcla la escena de Carabás con la fiesta de los Sacios (p. 1029, *infra*). H. Box, en su edición de Filón, *In Flaccum* (Londres: Oxford, 1939) 91-92, enumera a otros autores que encuentran el origen de la burla de Carabás (y de Jesús) en el rey paródico de las fiestas Saturnales (cf. p. 1030, *infra*). Box opina que el nombre Carabás denota “berza”, seguramente pensando en las palabras *kērûb* (hebreo) y *kērûbā* (arameo), que tienen ese significado, y con las que está emparentado el término griego para “berza”, *krambē*. ¿Estamos, por tanto, ante un apodo despectivo?

lato sobre Jesús. Una variante de esta idea es que *Carabás* y *Barrabás* son distintas grafías de un mismo título asignado a un personaje del juego de escarnio. La objeción básica a todas las formas de esta propuesta es que, salvo la parcial semejanza entre los nombres, nada hay en común entre el pobre hombre de Alejandría y el Barrabás de los evangelios. No hay burla de Barrabás por la multitud jerosolimitana, ni referencia él como rey, acciones estas mucho más próximas a las que padece Jesús. ¿Es posible que algo sucedido en Alejandría en 38 d. C. deviniera pronto tan confuso que hacia 65-70 d. C., en Marcos (y mucho antes en la tradición preevangélica subyacente a Marcos y Juan), Carabás se hubiera convertido en Barrabás y la burla sufrida por aquél pasara a ser la de Jesús? Lo cierto es que ninguno de los evangelistas muestra el menor conocimiento de tal relación con Carabás.

Una ulterior interpretación de Barrabás como un personaje puramente imaginario se basa en la Escritura. En otro trabajo, Aus ha atribuido la conversión del agua en vino, la decapitación del Bautista y buena parte de la crucifixión a una interpretación midrásica o popular del libro de Ester. En “Release” explica el episodio de Barrabás como un midrás sobre Est 2,18-23. Apoyándose en el midrás (escrito entre los siglos IV a IX d. C.) sobre el libro de los Salmos y en los dos targumes (siglo VII d. C.) de Ester, Aus relaciona Ester con la Pascua, el salmo 22, la *Agedah* o Atadura de Isaac y asesinatos a manos de sicarios. Si dejamos aparte todo lo que es improbable para el período premarcano, las conexiones indicadas por Aus que pueden datarse en el siglo I se vuelven mucho más vagas: p. ej., la frecuencia del verbo “colgar” en Ester (nueve veces, con ocasionales connotaciones de crucifixión en los LXX), y una interpretación del día de fiesta o de remisión de impuestos referido en Est 2,18 como equivalente a la puesta en libertad de un preso en el episodio de Barrabás. Josefo (*Ant.* 11.6.4; §207) menciona a un judío que reveló el complot contra el rey Mardoqueo referido en Ester: Barnabazos. En opinión de Aus (17), “sólo hubo que dar un pequeño paso” para que este nombre se convirtiera en “Barrabás” (¡aunque los dos personajes son totalmente dispares!).

En vez de hacer alardes de imaginación con semejantes teorías, es más razonable postular que históricamente hubo un hombre real, de patronímico Barrabás y de nombre personal Jesús, que, tras ser encarcelado a raíz de un motín en Jerusalén, fue puesto en libertad por Pilato<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> Vicente Cernuda (“Condema I”) va mucho más lejos. En un estudio tan erudito como peculiar, conjetura a partir de *lēstēs* y *stasis* que, durante una carrera en el hipódromo de Jerusalén, un auriga extranjero llamado Abas arrolló involuntariamente a una persona, causando un disturbio, y que el pensamiento cristiano posterior confundió a Abas con un revolucionario.



### C. Historicidad de la liberación por la Pascua

La presente escena hace ineludible otra pregunta: ¿se debió el acto de clemencia del que se benefició Barrabás a que era costumbre en la época de la crucifixión de Jesús liberar un preso por Pascua?<sup>51</sup> Una vez más, nos encontramos ante teorías que, en alas de la imaginación, van más allá de los datos evangélicos. Por ejemplo, Bajsic hace de Barrabás el centro de interés para Pilato. Según este autor, el gobernador sabía que la multitud iba a pedirle que soltase a ese peligroso revolucionario; pero, aunque se consideraba obligado a respetar la costumbre del perdón vinculado a la fiesta, era reacio a dejarlo libre. Como evidentemente Jesús de Nazaret no representaba ningún peligro en el aspecto político, Pilato propuso a la multitud su liberación para evitar la de Barrabás. Aunque bien intencionada, esta teoría no concuerda con los datos evangélicos, como tampoco su Barrabás totalmente fantástico.

Estudiando las versiones de esta escena, uno se pregunta en qué clase de procedimiento legal de perdón pensaban los evangelistas. Todo sistema legal desarrollado prevé distintas formas de atemperar el rigor de la ley; p. ej., concluir un proceso con la puesta en libertad del reo por falta de pruebas suficientes; suspender una sentencia con la subsiguiente liberación del reo, aun habiendo pruebas suficientes en contra, por haber sido apreciadas circunstancias atenuantes; indultar a alguien ya condenado, acción frecuentemente reservada a la autoridad superior. Esta última forma de indulgencia suele ser la más difícil de obtener, y las leyes romanas de época posterior eran cicateras en cuanto a permitir que los gobernadores de las provincias pudieran revocar sus decisiones. Por desdicha, los evangelistas no son precisos sobre Barrabás: ¿está en prisión porque no sido juzgado todavía, o porque ha sido juzgado y espera sentencia, o porque ha sido sentenciado y espera la ejecución? No parece que el procedimiento romano normal permitiera intervalos entre proceso, sentencia y ejecución. El *Código* de Justiniano (9.4.5), contiene el siguiente principio que parece remontarse a los primeros tiempos del Imperio e incluso a los de la República: "Quien fuere declarado culpable deberá sufrir castigo sin dilación". Pero por varias razones, incluida la oportunidad política, no siempre se seguiría el procedimiento normal. Hasta qué punto debemos ir con tiento podemos verlo por Josefo (*Ant.* 20.9.5; §215), quien refiere que el procurador Albino tenía encarcelados en Judea a muchos que merecían la muerte pero que no habían sido ejecutados. Como presumiblemente los proce-

<sup>51</sup> Entre los que optan por la historicidad de la liberación por Pascua cabe mencionar a Bammel, Brinzler, Bruce, Chavel, Cole, Flusser, Merritt y Strobel. Entre los que la niegan o ponen en duda se cuentan Auss, Beare, H. Cohn, Gordis, Watson y Winter.

sos por motín implicaban la imposición de la pena capital, el de Barrabás habría tenido que esperar a la llegada de Pilato a Jerusalén desde Cesarea en tiempo de Pascua. El hecho de que unos malhechores fueran crucificados con Jesús indica que Pilato estaba sentenciando y ejecutando por aquellos días. (De dudosa aplicabilidad es la disposición recogida más tarde en la Tosefta *San.* 11,7 de que ciertos tipos de criminales no debían recibir muerte de inmediato, sino que había que custodiarlos en Jerusalén hasta que pudieran ser ejecutados más públicamente durante la fiesta.)

¿Qué actos de perdón eran compatibles con el procedimiento legal romano?<sup>52</sup> Dado que Roma acaba de pasar de República a Imperio, nuestros conocimientos sobre los procedimientos en tiempos de Pilato no ofrecen la seguridad que sería deseable, y menos aún en una provincia como Judea. Algunos comentaristas hablan de amnistía; pero el término jurídico griego *amnēstia* aparece raramente en la literatura latina, y la mayor parte de las veces como un préstamo léxico. El verdadero término latino equivalente era *abolitio*, casi siempre en el sentido de perdón colectivo, a veces anulando un procedimiento legal controvertido (Quintiliano). La *indulgentia*, también colectiva, solía consistir en la no aplicación de un castigo como resultado de una apelación; en tiempos de Jesús su concesión habría correspondido al emperador. Más aplicable a los individuos era la *venia*, a veces otorgada a causa de circunstancias atenuantes, pero también concedida con independencia de la culpa; de hecho, podía beneficiarse de ella alguien perfectamente culpable: *poenae meritiuae remissio* (Séneca, *De clementia* 2.7.1). Habida cuenta de todo, lo que describen los evangelios podría ser considerado como una *venia*, propuesta para ser concedida a Jesús antes de recibir sentencia (prescindiendo de la valoración de los cargos contra él) o a Barrabás, cualquiera que fuera el momento en que se encontrase el procedimiento legal.

Los evangelios difieren en cuanto a quién tenía el poder decisorio en la costumbre de poner en libertad un preso: el gobernador romano, según Marcos/Mateo; "los judíos", según Juan. (A causa del contexto en que es situada, se ha dado en llamar esta costumbre *privilegium paschale*.) Los estudiosos han buscado paralelos de ella en prácticas grecorromanas y judías bien atestiguadas.

#### PARALELOS GRECORROMANOS

1) *Amnistías vinculadas a fiestas*. El contexto al que los relatos evangélicos vinculan la costumbre de la puesta en libertad es una fiesta (no espe-

<sup>52</sup> Dependo aquí del inestimable estudio de Waldstein, *Untersuchungen*.



cificada en Marcos/Mateo, pero definida como Pascua por Juan). Hugo Grocio († 1645) encontraba un paralelo en los lectisternios romanos. Livio (*Historia* 5.13.7-8) refiere que en la primera celebración histórica de este tipo de fiesta de nueve días de duración, en 399 a. C., unos prisioneros fueron librados de sus cadenas; y aquel acto inspiró tanto temor religioso que nadie osó después volver a encadenarlos. Dionisio de Halicarnaso (*Ant. Romanas* 12.9.10) informa de que con ocasión de un lectisternio hubo una liberación de esclavos a quienes sus amos habían puesto bajo arresto. Los lectisternios no eran anuales, sino que se celebraban únicamente para obtener el favor de los dioses en ocasiones de especial angustia. No se sabe de cierto si las liberaciones se repitieron ni si las concesiones fueron más que simples promesas. Otros eruditos (como J. Gothofredus) apuntan al perdón concedido en las Tesmoforias (fiesta asociada con Démeter, la legisladora, y dirigida a propiciar la fertilidad de la tierra). También han sido propuestas las Panateneas, entre cuyos actos figuraba una procesión a la acrópolis en honor de Atenea. Merrit ("Jesus", 62, 65) menciona la puesta en libertad de un preso durante las Grandes Dionisias, celebradas a comienzos de abril en Atenas desde el siglo VI a. C., y en las fiestas de Crono (equivalentes a las Saturnales romanas; p. 1030, *infra*), que se celebraban en diciembre. Se ha prestado especial atención a una parte del papiro de Tebtunis (5.1-5), donde, siguiendo el modelo griego del rey magnánimo, los monarcas egipcios helenísticos Tolomeo y Cleopatra proclaman "para todos los súbditos una amnistía por errores... crímenes..." En el mejor de los casos, éstas son amnistías colectivas de diverso alcance; pero ninguna de ellas representa un verdadero paralelo de la costumbre de un perdón judicial otorgado a un individuo por un gobernador romano en el ejercicio de su mandato sobre un pueblo sometido.

2) *Prácticas comunes de magistrados imperiales.* No hay duda de que esos magistrados concedían indultos. En Jn 19,10, Pilato declara: "Tengo poder para soltarte y poder para crucificarte". Orígenes (*In Mat.* 27,15, §120; GCS 38.254) comenta sarcásticamente: "Conceden, sí, mercedes al pueblo al que tiene sometido, hasta que su yugo sobre él está bien seguro". Plinio, en correspondencia con el emperador Trajano (*Epístolas* 10.31-32) informa de que, por orden de procónsules y legados, criminales convictos que trabajaron junto con esclavos en el servicio público han sido puestos en libertad. Trajano quiere que se corrija ese abuso e insiste en que las sentencias sólo pueden ser revocadas por la autoridad competente. En particular, el papiro de Florencia (61.59ss; *LFAE*, 267-69) narra un incidente sucedido en Egipto en 85 d. C. cuando, atendiendo la petición de las multitudes, Cayo Septimio Vegeto soltó a un detenido culpable de haber mandado a prisión a una familia honrada y merecedor, por tanto, de ser azotado (*mastigoun*). Josefo (*Ant.* 20.9.5; §215) refiere que en 64 d. C.

el procurador Albino, cuando supo que Floro iba a sustituirlo en el gobierno de Judea, vació las cárceles en un esfuerzo final por hacerse un nombre. Y aunque ejecutó a los que merecían la muerte, a cambio de dinero dejó libres a los condenados por delitos menos graves. Pero todos estos casos no nos dicen nada sobre una costumbre establecida de liberar con ocasión de una fiesta; como mucho son ejemplos de conducta humana sin conexión entre sí. Otro suceso relativo a Albino y narrado por Josefo (*Ant.* 20.9.3; §208-9) tuvo lugar en una fiesta (probablemente Pascua), cuando el procurador se vio forzado a soltar a diez bandidos (*lēstai*) para que a cambio fuese liberado el escriba del hijo del sumo sacerdote, a quien unos sicarios habían secuestrado. Obviamente, aunque el suceso coincidió con una fiesta, no estaba relacionado con ninguna costumbre de liberación por un acto gracia. Bajo la misma rúbrica podría ser discutida la tesis de que la puesta en libertad de Barrabás correspondió al perdón por aclamación, o *anaboōsis* (31, D3c, *supra*)<sup>53</sup>. El Código de Justiniano (9.47.12) subraya: "Cuando el pueblo habla *viva voce*, no debe ser escuchado; ni tampoco hay que prestar oído a sus voces cuando desea que alguien culpable de un crimen sea puesto en libertad o que sea condenado un inocente". Pero ¿se sentía Pilato obligado por ese principio? Suetonio (*Tiberio*, 47) relata que el mismo emperador se vio forzado a manumitir a un esclavo que se había mostrado muy bravo en la arena, porque las multitudes pedían a gritos su libertad. Esto, sin embargo, tiene poco que ver con la costumbre mencionada en los evangelios. ¿Era la puesta en libertad por aclamación una costumbre conectada con determinada fiesta? ¿Podía otorgar esa gracia un pueblo sometido, dándose además la circunstancia de que recientemente había habido un motín?

3) *Una concesión especial de los romanos a los judíos como válvula de seguridad.* J. Spencer (1727) creía que esa costumbre había sido iniciada por los reyes seléucidas de los siglos III ó II a. C. y continuada por los romanos. Es verdad que en 1 Mac 9,70-72; 10,23 tenemos ejemplos de liberación de prisioneros de guerra como parte de un intento de los sirios de alcanzar la paz con los Macabeos. Una vez más estamos ante algo muy distinto de la puesta en libertad de un solo individuo con ocasión de Pascua. Otros estudiosos han pensado que los iniciadores de esa costumbre pudieron ser los romanos. Josefo (*Ant.* 14,10; §185-267) ofrece una larga lista de concesiones imperiales y locales de los romanos a los judíos, empezando por

<sup>53</sup> Cf. Colin, *Villes*; Steinwenter, "Processo", 481; pero también Merkel, "Begnadigung", 309-11. La lectura variante *anaboōsas* de Mc 15,8 (p. 934, *supra*) podría significar que escribas de tiempos posteriores entendieron la liberación de Barrabás como un caso de aclamación.

las de Julio César; pero ninguna de ellas consiste en soltar un preso con ocasión de una fiesta. Otra idea (o conjetura) es que Pilato podría haber introducido la costumbre en compensación por su mano dura y sus errores como prefecto (cf. pp. 825-33, *infra*). Las inconsistencias de todos estos paralelos son evidentes, y uno se queda con la duda de que un gobernador romano se hubiese comprometido con una costumbre que le exigía soltar a un preso por delito de homicidio cometido durante un motín reciente en una provincia no completamente estable.

#### PARALELOS JUDÍOS

Algunos autores piensan que acaso los romanos o Pilato habían tenido que aceptar una costumbre judía ya implantada. El tema pascual de la liberación de la esclavitud en Egipto podría haber conducido fácilmente a la liberación tradicional de un preso en Pascua. Merrit ("Jesus", 59, 61) menciona la puesta en libertad ocasional de presos como parte del rito *šigū* de perdón, y apunta a la influencia sobre los judíos del calendario y las costumbres de Babilonia. El dato de que el rey babilonio soltaba un preso los días 6, 16 y 26 del octavo mes del año ha sido aducido para explicar por qué los judíos habían adoptado esa práctica (Langdom, "Release"). Pero en algunas de estas teorías no se tiene en cuenta la mentalidad de la ley bíblica, que presenta sus castigos como dispuestos por Dios y, en consecuencia, como irremisibles. En Nm 35,31 se ordena: "No aceptaréis rescate por la vida de un homicida reo de muerte, pues debe morir". Heb 10,28 no es menos firme: "Uno que ha violado la Ley de Moisés es llevado sin compasión a la muerte". Por eso tiene poco de extraño que la Biblia no ofrezca prueba de que existiese costumbre de un indulto pascual, ni siquiera concedido por un rey judío. ¿Hubo un cambio de actitud cuando los casos graves fueron juzgados no con arreglo a la ley bíblica, sino según la ley de los conquistadores helenísticos o romanos? Chavel ("Releasing", 277-78) cree que en el siglo I a. C., cuando había muchos presos políticos en Palestina a causa de las luchas internas, los sumos sacerdotes-reyes asmoneos de Jerusalén introdujeron la costumbre del perdón para aplacar a las excitables masas de peregrinos. Josefo (*Guerra* 2.2.5; §28) refiere que Arquelao liberó a los que su padre había encarcelado por los más graves delitos. Este dato establece sólo una posibilidad. La literatura talmúdica ofrece una descripción casi hora por hora de la Pascua y nunca menciona la costumbre en cuestión; tampoco hablan de ella Josefo y Filón. Prueba indirecta de su existencia se ha intentado encontrar en la Misná (*Pes.* 8,6), en un pasaje relativo al sacrificio del cordero pascual (cf. Blinzler y Chavel). Allí, la cuestión legal concierne a los que pueden o no pueden ser contados entre los participantes en el grupo (*haburah*) por el que se puede hacer la inmolación

del cordero pascual. Entre las categorías mencionadas se incluye a "aquel que recibió promesa de dejarle salir de la cárcel". Esta situación es problemática, porque podría no cumplirse la promesa. (Pero *b. Pes.* 91 señala que un israelita encarcelado en una prisión israelita es un caso especial, porque los judíos pueden ser liberados temporalmente por Pascua.) El citado pasaje menciona asimismo el caso de los enfermos y el de los ancianos (véase también *t. Pes.* 7,11); trata de alguien que puede ser elegido para una libertad permanente o temporal; pero no tiene nada que ver con el derecho del pueblo a obtener la liberación de un preso.

La conclusión tras este examen de los paralelos romanos y judíos sobre amnistía/perdón es que no hay analogía válida que abone la posible historicidad de la costumbre judía de soltar un preso en una/la fiesta (de Pascua), mencionada en los evangelios<sup>54</sup>. Ya en la primera parte del siglo III, Orígenes (*In Mat.* 27,15; §120; GCS 38.253-54) mostraba sorpresa con respecto a esa costumbre. El hecho de que Lucas no la mencione ha sido interpretado como prueba de escepticismo antiguo<sup>55</sup>. ¿Se puede conciliar la posible no-historicidad del privilegio pascual con la existencia de un Barrabás histórico que fue librado de su prisión por Pilato (en los cuatro evangelios)? Cabe la sospecha de que los evangelistas (o sus predecesores en la tradición) supusieron que la puesta en libertad era un reflejo de una costumbre regular, cuando en realidad se trataba de un episodio aislado. Pero ¿qué podría haber llevado a los evangelistas a pensar que era una costumbre? Wratislaw ("Scapegoat") opina que en esa idea pudo haber influido la costumbre litúrgica israelita de los dos machos cabríos a que se refiere Lv 16,7-22: uno de ellos era dejado en libertad, el otro ofrecido como sacrificio por el pecado. Hay quienes conjeturan que había ya una costumbre *cristiana* de perdonar en tiempo de Pascua<sup>56</sup>. Merrit ("Jesus") apunta a una similitud general: la existencia de diversas amnistías y perdones en las diversas culturas antes mencionadas habría hecho que la

<sup>54</sup> Herranz Marco ("Problema", 150-55), reconociendo la falta de indicios convincentes sobre la costumbre del perdón, recurre a una reconstrucción del texto arameo para ofrecer una traducción en la que queda eliminada de Mc 15,8: "Empezaron a pedir como tenían por costumbre": una costumbre de pedir que la tradición subsiguiente malentendió como una costumbre de perdonar. En vez del recurso a un dudoso original arameo, juzgo más fácil postular que un caso de perdón fue malentendido como una costumbre.

<sup>55</sup> Lucas muestra conocimiento de una costumbre romana opuesta: en Hch 25,16, el prefecto Festo afirma que los romanos no acostumbran entregar a un prisionero antes de los debidos procedimientos legales.

<sup>56</sup> Emperadores romanos del siglo IV otorgaron amnistías colectivas en Pascua; pero no se ha comprobado la existencia de una mentalidad de *abolitio paschalis* en el cristianismo del siglo I.

idea de una costumbre regular de perdón en una fiesta pareciera probable a narradores y oyentes que no tenían un conocimiento exacto de Judea hacia el año 30. Bauer ("Literarische") ofrece ejemplos en los que algo acontecido ocasionalmente fue relacionado sin fundamento con una costumbre.

Si dejamos aparte la costumbre como una ampliación secundaria, el sustrato histórico del incidente de Barrabás podría ser relativamente simple. Con base en las referencias evangélicas cabría reconstruir esquemáticamente los hechos del modo expuesto a continuación. Un hombre llamado Barrabás fue arrestado a raíz de un motín en Jerusalén en el que se habían producido varias muertes. Más tarde fue excarcelado por Pilato cuando éste, con ocasión de una fiesta, se trasladó a Jerusalén para supervisar el orden público. Presumiblemente, la excarcelación sucedió cuando Jesús fue entregado para su crucifixión, o por esos días, o en otra Pascua. En todo caso, esa puesta en libertad pareció luego irónica a los cristianos: como Jesús, Barrabás estaba acusado de sedición contra la autoridad del emperador<sup>57</sup>; pero mientras que Pilato encontró culpable a Jesús, al que ellos consideraban inocente, dejó libre a Barrabás. (Ya hemos visto al comentar Mc 15,7 que en ese versículo no se dice que el propio Barrabás hubiese participado en el motín ni cometido homicidio. Aunque el evangelista juzga a Barrabás culpable, en una etapa premarcana, más cercana al relato original, esa culpabilidad no estaba establecida, lo cual habría permitido a Pilato ponerlo en libertad.) Contribuyó a reforzar el contraste entre el liberado Barrabás y el crucificado Jesús, presentados en el mismo momento ante la "justicia"<sup>58</sup> de Pilato, el nombre personal de ambos, si Barrabás se llamaba también Jesús.

Naturalmente, habría sido deseable que la investigación histórica hubiera producido resultados más seguros que las probabilidades antes descritas. (Queda, por supuesto, el efecto beneficioso de haber mostrado que los enfoques de Barrabás, muchos de los cuales contienen creación antijudía de los evangelistas, son poco verosímiles.) Pero la crítica histórica adolece de falta de material comparativo, y el caso de Barrabás es particular-

<sup>57</sup> *Stasis*, de Mc 15,7 y Lc 23,16, es el equivalente griego normal del latín *seditio*. Paulo (ca. 200 d. C.) escribe incluso en relación con ciudadanos romanos (*DJ* 48.19.38.2): "Los culpables de sedición e incitadores del pueblo, según su categoría, deben ser o crucificados, o expuestos a las fieras, o deportados a una isla".

<sup>58</sup> En la forma más antigua conocida de contraste entre los dos hombres figuraban el patronímico *Barrabás* y el título "el rey de los judíos". Dibelius ("Herodes", 117-20) piensa en una combinación entre el recuerdo de un conocido malhechor, Barrabás, y un reflejo de la inscripción de la cruz con el cargo contra Jesús (Mc 15,26).

mente frustrante a este respecto<sup>59</sup>. Ahora bien, la verdadera importancia del tema de Barrabás se halla en otro plano: el de la verdad que los evangelistas querían dar a conocer sobre la muerte de Jesús. Para ellos, la condena de Jesús, un inocente, tenía el aspecto negativo de la opción por el mal. El tema de Barrabás, aunque con base en hechos reales, fue dramatizado de modo que comunicara esa verdad.

(La bibliografía para este episodio se encuentra en §30, parte 5ª.)

<sup>59</sup> No tener en cuenta las dudas suscitadas por la crítica histórica puede dar lugar a una imagen muy desvirtuada. Besnier ("Procès", 203-5) cree percibir tres tácticas probadas por el gobernador antes de acceder a las peticiones de los judíos de que Jesús sea crucificado: 1) envío de Jesús a Herodes; 2) apelación a amnistía festiva; 3) propuesta de un castigo menor, p. ej. azotamiento. Conjetura luego que Pilato se habría abstenido de intentar esas tácticas condenadas de antemano al fracaso (especialmente la 2) si hubiera sabido que Jesús ya había sido juzgado y condenado por el sanedrín. Esta teoría no tiene en cuenta que las tácticas 1 y 3 se encuentran sólo en Lucas (una fuente dudosamente primaria para la historia) ni que la historicidad de la táctica 2 es muy discutida. Se podría incluso dar la vuelta a la cuestión: sólo porque Jesús había sido condenado por el sanedrín accedió Pilato finalmente a que fuera crucificado, puesto que ello alejaba el peligro de que Jesús fuera visto como un héroe y su muerte originara disturbios.

**El proceso romano, parte 4<sup>a</sup>:  
Condena de Jesús  
(Mc 15,12-15; Mt 27,22-26;  
Lc 23,20-25; Jn 19,1.4-16a)**

## TRADUCCIÓN

MARCOS 15,12-15: <sup>12</sup>Pero respondiendo de nuevo, Pilato les dijo: “¿Qué haré, pues, con el que llamáis ‘el rey de los judíos?’” <sup>13</sup>Pero ellos le respondieron gritando: “Crucifícalo”. <sup>14</sup>Pero Pilato les decía: “Pues ¿qué ha hecho de malo?” Pero ellos gritaron todavía más: “Crucifícalo”. <sup>15</sup>Pero Pilato, deseando satisfacer a la multitud, les soltó a Barrabás; y entregó a Jesús, después de haberlo hecho flagelar, para que fuera crucificado.

MATEO 27,22-26: <sup>22</sup>Pilato les dijo: “¿Qué haré, pues, con Jesús llamado el Mesías?” Todos dijeron: “Que sea crucificado” <sup>23</sup>Pero él dijo: “Pues ¿qué mal ha hecho?” Pero ellos siguieron gritando aún más, diciendo: “Que sea crucificado”. <sup>24</sup>Pero Pilato, habiendo visto que nada servía, sino que más bien se estaba produciendo un disturbio, habiendo tomado agua, se lavó las manos delante de la multitud, diciendo: “Soy inocente de la sangre de este hombre. Vosotros veréis”. <sup>25</sup>Y en respuesta dijo todo el pueblo: “Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos”. <sup>26</sup>Entonces les soltó a Barrabás; pero a Jesús, habiéndolo hecho flagelar, (lo) entregó para que fuera crucificado.

LUCAS 23,20-25: <sup>20</sup>Pero de nuevo gritó Pilato al dirigirse a ellos, queriendo soltar a Jesús. <sup>21</sup>Pero ellos siguieron gritando a su vez, diciendo: “Crucifícalo, crucifícalo” <sup>22</sup>Pero él les dijo una tercera vez: “Pues ¿qué mal ha hecho éste? Yo no he encontrado en él nada (que lo haga) reo de muerte. Habiéndolo castigado (azotándolo), por tanto, lo soltaré”. <sup>23</sup>Pero ellos apremiaban con grandes gritos exigiendo que fuera crucificado, y sus gritos se hacían más recios. <sup>24</sup>Y Pilato sentenció que se cumpliera su demanda: <sup>25</sup>soltó, pues, al que había sido arrojado en prisión por motín y homicidio, el que ellos habían estado demandando, pero entregó a Jesús a su voluntad.

JUAN 19,1.4-16A: 'Entonces tomó Pilato a Jesús y lo hizo azotar [Para 19,2-3, donde los soldados, habiendo puesto a Jesús una corona de espinas y un manto púrpura, lo saludan como "el rey de los judíos" y le dan bofetadas, véase §36, *infra*.] 'Y de nuevo Pilato salió fuera, y les dice: "Mirad, os lo traigo fuera para que veáis que no encuentro causa alguna [contra él]". 'Salió, pues, Jesús fuera llevando la corona de espinas y el manto púrpura, y les dice: "He aquí el hombre". 'Así que los jefes de los sacerdotes y los guardias lo vieron, gritaron diciendo: "Crucificalo, crucificalo". Pilato les dice: "Tomadlo vosotros y crucificalo, pues yo no encuentro causa contra él". 'Los judíos le respondieron: "Nosotros tenemos una ley, y según la ley debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios". 'Así que Pilato oyó esa respuesta, se atemorizó más.

'Y entró de nuevo en el pretorio, y dice a Jesús: "¿De dónde eres tú?" Pero Jesús no le dio respuesta. 'Así que dice Pilato: "¿No me hablas a mí? ¿No sabes que tengo poder para soltarte y poder para crucificarte?" 'Jesús respondió: "Tú no tienes ningún poder sobre mí, salvo el que te ha sido dado de arriba. Por tanto, el que me entregó a ti tiene mayor pecado".

<sup>12</sup>Desde eso, Pilato trataba de soltarlo. Pero los judíos gritaron, diciendo: "Si sueltas a éste, no eres amigo del César. Todo el que se hace rey es contrario al César". <sup>13</sup>Entonces Pilato, habiendo oído estas palabras, sacó a Jesús fuera y se sentó en el tribunal, en el lugar llamado Litóstroto, pero en hebreo Gabatha. <sup>14</sup>Era entonces el día de preparación para la Pascua; era la hora sexta. Y dice a los judíos: "Mirad, vuestro rey". <sup>15</sup>Así que ellos gritaron: "Fuera, fuera, crucificalo". Pilato les dice: "¿Voy a crucificar a vuestro rey?" Los jefes de los sacerdotes respondieron: "No tenemos más rey que el César". <sup>16a</sup>Así que se lo entregó para que fuera crucificado.

#### COMENTARIO

En los evangelios sinópticos, Pilato responde a la elección de Barrabás por el pueblo preguntando qué hacer con Jesús (Marcos/Mateo) o expresando el deseo de soltar a Jesús (Lucas). (Algunos estudiosos opinan que Pilato aún espera utilizar en favor de Jesús el privilegio pascual, porque no suelta a Barrabás hasta el final del proceso, cuando condena a Jesús. Pero la expresión "de nuevo" en Marcos y Lucas indica una nueva iniciativa.) Esta táctica da lugar al primer grito del pueblo en demanda de la crucifixión de Jesús. Al seguir resistiéndose Pilato a concederla y preguntar qué ha hecho Jesús de malo, se produce, aún más insistente, un segundo grito en petición de ella. Luego accede Pilato (en Mateo, después de lavarse las manos descargándose de culpa por la sangre inocente): suelta a Barrabás, y a Jesús (después de haberlo flagelado) lo entrega para su crucifixión.

La versión de Juan es mucho más extensa y también más dramática; pero todavía se puede percibir en ella el esquema de dos gritos colectivos en demanda de la crucifixión (19,6.15) y la entrega final de Jesús para que sea crucificado (19,16a). De hecho, guiado por la más breve escena marcana, Fortna (*Gospel*, 243) reconstruye la fuente joánica como 19,6.12(?).13.15 (que él redistribuye) y 16a. Ya expresé mis dudas sobre este modo de reconstruir la fuente. Baum-Bodenbender (*Hoheit*, 239-41) considera prejoánicos los versículos 19,7-11a.13.14b.15.16a.

Puesto que todos los evangelios siguen el esquema básico de dos gritos colectivos en demanda de la crucifixión y una entrega final de Jesús, voy a ajustarme a esa estructura tripartita al realizar el comentario. Pero la segunda parte (= segundo grito) tendrá que ser subdividida a causa de su mayor extensión, debida a la adición por Mateo del lavatorio de manos y el diálogo entre Pilato y Jesús. Las divisiones están indicadas en p. 18, *supra*.

#### Primer grito en demanda de la crucifixión, y respuesta de Pilato (Mc 15,12-14a; Mt 27,22-23a; Lc 23,20-22; Jn 19,1.4-8)

En todos los evangelios, salvo en Juan, esta escena sigue de inmediato a la elección por el pueblo de Barrabás, elección que deja a Pilato ante el problema de qué hacer con Jesús.

*Mc 15,12-14a.* Como en la sección anterior, el *de* pospositivo es aquí tan prominente que aparece en cada versículo<sup>1</sup>. (He seguido traduciéndolo mecánicamente como "pero", aunque a veces podría ser leído como "y" o simplemente omitido.) En todos los casos, "ellos" hace referencia a la multitud que en la escena precedente fue instigada a pedir la liberación de Barrabás, como se especifica en 15,15. A esa multitud pregunta directamente Pilato qué hacer con Jesús. Ello es lógico en 15,12 porque, pese a la nefasta influencia de los jefes de los sacerdotes en la elección de Barrabás, la gente no se ha expresado todavía con respecto a Jesús. La palabra *palin* "de nuevo") en 15,12 muestra que la pregunta de Pilato está relacionada con la que formuló en 15,9 proponiéndoles soltar al "rey de los judíos"<sup>2</sup>. Al preguntar a la multitud sobre el destino de Jesús, Pilato empieza a dejar

<sup>1</sup> Sobre el uso de la partícula pospositiva *de* en Mc 15,6-11, cf. pp. 865, 953, *supra*.

<sup>2</sup> Algunos testimonios textuales en griego koiné añaden aquí *thelete* ("¿Qué queréis, pues, que haga con...?"), subrayando la relación con 15,9. Si la lectura fuera original haría más deliberada la reacción de la multitud en 15,13.

entrever que acabará haciendo la voluntad de los consultados. La expresión “el que llamáis”, de 15,12, no significa que ellos reconozcan a Jesús como “el rey de los judíos” sino, simplemente, que utilizaron el título en la acusación contra Jesús cuando por primera vez lo llevaron ante Pilato (y esto aclara 15,2, es decir, cómo obtuvo Pilato la información para preguntar a Jesús sobre su título). Esa expresión no figura en los testimonios textuales en koiné<sup>3</sup>; pero concuerda con la tendencia de Pilato a investigar la acusación judía por debajo de las apariencias, como hizo en 15,10, puesto que da a entender que son los acusadores, no Jesús, los que han empleado el título. Quizá en el presente momento del proceso “el rey de los judíos” se utiliza con una punta de sarcasmo; pero no deja de ser todo lo que el Pilato marciano sabe de este hombre, al que nunca llama “Jesús”.

Aunque los jefes de los sacerdotes han estado activos, el imperativo que la multitud grita contra Jesús en 15,13 suena brutal incluso dentro del contexto hostil referido por Marcos. Aquí aparece otro *palin*, y algunos han objetado contra la lógica marciana, puesto que la multitud no ha gritado hasta ahora. Se podría replicar que hay una respuesta (gritada) implícita en 15,11; pero, probablemente, en este caso *palin* tiene el sentido “de vuelta”, al dar la multitud su respuesta a la segunda iniciativa de Pilato: de ahí la traducción “respondieron gritando”. Irónicamente, el verbo *krazein* (“gritar”) empleado por última vez en Marcos cuando tanto los que precedían como los que seguían a Jesús en su entrada en Jerusalén montado en un pollino gritaban “Hosanna” y lo bendecían (11,9). En la situación actual, el grito contiene la primera referencia de Marcos a la crucifixión<sup>4</sup>. La atrocidad de tal castigo (que consideramos más adelante en esta obra) hace verdaderamente bárbara la petición de la multitud con respecto a Jesús.

Ese segundo desaire no desanima todavía al prefecto. El tiempo imperfecto (“decía”) de 15,14 refleja en este tercer intento el insistente pro-

<sup>3</sup> De nuevo, probablemente, en conformidad con 15,9, donde no figura la expresión.

<sup>4</sup> En las tres predicciones de la muerte del Hijo del hombre efectuadas por Jesús en Marcos (8,31; 9,31; 10,34), el verbo empleado fue *apokteinein*, “matar, dar muerte”. El verbo básico del NT para la acción de crucificar es *stauroun*, un denominativo de *stauros* (“estaca”); Josefo emplea normalmente *anastauroun* (*Guerra* 1.4.6; §97; *Ant.* 13.14.2; §380). Etimológicamente, pues, el sentido es poner a alguien en una estaca, y P.-E. Guillet (“Les 800”) supone que Josefo habla de empalamiento. Ahora bien, por documentos judíos de la época sabemos que estaba previsto como castigo para ciertos criminales colgarlos vivos (p. 640, *supra*), lo cual da fuerza a la probabilidad de que la idea fuera crucificar, y no empalar, lo que muy probablemente habría acarreado la muerte al penado.

pósito de tratar debidamente a Jesús. (El esquema de tres preguntas de Pilato y tres respuestas de la multitud<sup>5</sup> concierne con otros aspectos ternarios del RP marciano: tres oraciones en Getsemaní, tres negaciones, etc.) “Pues ¿qué ha hecho de malo?” es lo más cerca que Marcos llega de Lucas y Juan en el tema la inocencia de Jesús, tres veces repetido por Pilato en las versiones de estos dos evangelistas, y que Mateo ofrece en la referencia a la sangre inocente. Alusiones a hacer algo “mal [*kakos*]” hemos visto en Jn 18,23, al retar Jesús al guardia de Anás a que diera testimonio si había hablado mal, y en 18,30, donde “los judíos” respondieron arrogantemente a Pilato: “Si éste no estuviera haciendo lo que es malo, no te lo habríamos entregado”. A pesar de la forma de la pregunta, Marcos está empleando, pues, una expresión tradicional para proclamar la ausencia de culpa en Jesús (cf. Is 53,9). Por tanto, a partir de la pregunta no se puede suponer que éste fuera un juicio por aclamación (pp. 851-52, *supra*), ni reconstruir la perspectiva psicológica de Pilato como si hubiera esperado una respuesta más favorable de los adversarios de Jesús. En cualquier caso, lo indudable es que él, en el relato, está perdiendo control del desenlace.

*Mt 27,22-23a*. En esta parte de la escena, Mateo se aproxima mucho a Marcos e incluso es ligeramente más breve. Ello puede deberse a que Mateo ya ha eliminado la intriga sobre cómo responderán las multitudes a la nueva iniciativa, diciéndonos en 27,20 que los jefes de los sacerdotes les han persuadido no sólo de pedir que sea soltado Barrabás (como informa Marcos), sino también de pedir la muerte de Jesús. Se nos previene de cuál será la respuesta a la pregunta de Pilato “¿Qué haré, pues, con Jesús llamado el Mesías?”<sup>6</sup> Como en 27,17, Mateo da aquí preferencia a “Mesías” (*Christos*) como título para Jesús sobre “el rey de los judíos” de Marcos. La tremenda implicación, por tanto, es que las multitudes no sólo prefieren un individuo como Barrabás al Mesías, sino que además quieren crucificar al Mesías<sup>7</sup>. La pregunta sobre qué hacer con “Jesús llamado el Mesías” tiene más sentido si las multitudes han optado por la puesta en libertad de Jesús Barrabás (27,16-17). Otra diferencia mateana es que mientras que en Mc 15,13 la multitud responde gritando “Crucifícalo”, en Mt 27,22 *dicen todos*: “Que sea crucificado”. “Todos” prepara para “todo el pueblo” de 27,25, que tomará sobre sí y sobre sus hijos la responsabilidad por la san-

<sup>5</sup> Así Foulon-Piganiol, “Rôle”, 628; cf. Mc 15,9.12.14a y 15,11.13.14b.

<sup>6</sup> Si comparamos Mt 27,22 con Mc 15,12, Mateo ya ha utilizado la expresión introductoria “en respuesta” de Marcos en 27,21, al crear discurso directo en la escena de Barrabás.

<sup>7</sup> Una variante que se encuentra en el códice Bezae y en la VL de 27,22, “¿Qué haremos, pues, con Jesús?”, relaciona más estrechamente a las multitudes con la decisión.

gre de Jesús. El empleo de “dijeron” en vez de “gritaron” indica un rechazo menos emotivo y más deliberado del Mesías<sup>8</sup>.

Lc 23,20-22. Lucas se atiene en general al esquema de Mc 15,12-14a: después de la opción por Barrabás, un nuevo intento a favor de Jesús por parte de Pilato; la petición a gritos de la crucifixión; la reacción de Pilato ante esa demanda. Pero el lenguaje (muy lucano) difiere considerablemente del empleado en Marcos. Por tanto, si Lucas se sirvió aquí de Marcos (como creo), incurrió en abundante reelaboración. En el RP marcano, el verbo empleado normalmente para “gritar” es *krazein* (tres veces; Mateo, dos veces), mientras que con el mismo significado Juan emplea *kraugazein*. En 23,18 (sólo) Lucas ya ha utilizado *anakrazein* con el significado de “gritar”. Pero aquí Lucas se sirve de un esquema complicado: en 23,20 utiliza en relación con Pilato el verbo *prosphōnein* (“gritar hacia” = “gritar dirigiéndose a”); en 23,21, con referencia a las autoridades judías y el pueblo, el verbo *epiphōnein* (“gritar contra” = “gritar a su vez”)<sup>9</sup>, y en 23,23 dos menciones nominales de sus “gritos” (*phōnē*) contra Jesús. Así pues, en lo concerniente al vocabulario, Pilato y los oponentes judíos de Jesús se hallan en un mismo nivel de emoción. En 23,21, la doble exclamación, “Crucifícalo, crucifícalo”, no sólo es una respuesta mucho más radical que la expresada en 23,18 por los adversarios de Jesús ante la propuesta anterior de Pilato, sino también que la simple demanda de crucifixión de Mc 15,13 y Mt 27,22. Büchele (*Tod*, 37) llama la atención sobre una tendencia lucana a duplicar palabras, vocativos, frases y perícopas. Pero la exclamación es doble también en Jn 19,6 (“Crucifícalo, crucifícalo”), y algunos ven aquí otro caso en que Lucas ha añadido elementos de una tradición similar a la utilizada por Juan. Como en Marcos/Mateo, ésta es la primera referencia a la crucifixión.

La respuesta de Pilato (Lc 23,22) al grito combina la pregunta tomada de Mc 15,14 (“Pues ¿qué ha hecho de malo?”) con la tercera declaración de inocencia de Jesús<sup>10</sup>, detalle éste que Lucas comparte con Juan. La frase “no he encontrado en él nada que lo haga reo de muerte” parece una

<sup>8</sup> La frase “Que sea crucificado” no es significativa teológicamente desde el punto de vista de la responsabilidad; representa simplemente la preferencia de Mateo por la forma pasiva o impersonal de este verbo (*SPNM*, 251)

<sup>9</sup> *Prosphōnein* y *epiphōnein* son abrumadoramente lucanos en el NT, y cada uno de ambos verbos es utilizado dos veces en Hechos, en el relato del proceso judío de Pablo.

<sup>10</sup> El mismo Lucas señala que ésta es “una tercera vez”; curiosamente, esa enumeración parece servir también para la pregunta tomada de Marcos.

combinación de “no he encontrado nada en este hombre... culpable” de 23,14 y “merezca la muerte” de 23,15. “Habiéndolo castigado (azotándolo), por tanto, lo soltaré” es prácticamente igual a la frase de 23,16. (Respecto al azotamiento, cf. p. 1000, *infra*.) El resultado de toda esta mezcla de lenguaje es que Pilato reacciona en Lucas más enérgicamente que en Marcos/Mateo frente a las voces que piden crucifixión, como si fuera a desatenderlas y soltar a Jesús. Por eso es sorprendente que a continuación, después de unos cuantos gritos, acceda rápidamente a esa demanda (23,23b-24).

Jn 19,4-8. Es esta parte del proceso romano es muy difícil comparar las referencias de los sinópticos, relativamente escuetas, con la dramatización de Juan, más extensa y dotada de mayor fuerza. Los mismos elementos básicos de Mc 15,12-14a se pueden encontrar en Jn 19,4.6, pero aquí forman parte de una estructura ampliada que les proporciona otro significado. En particular hay una nueva introducción: dos elementos que Mc 15,15b-20 sitúa al final del proceso, i. e., un castigo de azotes y un escarnio romano de Jesús, aparecen en Jn 19,1-3 en medio del proceso, como reacción inmediata de Pilato a la opción por Barrabás. Ese azotamiento, en vez de formar parte del castigo de crucifixión (como es la flagelación en Marcos/Mateo), se convierte en un castigo menor con el que Pilato espera dar satisfacción a “los judíos”, haciendo que dejen en paz a ese desdichado Jesús. (Aquí, la actitud de Pilato no difiere mucho de la que muestra en Lc 23,16: “Habiéndolo castigado [azotándolo], por tanto, lo dejaré marchar”; pero en Juan tiene lugar el azotamiento, mientras que en Lucas es rechazada la propuesta.) El escarnio descrito en 19,2-3 (cf. §36, *infra*) es parte de la misma estrategia. En la ordenación del proceso romano de Juan en siete episodios (p. 894), 19,1-3 es el episodio intermedio (4), implícitamente situado dentro del pretorio (véase 19,4). Pilato desempeña en este episodio un papel menor que en los otros, puesto que son los soldados los que se encargan del maltrato de Jesús.

El texto de 19,1-3 está orientado a servir de introducción y apoyo al dramático episodio 5 (19,4-8), donde Jesús, ya azotado, es conducido fuera del pretorio y mostrado a “los judíos”. Aún lleva el fingido manto real y la corona de espinas<sup>11</sup>, lo cual indica lo poco serio que ha parecido a Pilato la acusación relativa al “rey de los judíos”. En 19,4, con Jesús de pie ante sus acusadores, Pilato manifiesta que no encuentra causa alguna contra él. Esta declaración de no-culpabilidad, segunda de las joánicas, está

<sup>11</sup> Juan nunca nos dice que le sea quitado a Jesús ese atuendo de burla; pero, antes de 19,23, tiene ya sus propios vestidos.

expresada en griego casi exactamente como la primera (18,38)<sup>12</sup>. En Marcos/Mateo, la segunda pregunta de Pilato a la gente es “¿Qué haré, pues, con el que llamáis ‘el rey de los judíos’ [o Jesús llamado el Mesías]?”; Lc 23,30 refiere la pregunta indirectamente, al presentar a Pilato gritando a la gente con el propósito de soltar a Jesús. Pero ninguno de estos intentos tiene la fuerza dramática de la acción de Pilato en Jn 19,5, cuando muestra a Jesús, azotado y escarnecido, con las palabras “He aquí el hombre”<sup>13</sup>.

¿Qué se quiere dar a entender con *anthrōpos* (“hombre”)? Algunos intérpretes no le encuentran ningún significado teológico particular, haciendo la frase equivalente a “Mirad a este pobre hombre”, ya sea en el sentido de suscitar compasión (Bernard), en el de ridiculizar cualquier intento de presentar a semejante infeliz como aspirante a erigirse en rey (Bultmann, Blinzler, Charbonneau, Flusser) o en el de presentar a Jesús como insignificante para incitar a la multitud a pedir su puesta en libertad (Bajsić). En paralelo a esta última idea ha surgido la cuestión de si el azotamiento formaba parte del proceso de indulto y la frase en cuestión era la fórmula con que se concedía: “He aquí el hombre [que va a ser indultado]” (véase Soltero, “Pilatus”, 329-30). Lohse (*History*, 93) entiende esas palabras como una indicación de la fuerte impresión que Jesús ha producido en Pilato: “¿He aquí un *hombre!*”

Otros estudiosos dan a *anthrōpos* un significado cristológico. Suggit (“John”, 19) apunta que con frecuencia la palabra “hombre” está cargada de sentido en Juan; por ejemplo, en 9,11, donde el conocimiento por parte del ciego del “hombre llamado Jesús” es el primer paso en el camino hacia la fe; en 10,33, donde “los judíos” dicen a Jesús que se disponen a apedrearlo “porque tú, siendo un hombre, te haces Dios”, o en 11,50, con la frase “es preferible que muera un solo hombre por el pueblo” (también 18,14). Este tipo de asociación tiene otro defensor en Derrett (“Ecce”, 229, 236), quien con imaginación casi desenfrenada mezcla referencias en he-

<sup>12</sup> En la mayor parte de los manuscritos griegos, la negación de la culpabilidad en 19,4 afecta al nombre, pero en P<sup>66</sup> y en el códice Sinaiticus afecta al verbo; en cuanto a “contra él”, varía de colocación o incluso aparece o no según los mss.

<sup>13</sup> Como un detalle menor señalaré que *idou* (“he aquí”) se emplea en Juan otras tres veces, frente a los quince casos de *ide* (“mirad”), uno de los cuales corresponde a 19,14. G. D. Kilpatrick (*JTS* NS 18 [1967] 426) lee *ide* también aquí, haciendo paralelas ambas expresiones del cap. 19. Curiosamente, P<sup>66</sup>, la VL y la versión en copto subakhmímico omiten “He aquí el hombre”. Tal omisión podría indicar que ya los antiguos no sabían cómo interpretar esta frase enigmática, más frecuentemente conocida por su versión latina: *Ecce homo*. Una rara interpretación (examinada y rechazada por Houlden, “John”) es que quien dice la frase no es Pilato sino Jesús, en un comentario sobre los que lo juzgan: “Ved cómo es el hombre” (cf. Jn 2,25). Pero el paralelo parcial con Jn 19,14 parece refutar esta idea.

breo y griego con la aseveración de haber descubierto un simbolismo que “ha pasado inadvertido durante siglos”. Algunos opinan que la frase en cuestión tiene como fin establecer un contraste con la acusación, formulada dos versículos después, de que Jesús se ha hecho Hijo de Dios. Otros (incluido Barrett) apelan al mito del hombre primordial, que discutiblemente ha sido propuesto como origen de la cristología de Juan (estudiada en Schnackenburg, *John* I, 543-57). Más frecuente es la identificación de “hombre” con el Hijo del hombre, del que Jesús ha anunciado tres veces que será levantado (3,14; 8,28; 12,32-34; así Blank, de la Potterie, Dodd); pero ¿por qué en este solo caso habría dejado Juan el título simplemente en “hombre”? Meeke (*Prophet-King*, 70-72) opina que “hombre” era un título escatológico en el judaísmo helenístico, y trae a colación Zac 6,12: “He aquí un hombre [*anēr*, no *anthrōpos*] es la Rama... él construirá la casa del Señor”. Se acepta generalmente que “la Rama” es un título con implicaciones davídicas y mesiánicas, por lo cual la frase de Pilato “He aquí el hombre” estaría conectada con la cuestión de “el rey de los judíos”<sup>14</sup>. No podemos resolver esta cuestión; pero las soluciones que pretenden que, en este punto del proceso, Pilato conoce la verdad acerca de la identidad divina de Jesús despojan de sentido a lo que sigue en 19,7-8. Claramente, la reacción de los presentes implica que, con “He aquí el hombre”, Pilato está recomendando de algún modo la puesta en libertad de Jesús. A mi entender, la explicación más sencilla es la preferible: Pilato trata de mostrar un Jesús patético que no supone ningún peligro para Roma ni para “los judíos”.

En Mc 15,13, “Crucificalo” es la respuesta que grita la multitud, influida por los jefes de los sacerdotes, a la iniciativa de Pilato en favor de Jesús. Jn 19,6 pone el grito<sup>15</sup> “Crucificalo, crucificalo” (doble como en Lucas 23,21) directamente en labios de los jefes de los sacerdotes y los guardias. Pero en el versículo siguiente, “los judíos” intervendrán en el diálogo, lo cual indica que también Juan piensa en una colectividad que actúa de manera unánime. La intensidad del doble “crucificalo” se entiende perfectamente en Juan, donde desde el comienzo del proceso (18,31-32) “los judíos” han expresado con insistencia su deseo de que muera Jesús y precisamente de esta clase de muerte.

En Jn 19,6b, la respuesta de Pilato a la demanda de crucifixión es más crispada que la recogida en los otros evangelios. “Tomadlo vosotros y cruci-

<sup>14</sup> Schwank, “Ecce homo” ofrece una interpretación intensamente teológica: Pilato está respondiendo a su propia pregunta, “¿Qué es la verdad?” (18,38a), apuntando hacia el hombre que es el camino para todos los hombres que buscan la verdad (cf. 8,12).

<sup>15</sup> En p. 972 me he referido al variado vocabulario griego traducido como “grito” y “gritar”.



ficadlo” refleja el tono y las palabras de 18,31 al comienzo del proceso: “Tomadlo vosotros y juzgado según vuestra ley”. Si la reacción de los judíos ante esta respuesta anterior fue expresada en relación con la ley romana (p. 882, *supra*: “A nosotros no nos está permitido dar muerte a nadie”), ahora, en cambio, hace referencia a la ley judía (19,7: “Nosotros tenemos una ley, y según la ley debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios”<sup>16</sup>). Durante el ministerio de Jesús se nos dijo que “los judíos” trataban de matar a Jesús porque se refería a Dios como Padre suyo, haciéndose así igual a Dios (5,18), y que planeaban apedrearlo por blasfemia porque, siendo sólo hombre se hacía igual a Dios (10,33). En consecuencia, la opinión mayoritaria es que la ley invocada aquí es la de Lv 24,16, que ordena dar muerte al blasfemo<sup>17</sup>.

Cambiando “el rey de los judíos” de Marcos por “el Mesías”, Mateo ha dejado claro en 27,22 que Jesús fue rechazado como figura religiosa; similarmente, Juan subraya que a Jesús se le rechaza como Hijo de Dios<sup>18</sup>. En Marcos/Mateo, los jefes de los sacerdotes persuaden a la multitud de que pida la crucifixión de Jesús. Blinzler (*Trial*, 211-12) opina que esas autoridades tenían gran influencia religiosa y que la multitud empezó a considerar a Jesús religiosamente nocivo. Pero los sinópticos no introducen la Ley en la cuestión. Juan está viendo el proceso de Jesús con una sensibilidad propia del último tercio del siglo I, cuando, tras la destrucción del templo de Jerusalén, la Ley se convirtió en un factor aún más relevante en la vida judía. Como en ésta los jefes de los sacerdotes habían perdido ya importancia, Juan los describe presentes y activos en el proceso, pero en buena medida subsumidos en la categoría de “los judíos”. Hacia el final del mismo siglo, la divinidad de Jesús como amenaza para la unicidad de Dios empezaba ser la gran cuestión entre judíos y cristianos, y Juan la introduce como factor subyacente en su proceso romano.

Como ya quedó dicho, en cierto modo es a Pilato a quien se juzga en Juan. Cuando queda de manifiesto la verdadera razón por la que “los judíos” quieren que Jesús sea crucificado, el romano se da cuenta de la imposibilidad de llegar a un arreglo político que le evite dictar una sentencia

<sup>16</sup> Esta declaración, que Juan atribuye a “los judíos”, muestra que para él “los judíos” no son los humanos en general ni los habitantes de una zona geográfica en particular (Judea).

<sup>17</sup> Wead (“We have”) piensa también en la condena, prescrita en Dt 13,1-5, del falso profeta que hace señales (véase Jn 11,47-48) y enseña la rebelión contra la Ley de Israel (Jn 18,19: “su enseñanza”), por lo cual debe morir. Véase también Meeks, *Prophet-King*, 47-57. La cuestión del falso profeta ya fue tratada en pp. 650-53, *supra*, indicando que aparece repetidamente en las últimas secciones del NT.

<sup>18</sup> El paralelismo de los temas queda de manifiesto cuando se recuerda que Mt 16,16; 26,63 interpreta “el Mesías” como “el Hijo de Dios”.

de muerte contra Jesús. Va a tener que decidir no sólo si debe morir “el rey de los judíos” sino también sobre la vida o muerte del Hijo de Dios. Por eso (19,8) Pilato “se atemorizó más”. Ese “más” ha desconcertado a los intérpretes, puesto que no hay una previa referencia al miedo. Bultmann y Schnackenburg atribuyen a temor la vacilación de Pilato en un momento anterior de la escena; más probable, sin embargo, es que el adverbio en cuestión tenga una función elativa (Barrett), dando a entender simplemente que Pilato estaba muy asustado. Algunos autores creen que el miedo es político, ante la idea de que esas personas intransigentes puedan crearle dificultades en su carrera (posibilidad que le será insinuada poco después, en 19,12); pero la opinión mayoritaria es que se trata de un temor religioso. Fournery, Haenchen y otros perciben en el Pilato joánico la superstición propia del pagano ante una deidad o lo numinoso<sup>19</sup>. No obstante, si bien el cuarto evangelista señala en Pilato ciertos rasgos de romano autoritario, cabe dudar que haya querido describirlo como un pagano sensible en el aspecto religioso. Para Juan, Pilato es más bien el tipo de hombre renuente a elegir entre luz y tinieblas, entre verdad y mentira. La acusación judía de que Jesús se ha hecho Hijo de Dios es consonante con su declaración a Pilato de que ha venido al mundo a dar testimonio de la verdad (18,37). Pilato tiene miedo porque cada vez le resulta más claro que no podrá librarse de tomar una decisión acerca de la verdad.

### Segundo grito, en los sinópticos, en demanda de la crucifixión; el Pilato de Mateo se lava las manos (Mc 15,14b; Lc 23,23; Mt 27,23b-25)

Aunque el segundo grito en demanda de la crucifixión es un elemento común a los cuatro evangelios, la reacción hacia él por parte de Pilato es referida de tres modos distintos: en Marcos y Lucas, Pilato accede enseguida a la petición; en Mateo se lava las manos y hace que el pueblo asuma la responsabilidad por la sangre inocente de Jesús, y en Juan (como veremos en la próxima subdivisión), dentro de un diálogo con “los judíos” que da lugar a este segundo grito, Pilato fuerza a los adversarios de Jesús a reconocer al César como rey.

*Mc 15,14b y Lc 23,23.* En Marcos y Lucas, el segundo grito en demanda de la crucifixión es la respuesta al renovado intento de Pilato de sal-

<sup>19</sup> Frecuentemente se cita un pasaje de Filóstrato (*Vida de Apolonio* 4.44), quien refiere que, en tiempos de Nerón, el oficial romano Tigelino, habiendo interrogado a Apolonio, piensa que es divino y no quiere saber más de él por miedo a estar enfrentándose a un dios. Véase también *infra* sobre Jn 19,9.

var a Jesús y disuade al gobernador de ulteriores esfuerzos en tal sentido. En Mc 15,14b, la multitud grita “todavía más” (*perissōs*), y ésta es presumiblemente la razón por la que Pilato procede inmediatamente a satisfacer su demanda y entrega a Jesús (15,15). Lucas (23,23) describe el segundo grito en demanda de la crucifixión empleando *aitēin*. Cuando en Mc 15,8 encontré este verbo con el que se describía la acción de la multitud que había subido, lo traduje como “solicitar”, ya que todavía no se había producido un claro antagonismo entre Pilato y la multitud. Pero en este punto de Lucas adquiere el sentido de “exigir”: es un participio que complementa a *epikeisthai* (“apremiar”), que expresa perentoriedad. Lucas subraya ulteriormente la intensidad de la demanda con la duplicación “grandes gritos”<sup>20</sup> y “sus gritos se hacían más recios”. (El último antecedente para “sus” fue expresado en el v. 13: “los jefes de los sacerdotes, los magistrados y el pueblo”. Algunos testimonios textuales en koiné recuerdan esto a los lectores mediante una adición en el v. 23: “sus gritos y los de los sumos sacerdotes”.) Como resultado de una presión tan intensa, Pilato sentenciará en el siguiente versículo que se cumpla su demanda de crucifixión.

*Mt 27,23b-25*. La fórmula del segundo grito en Mateo varía con respecto a la de Marcos sólo en la forma del imperativo (“Que sea crucificado”); pero el episodio mateano es único en lo tocante a la reacción de Pilato a los gritos. Al comentar este pasaje no se puede obviar lo trágicamente que ha contribuido a lo largo de la historia a inflamar el odio hacia los judíos<sup>21</sup>. Aunque el conjunto del RP se ha utilizado (injustamente) contra ellos, destaca en este sentido el presente texto, con todo el pueblo gritando “Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos”. Tal frase ha sido entendida como una maldición que el pueblo judío se echó sobre sí para siempre al asumir la responsabilidad por la sangre de Jesús (un punto de vista correctamente rechazado por Schelkle, “Selbstverfluchung”)<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> *Phōnē megalē*: 6 casos en Lucas, 6 en Hechos, 4 en Marcos, 2 en Mateo y 1 en Juan.

<sup>21</sup> Véanse las consideraciones de §18F sobre el antijudaísmo. En la bibliografía de §30, parte 6ª, cf. Kampling para la historia de la interpretación de “su sangre” en la Iglesia de Occidente; cf. también Fitzmyer, Lovsky, Matera, Mora y Sanders para algunas cuestiones modernas.

<sup>22</sup> Pfisterer (“*Sein Blut*”) recuerda que, desde el siglo IV, este versículo ha sido el *locus classicus* para probar el rechazo de Israel por Dios. G. C. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, 2 vols. (Nueva York: Ktav, 1947, reimpresión de la ed. de 1927) II, 346, lo considera un versículo terrible mediante el que al parecer todas las atrocidades “cometidas contra los judíos eran aceptadas e invocadas sobre sus cabezas por ellos mismos. Ésta es una de esas frases que han sido responsables de océanos de sangre humana y de un río incesante de miseria y desolación”.

Esperemos que ningún exegeta moderno lea esos prejuicios de épocas posteriores en el pensamiento mateano. Por reacción, sin embargo, algunos intérpretes bienintencionados, en su intento de evitar el antisemitismo, vuelven el texto de Mateo absurdamente insípido, abstrayendo de él la polémica del último tercio del siglo I. Los cristianos de la comunidad mateana tenían enfrentamientos con la sinagoga y, desde su punto de vista, su iglesia había sido perseguida por las autoridades judías. De aquí que, inevitablemente, interpretasen los desastres que sufrían los judíos como resultado de la ira de Dios por haber rechazado a Jesús<sup>23</sup>. La irritación de Dios con el pueblo elegido por resistirse al plan divino es una categoría bíblica establecida. Seiscientos cincuenta años antes de que escribiese Mateo, los profetas interpretaron la destrucción del primer templo por los babilonios como un castigo de Dios a Israel (y Judá: Ez 9,8-11). En cuanto a la destrucción del segundo templo por los romanos, judíos y cristianos la entendieron del mismo modo, difiriendo tan sólo en la razón por la que pensaban que Dios estaba encolerizado. Josefo (*Guerra* 4.6.3; §386-88) relaciona la caída de Jerusalén y el incendio del templo con las brutalidades cometidas por un grupo judío contra otro y con la impiedad de todos ellos, mientras que Mateo atribuye esos males a la implicación de los judíos en la muerte de Jesús. Frente a esta suposición de la ira de Dios conviene subrayar un hecho: la Biblia entiende que la cólera de Dios dura sólo un breve momento, mientras que su misericordia es eterna (Sal 30,6; 100,5). Por eso Orígenes fue mucho más allá del pensamiento bíblico, e incluso del mateano, al escribir hacia 240 d. C. (*In Mat.* 27,22-26; §124; GCS 38.260): “A causa de esto la sangre de Jesús no está sólo sobre quienes vivían entonces, sino sobre todas las generaciones de judíos sucesivas, hasta el final de los tiempos” (idea compartida, desdichadamente, por algunos de los nombres más importantes del cristianismo). Pablo, por su parte, muestra en Rom 9-11 cómo un autor neotestamentario podía hablar de la ira de Dios hacia “su pueblo” y declarar, sin embargo, que el rechazo divino no era permanente.

Aun sin distorsiones posteriores, la hostilidad de Mateo hacia la sinagoga, así como su atribución de la responsabilidad por la sangre de Jesús al pueblo judío (“nosotros”, “nuestros hijos” y “todo el pueblo”), choca hoy con la sensibilidad de la mayoría, y cabe pensar que ya en el último tercio del siglo I también era considerada problemática por algunos, como parece indicar Lc 23,34a: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen”. Sin embargo, nuestra percepción de este asunto no debe impedirnos apreciar la fuerza del presente episodio: considerado junto con los anteriores sobre el sentimiento de culpabilidad de Judas por la sangre inocente y con

<sup>23</sup> Sobre esta cuestión, cf. Mora, *Refus*, 156-65; Pfisterer, “*Sein Blut*”, 25.

el perturbador sueño de la mujer de Pilato acerca de “ese justo”, convierte el RP mateano en la más viva pieza dramática de los sinópticos, sólo superada en este aspecto por la obra maestra que es el RP de Juan.

Entender que aquí Mateo ofrece teología dramatizada es muy importante para la exégesis de la escena. Algunos estudiosos consideran este episodio como básicamente histórico (Blinzler, Goppelt, Lagrange), y a veces se ha apelado a la historicidad para quitar hierro al mensaje de Mateo. Por ejemplo, como evidentemente “todo el pueblo [judío]” no pudo estar presente en determinado lugar de Jerusalén un viernes del año 30 ó 33 d. C., algunos intérpretes entienden que sólo se atribuye responsabilidad a esa pequeña parte del pueblo que pidió la crucifixión (cf. Kosmala, “His Blood”, 95-96). Pero, puesto que en esta dramatización Mateo intenta generalizar la responsabilidad, esa limitación histórica es irrelevante para el sentido del texto. Desde la posición contraria, otros argumentan que el episodio es pura creación dramática sin base histórica alguna y que, como las palabras nunca fueron pronunciadas por un grupo de judíos, el texto carece de verdadera importancia. Quienes así razonan no tienen en cuenta que el episodio en cuestión es un pasaje textualmente cierto de la Escritura, el cual representa el punto de vista de un evangelista en los años ochenta del siglo I, y que ya por este hecho el texto es valioso para la mayor parte de los cristianos. Más adelante, en mis comentarios, procuraré considerar los distintos aspectos de la escena; pero, en lo tocante a la historicidad, permítaseme recalcar que, a mi entender, este episodio es una composición mateana basada en una tradición popular fruto de reflexión sobre el tema de la sangre inocente de Jesús y la responsabilidad resultante de ella. Tiene igual procedencia y se formó del mismo modo que los episodios relativos a Judas (27,3-10) y a la mujer de Pilato (27,19). (De hecho, cabe sospechar que la tradición subyacente al relato de los magos procede de los mismos círculos judeocristianos.) Algunos de los elementos constituyentes de esa tradición eran muy antiguos, y podría haber habido en ella un pequeño núcleo histórico; pero está fuera de nuestro alcance determinarlos con precisión. Como ejemplo de la prudencia recomendable al juzgar este episodio señalaré que *SPNM* (256-61) ha mostrado que el lenguaje, similar al que se encuentra en 27,3-10, no es ajeno a Mateo y tiene fuertes reminiscencias veterotestamentarias. Con todo, *SPNM* se limita a hacer constar la existencia de esos indicios de formación o reelaboración mateana, sin entrar en consideraciones sobre una tradición más antigua. La existencia de esa tradición es sugerida por un paralelo con Hch 5,28, donde las autoridades formulan una agría acusación contra los predicadores apostólicos: “Queréis hacer que recaiga sobre nosotros la sangre de ese hombre”. La reflexión sobre la responsabilidad derivada de la sangre de Jesús no tuvo su origen en Mateo.

El episodio empieza en 27,24, con la descripción de la atmósfera creada por el segundo grito en demanda de la crucifixión (27,23b). Pilato está ya convencido de que nada de lo que haga va a servir, mientras ve que su resistencia a la multitud está produciendo un disturbio (*thorybos*). En Marcos y Lucas ya había tenido lugar un motín (*stasis*), que había conducido al arresto de Barrabás; Mateo no lo menciona, pero refleja el mismo ambiente de alarma por parte de los romanos a causa de disturbios en Jerusalén (quizá, especialmente, durante una fiesta). En un momento anterior, los jefes de los sacerdotes y los ancianos se mostraron preocupados ante la posibilidad de que la muerte de Jesús originase alborotos (26,5); ahora, paradójicamente, parecen haber cambiado de táctica, porque incitando a la multitud han iniciado un disturbio que va en contra de Jesús. Esta situación que se está creando convence a Pilato de la necesidad de acceder a la demanda de crucifixión; pero antes de hacerlo intentará exonerarse de la culpa de entregar un inocente a la muerte. En lo que sigue, Pilato obra y habla como si conociera el AT y las costumbres judías derivadas de él. Para algunos comentaristas, esto prueba que el relato no es histórico; otros, en cambio, se inclinan por la historicidad argumentando que Pilato había aprendido prácticas judías y estaba haciendo uso de ellas, aunque despectivamente, para mostrar su inocencia. Tales conjeturas sobre lo que Pilato pudiera conocer a este respecto son divagaciones que difícilmente se le ocurrirían a Mateo, quien se estaba esforzando en el plano narrativo por ofrecer una escena inteligible tanto para los lectores judíos como para los gentiles. (Cargal, “His blood”, 101-3, subraya esa idea del cuidado por la inteligibilidad del relato.) En los círculos judeocristianos de los que pienso que Mateo extrajo el material fundamental para 27,3-10.19.24-25, las personas debían de estar muy imbuidas de ideas veterotestamentarias, por lo cual fácilmente les pasaría inadvertida la incongruencia de un juez gentil con influencias deuteronomicas. En cuanto a los cristianos gentiles, ya hemos visto que Mateo no es indiferente a la verosimilitud en un nivel más general. Pese a los reparos de algunos eruditos, y al hecho de que la *Carta de Aristeas* (305-6) parece creer necesario explicar que los judíos se lavan las manos en señal de no haber hecho nada malo, hay adecuados paralelos de lavatorio de manos como purificación protectora en una amplia gama de literatura grecorromana. Por ejemplo, Broer (“Prozess”, 106) los encuentra en Homero (*Iliada* 6.266-68), Sófocles (*Ayax* 654-55), Heródoto (*Historia* 1.35) y Virgilio (*Eneida* 2.718-20).

Volvamos a considerar el origen veterotestamentario, que es la clave del significado de Mateo. Sal 26,6 y 73,13 constituyen ejemplos del lavatorio de manos en señal de inocencia. En relación con la muerte violenta, la imagen del lavatorio de manos es especialmente adecuada por la propiedad de manchar que tiene la sangre. Dt 21,1-9 indica el procedimien-

to que se debe seguir cuando no se sabe quién cometió un asesinato. (Frankemölle, *Jahwebund*, 208-9, destaca particularmente el Deuteronomio como origen de la escena de Mateo.) Partiendo de la idea de que la sangre de una víctima inocente crea responsabilidad, se prescribe que, en presencia de los sacerdotes, los ancianos de la zona se lavarán las manos sobre una becerra sacrificada y declararán: “Nuestras manos no han derramado esta sangre” (21,7). Y pedirán al Señor: “Que [la culpa por] sangre inocente no se deposite en medio de tu pueblo Israel” (nótese la posibilidad de que la culpa contamine a todo el pueblo). Las palabras de Pilato interpretan su lavatorio de manos de modo similar a Dt 21,7, pero ahora la sangre que el Pilato mateano no quiere derramar con sus manos será depositada en medio del pueblo de Dios. Una intensificación de esta imagen se encuentra en *EvPe* 1,1: “Pero ninguno de los judíos se lavó las manos, ni tampoco Herodes ni ninguno de los jueces de Jesús. Y como no querían lavárselas, Pilato se levantó”. Esta obra, mucho más antijudía que los evangelios canónicos, indica no sólo que los judíos no se lavaron las manos manchadas de la sangre de Jesús, sino que no querían lavárselas. Además *EvPe* separa la declaración de Pilato sobre su propia inocencia de su lavatorio de manos; sólo en 11,46 dice: “Yo estoy limpio de la sangre del Hijo de Dios”. (Aquí, Pilato se hace eco de la acusación de “los judíos” en Jn 19,7: “Se ha hecho Hijo de Dios”.) La interpretación de *EvPe* se desarrolló claramente más allá de la mateana.

Al describir la acción de Pilato, Mateo utiliza *aponiptein*, que combina *niptein* (“lavarse”<sup>24</sup>) con la preposición *apo* (“de, desde”), y presenta el verbo en voz media; todo lo cual da la idea de “desprender de sí lavando”. En su declaración, Pilato emplea *athōos*, palabra que hemos encontrado anteriormente en 27,4 (el NT no registra ningún otro caso), en la confesión de Judas: “Pequé entregando sangre inocente”. Los testimonios textuales en koiné describen a Pilato diciendo que es “inocente de la sangre de este justo”, declaración conectada más estrechamente con el mensaje de su mujer en 27,19: “No te metas con ese justo”. Según Staats (“Pontius”, 498-99), el lavatorio de manos de Pilato era un tema preferido del arte cristiano primitivo, y a veces se representaba también la esposa. Esa presencia de ella indica que pronto fue percibida la conexión entre 27,19 y 27,24, y que se pensaba que Pilato había intentado satisfacer la petición de su mujer, aunque acabó condenando a Jesús (como referirá Mt 27,26).

Tras declararse inocente de la sangre “de este hombre”, Pilato dice literalmente a la multitud: “Vosotros veréis”. Algunos intérpretes entienden

estas dos palabras casi como un anuncio amenazador: los presentes acabarán viendo que Jesús es inocente y ellos culpables. De hecho, hay un precedente en las palabras de Jesús al sumo sacerdote en 26,64: “A partir de ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder”. Más probablemente, sin embargo, hay que pensar en la construcción idéntica empleada por los jefes de los sacerdotes y los escribas al dirigirse a Judas después de haber intentado éste eludir la responsabilidad por la sangre inocente. Le dicen: “¿A nosotros qué? Tú verás”. En aquel contexto el significado no podía ser otro que “allá tú”. Negándose a asumir la responsabilidad, los sacerdotes la descargaron de vuelta sobre Judas. Aquí, el significado es similar: Pilato trata de responsabilizar a la multitud que ha pedido la crucifixión. Por supuesto, no puede hacerlo realmente: como suprema autoridad política de Judea, la decisión última la tiene él mismo. Aunque “todo el pueblo” responderá asumiendo la responsabilidad, Pilato no se libra de culpa. Podrá emplear el lenguaje de Daniel en la historia de Susana (Dn 13,46: “Soy inocente la sangre de esta mujer”<sup>25</sup>), pero, a diferencia de Daniel (13,64), no será alabado por haber sido instrumento en la salvación de los que esperan en Dios (13,60).

Conviene detenerse por un momento a reflexionar sobre la responsabilidad de los varios personajes tal como son descritos en estos episodios, estrechamente relacionados, sobre Judas y Pilato. (N. B.: Las consideraciones subsiguientes son relativas a la responsabilidad que se desprende de lo narrado en estos relatos populares, no a la responsabilidad histórica, que fue examinada en §18D-E.) Judas contrajo responsabilidad por el derramamiento de sangre inocente, haciendo posible que Jesús fuera capturado por sus adversarios. Pese a su gesto con el dinero, no pudo eludir la culpa de haber puesto en marcha un proceso destructivo irreversible. El castigo de Dios por esa culpa quedó de manifiesto en el suicidio de Judas. Aunque, rechazando el dinero, los jefes de los sacerdotes trataron de hurtarse a la responsabilidad que Lucas les transfería, realmente eran los máximos responsables en cuanto a la sangre inocente por la sentencia que habían dictado contra Jesús después de haber buscado falsos testimonios para incriminarlo (26,59.66). Además, él ya los había prevenido de que tendrían que afrontar el juicio divino, porque iban a ver al Hijo del hombre (26,64). En cuanto al intento de Pilato de evitar la responsabilidad mientras se disponía a dictar sentencia contra un inocente, el lavatorio ritual de Dt 21 es efi-

<sup>25</sup> Tilborg (*Jewish Leaders*, 91) señala otros paralelos con la historia de Susana: la reprobación del pecado de “pronunciar sentencias injustas y condenar [*katakritnein*] a los inocentes y absolver a los culpables, pese a que el Señor dice: ‘No matarás al inocente y al justo [*dikaiois*]’” (13,53). Pero “y aquel día fue salvada una sangre inocente” (13,62) marca un claro contraste entre los destinos de Susana y de Jesús.

<sup>24</sup> Este verbo es utilizado en *EvPe*; en los LXX es frecuente para la pureza ritual.

caz sólo si los ancianos que lo han realizado no estuvieron relacionados con el derramamiento de sangre directamente o por su conocimiento de los autores. En el caso de la sangre de Jesús, quizá la mayor responsabilidad no sea de Pilato; pero él no puede desprenderse de toda ella, al igual que lady Macbeth no puede quitarse la "maldita mancha". Mateo no se detiene a decirnos, como hizo con Judas, de qué modo alcanzó a Pilato el castigo de Dios. Pero, entre las diferentes leyendas sobre la suerte corrida por Pilato (§31, B2, *supra*), seguramente la que lo presenta atormentado en vida y después de la muerte habría estado más cerca del instinto granguñolesco de Mateo que de la imagen de Pilato como confesor y santo.

Dirijamos la atención a 27,25, donde Mateo atribuye gran responsabilidad a "todo el pueblo", los únicos en el relato que están dispuestos a aceptarla. Ha habido debate entre los especialistas sobre la relación de "todo el pueblo" con la multitud (o multitudes) que Mateo ha mencionado anteriormente; por ejemplo, Mora (*Refus*, 38) sostiene que nunca son sinónimos. En cualquier caso, no se trata de dos grupos desconectados. Desde que la multitud fue mencionada por primera vez en el proceso (27,15), Pilato ha dirigido regularmente sus preguntas a los que la constituyen, y ellos han respondido (27,17.20-21; 27,22; 27,23). En 27,24 hemos sabido que él se lavó las manos delante de la multitud y se dirigió a ella con un "vosotros". Simplemente por lógica narrativa, "todo el pueblo" tiene que tener la multitud como componente. Pero "todo el pueblo" es un término aun más inclusivo, y su empleo puede obedecer a diversas razones. La última referencia a los jefes de los sacerdotes fue en 27,20, donde persuadieron a las multitudes; y puesto que la demanda de crucifixión es, al menos en parte, fruto de su persuasión, es claro que el evangelista los consideraba incluidos en "todo el pueblo" que aceptó la responsabilidad por la muerte de Jesús. La postura mateana respecto a la responsabilidad de esas autoridades se puede adivinar por las duras palabras de Jesús en 23,29-35 a los escribas y fariseos, que matarán, *crucificarán* y *azotarán* a los profetas, sabios y escribas que Jesús va a enviarles, "para que recaiga sobre vosotros toda la sangre de los justos derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías". Ahora bien, Mateo tiene sus razones para hablar de "todo el pueblo" en vez de "las multitudes y los jefes de los sacerdotes". En Lv 24,10-16 se prescribe que el blasfemo debe recibir la muerte de manos de "toda la comunidad"; véase también Nm 35,12. Las autoridades del sanedrín condenaron a Jesús a muerte por blasfemia; las multitudes se han dejado persuadir por esas autoridades para convertirse en el principal instrumento que mueva a Pilato a decidir la crucifixión de Jesús. Entonces, puesto que toda la comunidad ha participado en la condena por blasfemia, desde la perspectiva mateana "todo el pueblo" es responsable por la sangre inocente.

Pero la razón más importante de que Mateo utilice la expresión "todo el pueblo" radica en el uso veterotestamentario de "el pueblo" con referencia a Israel, el pueblo de Dios. En Dt 27,14-26, donde los levitas explican ante todos los israelitas una serie de motivos por los que un hombre es maldito, y a cada explicación responde "todo el pueblo" (véase también Jos 24,16). Fitzmyer ("Anti-Semitism", 699) señala que, en la mayor parte de los casos, *laos* hace referencia en Mateo al pueblo judío como etnia; y una de las primeras citas mateanas del AT contenía la palabra de Dios expresada por medio del profeta (Miqueas), que describía a Jesús como "un caudillo que gobernará a mi pueblo, Israel". Otros pasajes del AT fueron empleados por Mateo en un tono más admonitorio, como Mt 13,14-15 en referencia a un pueblo que nunca entiende la palabra de Dios, y 15,8-9 en referencia a un pueblo alejado de Dios en el corazón. Con percepción retrospectiva desde el período subsiguiente a 70 d. C., Mateo ve a los que en Jerusalén gritan pidiendo la muerte de Jesús como representantes de todo el pueblo que sufrió el castigo de Dios al aplastar los romanos la rebelión judía. Compárese con Hch 2,36, donde Pedro habla a los jerosolimitanos como representantes de "toda la casa de Israel" y los acusa de haber crucificado al Señor y Mesías<sup>26</sup>.

Pasemos a considerar la frase "Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos"<sup>27</sup>. Hay que señalar que no hay verbo en la fórmula mateana. No es incorrecto introducir en ella un verbo como se hace en muchas traducciones ("caiga", "venga" o "sea"); pero con ello se crea el peligro de malinterpretarla como una automaldición, una profecía o un ansia de sangre. Ante todo es una fórmula legal que trata de responsabilidad por muerte. A veces se especifica el castigo correspondiente, a veces se deja en manos de Dios. A esa fórmula subyace un profundo sentimiento de que la destrucción de vida o el derramamiento de sangre es una usurpación tan grave de la autoridad de Dios sobre la vida y la muerte que hay que pagar por ella. Lv 20.9.11 describe delitos que deben ser castigados con la pena capital. Por ejemplo, si uno maldice a sus padres o comete adulterio con la mujer de su padre, "su sangre sobre él", es decir, con su acción se ha hecho responsable de que su propia sangre sea derramada en castigo (cf. también Ez 18,13). Una expresión equivalente se encuentra en 2 Sm 1,16, en referencia a la ejecución del amalecita que mató a Saúl: aunque el mismo rey le pidió que lo matase, el

<sup>26</sup> Nótese cómo se da la vuelta a esta idea en 5,28, cuando el sumo sacerdote habla a los apóstoles que han sido llevados ante el sanedrín: "Habéis llenado Jerusalén con vuestras enseñanzas y queréis hacer que caiga sobre nosotros la sangre de ese hombre [Jesús]".

<sup>27</sup> Aunque voy a centrarme en su uso bíblico, esta frase está presente en escritos de todo el Próximo Oriente (Mora, *Refus*, 30; también Rabinowitz, "Demotic"). Para variedades en el uso bíblico, cf. Koch, "Spruch".

amalecita no tenía que haber puesto las manos en el unguento de Dios: “Tu sangre está sobre tu cabeza”. En Jr 26,15, el profeta advierte a los príncipes y a “todo el pueblo”: “Si me matáis, cargaréis sangre inocente sobre vosotros y sobre esta ciudad”, es decir, serán responsables y (esto queda implícito) Dios los castigará. La destrucción de Jerusalén por los babilonios o los caldeos es motivo de que diga Sión: “Mi sangre sobre los habitantes de Caldea” (51,35). Así pues, con diversas preposiciones (*bě, 'el, 'al*), hay una expresión fija, “sangre sobre (alguien)” o “sangre sobre (la cabeza de alguien)”, que indica quién es responsable de una o más muertes a ojos de Dios.

Una clara distinción se establece en Jos 2,19, donde se dice a Rajab que puede proteger a su familia durante la conquista israelita de Jericó manteniéndola dentro de casa: “Si alguno sale de tu casa, su sangre sobre su cabeza, y nosotros seremos inocentes”; pero si dentro de la casa alguien es herido o muerto, “su sangre sobre nuestras cabezas” (cf. también Nm 35,27; *b. Yom.* 21a). En 2 Sm 3,28-29 y 1 Re 2,33 vemos el problema causado cuando Joab, general de David, mata a Abner sin conocimiento ni consentimiento del rey. David exclama que ni él ni su reino son culpables por la sangre de Abner: “Caiga sobre la cabeza de Joab y sobre la casa de su padre”. Esto ocurre cuando Joab es ejecutado por Salomón. La Misná (*San.* 4,5) juzga que, en casos en que se ha aplicado la pena capital, la sangre del inocente ejecutado, así como la de los hijos que habría tenido de haber seguido con vida, caiga sobre los falsos testigos cuyo testimonio causó su condena. Hay que subrayar que en este y en otros pasajes la responsabilidad afecta a toda la familia, incluidos los descendientes. Pese a la oposición de Jr 31,29-30 y Ez 18,1-4 a que los hijos sean castigados por las culpas de los padres, permaneció en pie la idea bíblica de solidaridad intergeneracional, según la cual afecta a los descendientes lo que hicieron sus mayores. Para “nosotros y nuestros hijos”, cf. Gn 31,16; Ex 17,3, y la variante de 2 Re 9,26.

Estos antecedentes aclaran Mt 27,25. Pilato va a condenar con la crucifixión a un hombre a quien considera inocente (o justo, como le ha hecho saber su mujer después de haber tenido ella un sueño revelador), y se lava las manos en señal de no estar dispuesto a asumir responsabilidad por el derramamiento de la sangre de ese hombre. Dice a la multitud, persuadida por los jefes de los sacerdotes para que pida la muerte de Jesús: “Vosotros veréis”, i. e., vuestra es la responsabilidad. Tales personas no están sedientas de sangre ni son especialmente insensibles; simplemente tienen la convicción inducida de que Jesús es blasfemo, como lo juzgó el sanedrín. Pero, según la visión de Mateo, son ellos los únicos que aceptan responsabilidad, cuando todos los otros han tratado de eludirla. Jesús es inocente, y esto significa para Mateo que Dios ha castigado o castigará a todos los que han contribuido al derramamiento de su sangre; entre ellos, casi con toda certeza, está incluido “todo el pueblo” que ha asumido la responsabilidad.

¿Cuál es el alcance de “nosotros y nuestros hijos”? En al menos tres de sus cuatro usos mateanos, *tekna* (“hijos”) tiene el sentido amplio de descendientes. Aquí comprende a los que conocieron la destrucción de Jerusalén y su templo en aquel período que Mt 24,21 llama la “gran tribulación, como no la ha habido desde el comienzo del mundo hasta ahora”. (Véase exactamente la misma situación en Lc 23,28, donde, en el camino hacia su crucifixión, Jesús pide a las Hijas de Jerusalén que no lloren por él, sino por las cosas terribles que van a suceder: “Llorad por vosotras y por vuestros hijos”). En un desarrollo cristiano primitivo más allá de Mateo, leemos en *TestLev* 16,3-4: “Dais el nombre de ‘Embustero’ a un hombre que, con el poder del Altísimo, renueva la Ley; y finalmente lo mataréis, como suponéis vosotros, sin saber que será resucitado. Así, en vuestra iniquidad, tomáis sangre inocente sobre vuestras cabezas; y, a causa de él, vuestro santo lugar será devastado, arrasado por completo”. Como señala Dahl, hay un elemento etiológico en el relato mateano, destinado a explicar por qué no se produjo la destrucción de Jerusalén hasta unos cuarenta años después de la muerte de Jesús. Frankemölle (*Jahwebund*, 210) amplía el elemento etiológico de Mt 27,24-25 de modo que, en su opinión, ese castigo representa el rechazo del anterior Israel en favor del nuevo pueblo de Dios constituido por los creyentes cristianos, en armonía con el tema de la sustitución de 21,28-32.33-41; 22,1-10. Ésta es la razón por la que la instrucción de Jesús de no ir por los caminos de las naciones gentiles, sino a las ovejas descarriadas de la casa de Israel (10,5-6), cuando el evangelio llega a su final (28,19) se ha convertido en “Id, pues, y haced discípulos de todas las naciones”. (En un sentido un poco diferente, Ef 2,13 dirá a los gentiles que, si antes estaban lejos, ahora han sido “aproximados por la sangre de Cristo”). Pero ¿se trata de un rechazo permanente, y extiende Mateo la responsabilidad y el castigo más allá de su tiempo, a un futuro indefinido? *SPNM* (260) tiende a pensarlo, aun subrayando que Mateo no intentaba maldecir a los judíos, ni alimentar el antisemitismo, ni dar a entender que cada generación habría de pagar con sangre (véase también Sanders, “Blut”, 327). Además, después de todo, en Mt 26,28 se da otro significado a la sangre de Jesús: “Ésta es la sangre de la alianza, que es derramada por muchos [= todos] para el perdón de los pecados” (véase Cargal, “His Blood”, 109-100).

### El Pilato joánico habla a Jesús; segundo grito en demanda de la crucifixión (Jn 19,9-15)

En este evangelio, el segundo grito en demanda de la crucifixión no se produce hasta 19,15a. En vez de detenerse a describir la reacción de Pilato ante ese grito (como hace Mateo), Juan dramatiza lo que conduce a él. Como vimos anteriormente, en 19,5-7 intentó Pilato soltar a Jesús des-

pués de azotarlo, pero se encontró con la oposición de “los judíos”, quienes insistían en que, según su ley, debía morir porque se había hecho Hijo de Dios. Ahora, más asustado en presencia de lo divino, Pilato vuelve dentro del pretorio para ver qué se puede hacer con Jesús. En el esquema del proceso joánico (p. 894, *supra*), 19,9-11 constituye el episodio 6: un segundo interrogatorio de Jesús por Pilato, comparable quiácticamente al episodio 2, el primer interrogatorio. Se trata de los dos episodios del proceso romano donde la elaboración joánica en la estructura del diálogo es más evidente y también, quizá, más extensa.

En el v. 9 empieza preguntando: “¿De dónde eres tú?” Haenchen (*John* II, 182) y otros recurren a la obra de Filóstrato, *Vida de Apolonio* de Tiana (4.44), para explicar esta pregunta, porque allí el juez inquiere acerca de la identidad de Apolonio como ser divino<sup>28</sup>. Quizá más sencillamente debamos conectar la pregunta con la declaración de Jesús a Pilato en 18,36-37: “Mi reino no es de este mundo... he venido al mundo”. Boisnard (“Royauté”, 39) insiste en que, en el Próximo Oriente, al decir a alguien “¿De dónde eres?” se trata de saber su identidad, puesto que allí las personas son conocidas por su lugar de origen (v. gr., Jesús *de Nazaret*); véanse las preguntas sobre origen formuladas a Jonás en Jon 1,8. Trabajando con esta idea recordamos que, en el primer interrogatorio, Pilato inquirió a Jesús acerca de su identidad desde el punto de vista transmitido por la tradición: “¿Eres tú el rey de los judíos?” En el segundo interrogatorio, con “¿De dónde eres tú?”, Pilato estaría preguntando a Jesús sobre su identidad como “Hijo de Dios”, el título que, como Pilato acaba de saber, constituye el verdadero cargo contra Jesús. Pilato ha desarrollado su percepción durante el juicio: más importante que lo que Jesús ha hecho (18,35) es la cuestión de su identidad.

Como ulterior indicio de paralelismo entre los dos interrogatorios señalamos que, en Mc 15,5 y Mt 27,14, Jesús se negó a seguir respondiendo cuando Pilato intentó conocer más después de la pregunta sobre “el rey de los judíos”. Juan ha reservado ese silencio para el segundo interrogatorio, cuando Pilato trata de conocer más acerca de Jesús ante el cargo de haberse hecho Hijo de Dios. En todas las referencias al mutismo de Jesús en los procesos judío y romano, me he mostrado reacio a conectarlo con el silencio del siervo doliente de Is 53,7; tal conexión sería secundaria como mucho, porque en cada caso la negativa de Jesús a hablar está íntimamente relacionada con el contexto narrativo. En Marcos/Mateo, el silencio

<sup>28</sup> Véase n. 19, *supra*. Pero, aunque el Pilato joánico es un magistrado romano, no se pone énfasis en su visión religiosa pagana. Como los otros interlocutores en los diálogos joánicos con Jesús, es “de la tierra” y “de abajo” más que pagano.

ante Pilato mostró el desprecio de Jesús por las muchas acusaciones que dirigían contra él las autoridades. (Un desprecio similar quedó indicado cuando Jesús se abstuvo de responder en la transferencia lucana del tema del silencio al interrogatorio de Herodes: 23,9.) En Juan, sin embargo, la abstención puede deberse a la idea de que Pilato, habiendo sido incapaz de comprender las respuestas de Jesús sobre la cuestión de “el rey de los judíos”, nunca entenderá su procedencia de arriba<sup>29</sup>.

En 19,10, interpretando la falta de respuesta de Jesús como una desconsideración hacia él, Pilato insiste con una pregunta que muestra hasta qué punto piensa “desde abajo”. (En el primer interrogatorio, Jesús habló a Pilato de un reino no de este mundo; ahora tendrá que hablarle de un poder dado de arriba.) El gobernador romano esconde su miedo tras un escudo de jactancia: “¿No sabes que tengo poder [*exousia*] para soltarte y poder para crucificarte?” El *imperium* (equivalente latino de *exousia*) otorgado a Pilato por el César lo faculta para imponer la pena de muerte ¡incluso a un hombre que podría hacerse Hijo de Dios!<sup>30</sup> La respuesta de Jesús en 19,11 (“Tú no tienes ningún poder sobre mí, salvo el que te ha sido dado de arriba”<sup>31</sup>) ha intrigado a los especialistas. Hill (“My Kingdom”, 59) se pregunta si *exousia* tiene el mismo significado en los vv. 10 y 11. ¿O se atribuye Pilato el *derecho* a hacer algo, mientras que Jesús le reconoce sólo la *capacidad*? Aunque algunos intérpretes creen que Juan está haciendo aquí una observación sobre los orígenes o las limitaciones de la autoridad civil (véase Rom 13,1), es muy poco probable un interés del Jesús joánico por discusiones abstractas sobre poder<sup>32</sup>. Aquí estamos ante la

<sup>29</sup> La mayor parte de los interlocutores del Jesús joánico son incapaces de entenderlo; ya en 3,12 había dicho Jesús a Nicodemo: “Si no me creéis cuando os hablo de cosas terrenas, ¿cómo me vais a creer cuando os hablo de cosas celestiales?”

<sup>30</sup> Si en Juan cree Pilato que tiene *exousia* sobre Jesús, en *EvPe* dice el pueblo judío: “Arrastremos al Hijo de Dios ahora que tenemos *poder* sobre él”.

<sup>31</sup> “De arriba” significa “de Dios”; compárese Jn 3,31 con 3,34. Poco verosímil es la tesis de Eager (“Greater”) de que “de arriba” alude al sanedrín que, como tribunal superior, daba a Pilato jurisdicción sobre Jesús. Juan no ha mencionado ningún sanedrín la noche del arresto de Jesús y de su entrega a Pilato.

<sup>32</sup> La cuestión del poder del Estado —si provenía de arriba y cuál era su entidad en comparación con el de Jesús— solía subyacer a las discusiones de Jn 19,11 en el cenit del poderío nazi en Alemania. Aquel contexto implícito marcó los trabajos de Flügel (1940) y von Jüchen (1941). E. Hirsch (véase Lührmann, “Staat”, 367-68) interpretó el versículo joánico en el sentido de que Dios había dado al Estado poder sobre los judíos, pero éstos pervirtieron ese poder empleándolo contra Jesús. Bultmann (*John*, 660) y Schlier (“Jesus”, 71) reaccionaron contra tal interpretación potencialmente antisemítica subrayando que el Estado político es distinto del “reino no de este mundo”. El poder del Estado proviene de Dios, pero puede ser mal utilizado. Cuando esto sucede, sin embargo, actúa de modo diferente a como lo hace el mundo (representado



afirmación de Pilato de que tiene poder sobre la vida de Jesús, afirmación que debe ser contrastada con la declaración de Jesús en 10,17-18: "Yo doy mi vida... nadie me la quita, sino que la doy yo por mí mismo". En opinión de Hann ("Prozess", 46), Jesús no reconoce a Pilato más potestad que la de juzgar: no puede tener verdadero poder sobre Jesús, que es de arriba. Como señala Thibault ("Réponse", 210), cualquier poder que Pilato pueda tener sobre Jesús está precariamente condicionado: sólo puede ser ejercido en la medida en que el acusado, de origen divino, esté de acuerdo con ello. Aquí no hay contradicción entre la condena de Jesús a la crucifixión y la entrega voluntaria por él de su vida, porque el papel de Pilato en el proceso le ha sido asignado de arriba, es decir, por el Padre, y Jesús es de arriba y uno con el Padre. En 11,51 aprendimos que Caifás podía desempeñar una función profeta en la muerte de Jesús no por designio propio sino porque en el plan de Dios era el sumo sacerdote aquel año fatídico. La actuación judicial de Pilato cae bajo la misma rúbrica, también en armonía con 3,27: "Nadie puede tomar nada a menos que le venga del cielo".

En 19,11b concluye Jesús su diálogo final con Pilato dando a entender una vez más que, porque él es la luz venida al mundo, los hombres serán juzgados por su reacción ante la luz (3,12-21); Jesús no es juzgado por ellos. Podrá tener Pilato el poder (recibido de arriba) para crucificar y poner en libertad, pero Jesús tiene el poder de discernir el pecado. Aunque Pilato ha sido colocado por Dios en la posición de juez en este proceso, no se libra del pecado, porque no opta por la verdad. El mayor pecado<sup>33</sup>, sin embargo, es de los que se han situado en contra de la verdad entregando a Jesús. Se trata de los mismos que fueron mencionados en 18,35: "Tu na-

aquí por "los judíos"), que tiene un odio personal por la verdad. Más recientemente, la mayor parte de los autores (como Campenhausen y Lührmann) han abandonado este enfoque, considerando anacrónica para los tiempos de Juan cualquier discusión sobre el Estado, aparte de que "los judíos" no representan el mundo. Como recalca Jüchen (*Jesus*, 21-27), el reino de Dios está incorporado en el Jesús joánico: no es futuro ni de otro mundo, sino que se encuentra ya en Jesús; tampoco es de este mundo, porque Jesús no es de este mundo (17,14). Jesús está en lucha con el príncipe del mundo; en la medida en que los gobernantes terrenos son los instrumentos de ese príncipe, el poder y el reino de Jesús se hallan en conflicto con ellos.

<sup>33</sup> "Mayor", presumiblemente, que el pecado de Pilato. Pero, en opinión de Porteous ("Note"), Juan quiere decir "mayor" de lo que habría sido: Caifás, culpable de la entrega de Jesús a Pilato, cometió más que un simple pecado de injusticia porque, habiendo recibido su poder de arriba (Dios), hizo mal uso de él. Esto constituiría una advertencia a Pilato de que, si utiliza mal el poder que Dios le ha otorgado, su pecado será incluso mayor. Sin embargo, difícilmente se podría aplicar esta interpretación si fueron la "nación y los jefes de los sacerdotes", puesto que la nación no ha recibido poder de arriba.

ción y los jefes de los sacerdotes te han entregado a mí"<sup>34</sup>. Desde otra perspectiva (la del "arriba" y "abajo") que está siempre presente en el diálogo joánico, Juan considera a quienes lo han entregado como los representantes del príncipe de este mundo. Pilato, con todo el poder que cree tener, es un personaje secundario, sólo el triste mediador en una batalla titánica entre Jesús y el mundo (16,33).

La declaración lleva a Pilato a finalizar el proceso romano, conclusión que constituye el episodio 7 en la estructura de Juan (19,12-16a, en su totalidad; cf. p. 894, *supra*). "Desde eso", que da inicio a 19,12, tiene en parte un sentido temporal (= desde entonces) y en parte causativo (= por motivo de eso). Las implicaciones de la declaración de Jesús sobre los orígenes del poder de Pilato sobre él y el mal uso que estaba haciendo de ese poder, inducen al gobernador a intentar (*zēteîn*) soltar a Jesús<sup>35</sup>. Juan no dice cuándo salió nuevamente fuera Pilato. Muchos especialistas opinan que no fue hasta el v. 13, por lo cual preferirían situar en ese versículo el comienzo del episodio 7 (Giblin, "John's", 223). Pero la respuesta en 19,12b de "los judíos" que están fuera hace suponer que el gobernador ha dado a conocer su intención de un modo audible para ellos<sup>36</sup>. El diálogo que Pilato sostiene dentro con Jesús en 19,9-11 debe ser considerado aparte del mantenido fuera con los judíos en 19,12-15. "Los judíos" del v. 12 pueden manifestar su oposición contra el intento de soltar a Jesús, porque Pilato ha salido fuera y lo ha expresado verbalmente. La nueva acción de Pilato (v. 13) no es salir él, sino, como el texto especifica, "sacar" a Jesús, es decir, hacer que salga.

La hostilidad con que reaccionan "los judíos" en 19,12b al intento de Pilato es subrayada con el uso del verbo *kraugazeîn* ("gritar"), ya utilizado en 19,6 acompañando al doble "crucificalo". Ahora, ellos amenazan a Pilato con las consecuencias de soltar a "ése", el mismo *houtos* despectivo que en 18,30, en el primer episodio del proceso romano, donde "los judíos" también respondieron a Pilato mediante una oración condicional. El paralelismo quiástico entre los primeros episodios y los últimos va más allá del estilo. En el episodio 7, el evangelio de Juan (y sólo él) indica clara-

<sup>34</sup> Algunos han entendido que la referencia es a Judas, tradicionalmente el que entregó a Jesús. Ahora bien, como subraya Eager ("Greater"), Jesús fue entregado por Judas, pero no a Pilato, según especifica la declaración de Jesús. No es claro que Boismard ("Royauté", 35) logre soslayar esta objeción señalando la actuación de Judas como agente de Satanás (13,2.27), el príncipe de este mundo, que está detrás de la entrega a Pilato.

<sup>35</sup> Lc 23,20 emplea *thelein* en "queriendo soltar a Jesús".

<sup>36</sup> Haenchen (*John II*, 183) es poco convincente al apuntar que "a los judíos que estaban fuera les llegó rumor de la decisión que Pilato había tomado dentro".



mente por qué accedió Pilato a la petición del pueblo: porque, de lo contrario, sería tachado de desleal al emperador. Ellos definen esto como no ser “amigo del César”. Con ello pueden aludir a una falta de adhesión al César o de lealtad como representante suyo; pero, en un uso posterior de la expresión entre los romanos, “amigo del César” era un título honorífico conferido en reconocimiento de servicio. Si Pilato tenía este título<sup>37</sup>, “los judíos” lo acusan de no ser digno de él.

Lo anterior nos lleva a una cuestión presente en muchos estudios de esta escena. Tácito (*Anales* 6.8) refiere: “Todo el que era amigo de Sejano podía decirse amigo del César”. En §31, B1 ya abordé el asunto de si Pilato había sido nombrado por Elio Sejano, el todopoderoso válido de Tiberio (hasta 31 d. C.), y si el proceso de Jesús tuvo lugar antes o después de la caída de Sejano. Si éste era el protector de Pilato y había perdido el poder, Pilato habría sido más vulnerable en caso de ser denunciado al emperador, y más habida cuenta de que Tiberio se volvió receloso con respecto a los hombres nombrados por Sejano (cf. Maier, “Sejanus”). (Filón [*In Flaccum* 1-4; §1-2.16.21-24] muestra cómo un prefecto de Alejandría, que había sido nombrado por Tiberio y continuaba en el cargo en tiempos de Calígula, se sentía inseguro desde la muerte de su protector y cedió indebidamente a ciertas exigencias de sus gobernados.) Pero hay demasiadas incógnitas para que podamos sacar conclusiones de la conexión con Sejano. En cualquier caso, el Pilato de Juan corresponde en parte a la descripción de Filón (*Ad Gaium* 38; §301-2): era inflexible de su natural y resistía obstinadamente cuando los judíos protestaban contra él porque no había respetado sus costumbres. “Lo que lo exasperaba particularmente era el temor de que si ellos enviaban realmente [al emperador] una embajada, denunciasen el resto de su conducta como gobernador”<sup>38</sup>.

A la amenaza velada sobre la condición de “amigo del César”, “los judíos” añaden: “Todo el que se hace rey es contrario al César”. La cuestión de “el rey de los judíos” sobre la que giró el comienzo del proceso vuelve a

<sup>37</sup> Algunos datan el uso del título no antes del reinado de Vespasiano (69-79); otros creen que era utilizado ya antes (BAGD, 395; *LFAE*, 378, y, especialmente, Bammel, “*Philos*”). Al comienzo de la época del Imperio, un grupo muy conocido era el de los “Amigos de Augusto”. Monedas de Herodes Agripa I (37-44 d. C.) llevan la inscripción *philokaisar*, “amigo del César”, una designación que también Filón le aplica (*In Flaccum* 6; §40).

<sup>38</sup> En esta última frase puede haber exageración, como quedó señalado en p. 824, *supra*. Pero que Pilato temía ser denunciado a un emperador impredecible en su reacción podría corresponder a la realidad. No es histórica, en cambio, la posibilidad de que Juan hubiera creado su imagen de Pilato en el proceso de Jesús basándose en acusaciones contra el gobernador similares a las de Filón o en el recuerdo de que fue removido del cargo cuando los samaritanos se quejaron de él a sus superiores romanos.

hacerse predominante al final. La idea de competición con el César<sup>39</sup> sería más manifiesta en el Próximo Oriente, donde era frecuente llamar “rey” al emperador. El verbo *antilegein*, aunque literalmente significa “hablar contra” (y, por tanto, “objetar, refutar”) encierra también la idea de actitud hostil hacia alguien.

En 19,13 actúa Pilato, ahora que ha oído la amenaza (*acompañado* de genitivo, *akouein* denota “escuchar”): han logrado vencer su resistencia. Hay un considerable debate sobre cómo traducir la acción que Pilato realiza una vez sacado Jesús: ¿significa *ekathisen epi bēmatos* que Pilato se sentó en el tribunal (reflexivamente, como yo he traducido), o que (transitivamente) Pilato sentó en el tribunal a Jesús? (En uno y otro caso, el *bema* [tribunal] puede ser tanto el asiento destinado al juez como el estrado donde se halla ese asiento.) Los que apoyan la traducción transitiva presentan a Jesús casi como si estuviera entronizado a modo de juez o rey, dando ocasión a que Pilato haga burla de él. En el APÉNDICE III D explicaré las razones por las que la rechazo. Ésta es una cuestión importante, porque, a mi juicio, no estamos ante una escena en la que Pilato se burle de Jesús ni se tome las cosas a la ligera. Tras haber estado yendo y viniendo por ver si podía evitar crucificar a un hombre al que sabe inocente, ahora va a dictar sentencia: una resolución sobre el Hijo de Dios que va a ser decisiva también para los que han pedido la crucifixión. Juan indica la solemnidad del momento describiendo cómo Pilato toma asiento en la *sella curulis* o tribunal para dar carácter oficial a la acción. Además el evangelista ofrece referencias muy precisas del lugar y el momento, precisión que carecería de sentido si estuviera narrando una simple burla.

El lugar donde fue pronunciada la sentencia parece haberlo conocido Juan mediante su tradición, i.e., no es recordado porque el nombre encierre algún simbolismo teológico, sino porque allí sucedió algo importante<sup>40</sup>. Litóstroto (gr. *Lithostrōtos*) significa literalmente “pavimento de piedra”, si bien, como apunta Benoit (“*Praetorium*”, 185), el término podía

<sup>39</sup> “César” era el *cognomen* de Julio (Cayo Julio César) y el nombre adoptado por Augusto (sobrino-nieto político de Julio) y por los sucesores de Augusto. ¿Cuándo dejó “César” de ser un nombre propio para convertirse en un título equivalente a “emperador”? Con toda seguridad era un título de la época de Vespasiano y los otros emperadores de la dinastía de los Flavios, puesto que no tenían ninguna conexión familiar con Julio; pero, probablemente, el cambio se produjo antes. La moneda acuñada por el prefecto de Judea en tiempos de Augusto llevaba, además de la fecha, el nombre *kaisaros*, posible reflejo de que “César” era ya considerado un título.

<sup>40</sup> A veces, Juan parece tener un conocimiento detallado de lugares de Jerusalén no mencionados por los otros evangelistas, p. ej., el estanque de Betesda, cerca de la puerta de las Ovejas, con cinco pórticos (5,2).

comprender diversos tipos de pavimento, desde mármol hasta mosaico<sup>41</sup>. Como vimos en p. 839, *supra*, un pavimento romano formado con gruesas losas se puede ver todavía en Jerusalén, en el sótano del convento de las Hermanas de Sión, cerca de donde se alzaba la fortaleza Antonia, uno de los dos principales lugares (aunque el menos probable) propuestos como el pretorio de Pilato (§31C, *supra*). Es un sitio muy visitado por los turistas. Pero la arqueología ha revelado que ese pavimento data del siglo siguiente al de Jesús, por lo cual no puede ser el Litóstroto donde fue sentenciado. *Gabatha* es un término arameo (no hebreo) de la raíz *gbh* o *gb*, “ser alto, sobresalir”. Josefo (*Guerra* 5.2.1; §51) interpreta un nombre de lugar relacionado con *gabath*, “colina”. Tal denominación es adecuada para cada uno de los dos sitios principales propuestos como el pretorio: la fortaleza Antonia había sido edificada sobre una elevación rocosa en el NE de Jerusalén (*Guerra* 5.5.8; §246); el palacio herodiano se hallaba en la parte más alta de la colina occidental de la ciudad (*Guerra* 5.4.1; §137). Boismard (“Royauté”, 39; también Ehrmann, “Jesus”, 130) ve un significado teológico: Jesús es alzado (Jn 12,32-33) en esa elevación. Pero tal interpretación es improbable porque Juan, quien traduce importantes palabras arameas (“hebreas”; véase 1,38.41), no ofrece la de “Gabatha”, que habría permitido al público captar la idea que él quería transmitir<sup>42</sup>. Además es Pilato, no Jesús, quien toma asiento sobre el estrado.

Más teológica, probablemente, es la indicación temporal para la sentencia que pronuncia Pilato sentado en el *bēma*: “Era entonces el día de preparación [*paraskeuē*] para la Pascua; era la hora sexta” (19,14). El nombre griego afín a *paraskeuein*, “preparar”, probablemente representa el hebreo ‘*ereb*, arameo ‘*arūbā*, que tiene la connotación de “víspera”. Pero Bonsirven (“Hora”, 513) acierta probablemente al señalar que en la mayor parte de los casos el griego conserva el elemento de preparación, de modo que *paraskeuē* se refiere no sólo a la víspera sino también a la preparación para el día importante que le sigue. Un frecuente empleo de *paraskeuē* es para el viernes como víspera de la fiesta sabática, y éste es el sentido que tiene en los RP sinópticos<sup>43</sup>. Algunos intérpretes han intentado encontrar ese mismo sentido en Juan para armonizar este evangelio con los otros tres, haciendo

<sup>41</sup> Véase la interpretación de Steele en §31, n. 82. El libro de Ester (1,6) habla de un *lithostrōtos* de pórfido, mármol, nácar y piedras de colores. En LXX 2 Cr 7,3, *lithostrōtos* hace referencia al pavimento del templo de Salomón y, en diversa literatura, a otros pavimentos monumentales, que no debieron de ser raros en el mundo grecorromano.

<sup>42</sup> Bornhäuser (*Death*, 136-37) no tiene muchos seguidores en su tesis de que “Gabatha” era el nombre del estrado en que estaba instalado el asiento (*bēma*).

<sup>43</sup> Mc 15,42; Mt 27,62; Lc 23,54. Véase también *Didajé* 8,1; *Martirio de Policarpo* 7,1.

que la muerte de Jesús no acontezca en la víspera de Pascua. Con tal fin traducen así la frase de Jn 19,14: “Era entonces el viernes de [la semana de] Pascua”<sup>44</sup>. (Inevitablemente, esta interpretación va acompañada de un intento de eludir Jn 18,28b, donde se indica que la comida pascual será tomada cuando termine el día del proceso de Jesús.) A mi juicio, Zeitlin (“Date”) ha probado que esa traducción es errónea: la expresión joánica es el equivalente de *ereb pesah* (*St-B* II, 834ss), y a diferencia de los sinópticos, Juan se refiere a la víspera de Pascua, no tan sólo a la del sábado. El hecho de que el día siguiente sea a la vez Pascua y sábado lo convierte en una fecha muy solemne (19,31).

Precisamente porque ese viernes era la víspera de Pascua tiene importancia que Jesús fuera sentenciado en la hora sexta (mediodía). Pero antes de tratar sobre ello quiero referirme a los numerosos intentos de cambiar la indicación temporal. Parte de la incomodidad con ella se debe a su divergencia de Mc 15,25, donde Jesús es crucificado a la hora tercera (las nueve de la mañana)<sup>45</sup>. Para evitar la discrepancia, algunos testimonios textuales menores de Jn 19,14 leen en la referencia a la hora “tercera” en vez de “sexta”<sup>46</sup>. Grey (“Suggestion”) propone una enmienda moderna: “Había entonces preparación para la Pascua hacia la hora sexta”, como si los judíos de Juan que estaban ante Pilato hubieran sido presentados pensando a una hora temprana de la mañana en lo que iba a suceder a mediodía. Pero el sujeto de los versículos anterior y posterior es Pilato, no “los judíos”. Otros intentan una nueva lectura de Marcos; p. ej., Mahoney (“New... Third”) llega al extremo de afirmar que la hora tercera de Mc 15,25 es aquella en que Jesús fue desnudado y flagelado, no la de la crucifixión. E. Lipinski

<sup>44</sup> C. C. Torrey, *JBL* 50 (1931) 227-41; Story (“Bearing”, 318), y E. A. Abbott, *Johannine Grammar* (Londres: Black, 1906) §2048, que aboga por un genitivo posesivo (“de” = “dentro” de Pascua) contra un genitivo objetivo (“de” = “por”).

<sup>45</sup> Uno de los más habituales intentos de hacer compatibles ambas indicaciones temporales consiste en afirmar que, mientras que Marcos calcula las horas partiendo de las seis de la mañana, Juan parte de medianoche, por lo cual su hora sexta son las 6 a. m. y, paradójicamente, antes que la hora tercera de Marcos. Entre los valedores de esta idea se encuentran N. Walker (*NovT* 4 [1960] 69-73), Belser, Bornhäuser y Westcott (*John*, 282). En mi opinión, esto ha sido rechazado de manera convincente (en defensa del cálculo joánico a partir de las 6 a. m.) por J. E. Bruns, *NTS* 13 (1966-67) 285-90, y Ramsay (“Sixth”).

<sup>46</sup> En apoyo de esta lectura, Bartina (“Ignotum”) supone que, cuando se usaban letras en lugar de números, una gamma (= 3) pudo haber sido confundida con una sigma abierta (= la antigua digamma [llamada *gabex* o *episēmon*] = 6). Jerónimo (*Tractatus/Breviarium in Ps 77*; CC 78.67) elaboró la teoría del *episēmon* en la dirección opuesta, sosteniendo que un escriba confundió la hora sexta, la que se leía originalmente, con la hora tercera (pese a que, en un versículo posterior, Marcos mencionará la hora sexta, obviamente por primera vez).

(cf. NTA 4 [1959-60] §54), trabajando con la idea de que la hora tercera comprendía desde las 9 hasta las 12 de la mañana, hace notar que en Mc 15,21 Simón de Cirene vuelve de trabajar en el campo, una acción más propia del final de esas tres horas. Pero, aun cuando se admita que la crucifixión en la hora tercera significa hacia mediodía, esto sigue siendo incompatible con la indicación joánica de que, en la hora sexta o mediodía, Jesús estaba aún en el pretorio siendo juzgado. En vez de intentar armonizaciones problemáticas, más valdría reconocer que las indicaciones temporales de Marcos y Juan obedecen a fines teológicos (véase *infra* acerca de Mc 15,25 para las horas tercera, sexta y novena de Marcos) y que, en lo relativo a las horas, los evangelios nos proporcionan poca información histórica aparte de que Jesús murió en la cruz un viernes a mediodía.

¿Qué significado teológico da Juan al mediodía en este día de preparación para la Pascua? También a mediodía tuvo lugar el diálogo de Jesús con la samaritana cuando, cansado, él se sentó junto al pozo (Jn 4,6), y algunos himnos y escritores de la Iglesia conectaron las dos escenas; pero se trata de una convención exegética. Algunas referencias rabínicas (*m. Pes.* 1.4; 4.1,5; cf. Bonsirven, "Hora") apuntan al mediodía de la víspera de Pascua como el momento de iniciar algunas prácticas preparatorias, p. ej., la eliminación de todo pan con levadura. Más frecuentemente los estudiosos identifican con el mediodía la hora en que los sacerdotes empezaban a sacrificar en el templo los corderos para la comida pascual de esa noche<sup>47</sup>. Cabe preguntarse en razón de qué los lectores de Juan habrían entendido este simbolismo; pero es idea generalmente aceptada que miembros destacados de la comunidad joánica habían sido expulsados de la sinagoga y conocían bien las costumbres judías. Dos factores favorecen esta interpretación. Primero: en 7,37-39; 9,5, y 10,36, Juan ha jugado con el simbolismo de las fiestas de los Tabernáculos (ceremonias de agua y luz) y de la Dedicación o Janucá (consagración del altar del templo) sin dete-

<sup>47</sup> La cuestión concierne a la interpretación de "entre dos luces" de Ex 12,6. Según la interpretación más estricta (la de saduceos y samaritanos) es el breve espacio comprendido entre la ocultación del sol y la llegada de la oscuridad. Así entendida, la prescripción veterotestamentaria era obviamente problemática cuando había que sacrificar un gran número de animales. *Jubileo* 49,12 menciona las proximidades del anochecer, pero 49,10 amplía el tiempo a la tercera parte del día, presumiblemente entre las 2 y las 6 de la tarde, y un comienzo del sacrificio a media tarde es atestiguado por Josefo (*Guerra* 6.9.3; §423), Filón (*Preguntas y respuestas sobre Éxodo* 1.11) y la Misná (*Pes.* 5,1). Pero *m. Pes.* 5.3 dice que un animal sacrificado antes de mediodía no es válido, y Filón (*De specialibus legibus* 2,27; §145) informa de que ingente número de animales eran sacrificados a partir de mediodía (*mesembria*). La lógica de ese punto inicial es que el sol empieza a declinar después del mediodía, por lo cual se puede relacionar con tal momento la primera "luz" de la tarde.

nerse a explicarlo. Segundo: Juan tiene varios pasajes que parecen relacionados con el tema del cordero pascual: 1,29,36 (Cordero de Dios); 19,29 (hisopo); 19,36 (ningún hueso roto). Que Jesús el Cordero de Dios fuera condenado a muerte en la misma hora en que empezaban a ser sacrificados los corderos para la Pascua judía constituía un tema de sustitución (i. e., en lugar de un importante motivo festivo) muy en consonancia con el tratamiento de las fiestas judías en Juan (*BGJI*, CXXI, CXLIV).

En este momento solemne dice Pilato: "Mirad [*ide*], vuestro rey". Antes (19,5), en referencia a un Jesús ataviado con fingidas prendas reales, había proclamado: "He aquí [*idou*] el hombre", en un intento de suscitar conmiseración hacia Jesús. Muchos estudiosos consideran la presente escena como una repetición de la anterior (entre ellos, Bultmann, *John*, 665) y ven en ella una burla, o bien un último y poco seguro intento de disuadir a "los judíos" (Schnackenburg, *John* III, 265). Pero no hay ningún elemento de burla (Juan no indica que Jesús lleve aún los falsos símbolos reales), y ahora, con "los judíos" y estando Pilato sentado en el tribunal, ya no es una coyuntura que permita abstenerse de dictar sentencia. Otros especialistas reconocen acertadamente que no se puede interpretar 19,14b por el estilo de 15,5<sup>48</sup>, pero tampoco captan el significado. Por ejemplo, Jensen ("First", 270-71) opina que Pilato encuentra razonable la afirmación de Jesús de ser rey en un sentido espiritual, y Blinzler (*Prozess*, 350-52) cree ver en "Mirad, vuestro rey" una fórmula resolutoria, como si Pilato estuviera declarando que Jesús es culpable de decirse "el rey de los judíos". A mi parecer, al subir al *bēma*, Pilato da a entender que ya tiene su decisión tomada: cederá a la amenaza de ser denunciado al César y condenará a Jesús. Pero, teniendo presente que el que dijo ser el Hijo de Dios le ha señalado el pecado que tal decisión conlleva, el Pilato joánico, muy al estilo del Pilato mateano en 27,24-25<sup>49</sup>, tratará de maniobrar para dejar claro de quién es la verdadera responsabilidad por esta condena. Hará que "los judíos" se declaren plenamente conscientes de ella; declaración funcionalmente muy similar a la Mt 27,25 y que será interpretada por los cristianos como una autoinculpación. Juan emplea su técnica habitual de declaración, respuesta y réplica interrogativa, para lograr su propósito en este episodio final del proceso romano.

La frase de 19,14b, "Mirad, vuestro rey", tiene como objeto recalcar a "los judíos" que están pidiendo a un romano la muerte para uno que es su

<sup>48</sup> Charbonneau ("Qu'as-tu", 325) tiene razón al observar que la frase "Mirad, vuestro rey" tiene más trascendencia que "He aquí el hombre".

<sup>49</sup> *EvPe* 11,46 crea una conexión entre el episodio de Mateo y el de Juan combinando Mt 27,24 y Jn 19,7: "Yo estoy limpio de la sangre del Hijo de Dios".

rey. Ellos gritan [*kraugazein*]<sup>50</sup> su respuesta en 19,15: “Fuera, fuera [*airein*]<sup>51</sup>, crucifícalo”. Juan está estableciendo deliberadamente paralelos con 19,6, donde también hubo un doble grito en demanda de crucifixión. Allí fue en reacción a la actitud clemente de Pilato; aquí la reacción es aún más fuerte ante su indicación de lo que realmente se está decidiendo. De manera directa, Pilato sitúa a “los judíos” frente a la responsabilidad que van a contraer: ¿quieren que su rey sea crucificado? Esta pregunta conduce a la expresión de una actitud hacia Jesús ya anticipada en 1,11: “y los suyos no lo aceptaron”. La frase “No tenemos más rey que el César”, expresada por los jefes de los sacerdotes como portavoces de “los judíos”, quizá no sea tan dramática ni históricamente tan perjudicial como “Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos”; pero, teológicamente, es incluso más devastadora. J. W. Doeve (*Vox Theologica* 30 [1961] 69-83) opina que esta respuesta podría estar relacionada con la actitud de algunos judíos que estaban cansados de movimientos y revueltas nacionalistas y preferían la dominación romana a las luchas intestinas. Pero la declaración de Juan no concierne principalmente a una situación política, sino que refleja un tema presente a lo largo de muchos siglos de abatimiento israelita. En Is 26,13 encontramos: “Oh Señor, Dios nuestro, otros señores nos han dominado fuera de ti; pero sólo reconocemos tu nombre”. Y en la bendición undécima de las *Shemoneh Esreh*: “Que reines sobre nosotros, sólo tú”. Un himno pascual judío algo posterior (*Nišmat kol hay*) declara: “Aparte de ti, ningún rey tenemos”. Realmente, en los escritos judíos no es claro que el reinado de Dios sobre el mundo excluya necesariamente la autoridad terrena de un César; pero, en la polémica joánica, la frase “No tenemos más rey que el César” está dirigida a indicar una negación de la realeza de Dios. La ironía joánica implica que tanto Pilato como los jefes de los sacerdotes han dicho la verdad. Entendido según 18,36-39, Jesús es verdaderamente “el rey de los judíos”; rechazándolo, los jefes de los sacerdotes han renunciado a su esperanza de que Dios les envíe el Mesías rey, conformándose con un monarca civil romano. En Mateo, el rechazo de Jesús, concretado en 27,24-25 con la asunción por todo el pueblo de la responsabilidad por su muerte, es la causa de que Dios quite el reino a ese mismo pueblo (21,43). El pensamiento joánico establece una conexión similar: por su decisión y por sus palabras, “los judíos” se han hecho vasallos de Roma; ya no son el pueblo especial de Dios. La Misná (*R.H.* 1,2) presenta la Pascua como uno de los momentos en que el mundo es juzgado. Se conociera o

<sup>50</sup> En vez de (o adicionalmente a) “ellos gritaron”, varios testimonios textuales de la tradición koiné tienen un verbo declarativo, y algunos autores consideran original esa descripción menos dramática.

<sup>51</sup> Es decir, “llévatelo”. También Lc 23,18 emplea este verbo

no tal tradición en tiempos de Juan, a mediodía, antes de la celebración de la Pascua, este evangelista describe a “los judíos” sentenciándose a sí mismos al forzar a Pilato a condenar a quien Dios envió al mundo. Si ellos han conseguido de Pilato que haga lo que querían, Pilato ha conseguido de ellos que asuman parte de la responsabilidad por el “mayor pecado” (19,11).

### Jesús entregado a (la flagelación y) la crucifixión (Mc 15,15; Mt 27,26; Lc 23,24-25; Jn 19,16a + 19,1)

Los cuatro evangelios expresan con una sola frase la decisión que pone fin al proceso romano y que se produce después del segundo grito en demanda de la crucifixión. Juan es el que tiene la frase más corta porque, a diferencia de los sinópticos, no menciona la puesta en libertad de Barrabás. El laconismo con que los evangelios describen la decisión de Pilato contribuye a que la veamos como la respuesta de un hombre sometido a gran presión psicológica.

En la breve descripción, sólo Marcos incluye una locución para explicar la decisión de Pilato. La razón de ello es que los otros tres evangelios han ofrecido episodios, ausentes de Marcos, que han dejado percibir la psicología de Pilato. (*Mateo*: su lavatorio de manos, con la descarga de su responsabilidad sobre el pueblo. *Lucas*: sus conclusiones después del interrogatorio de Jesús por Herodes. *Juan*: la escena en que Pilato está en el *bēma*.) La locución explicativa de Marcos es: “deseando satisfacer a la multitud”. En ella, el verbo principal es *boulesthai*, que indica un fuerte deseo (cf. Jn 18,39). La expresión griega *to hikanon poiēsai* (“hacer bastante”), aunque se encuentra en autores como Apiano y Polibio, es un latinismo equivalente a *satisfacere* (“satisfacer”; BAGD, 374). Marcos empleará otro latinismo, *phragelloun* (*flagellare*, “flagelar”), en este mismo versículo, lenguaje con el que probablemente se ha querido imitar el estilo latino, para mejor ambientar la decisión judicial del gobernador romano. Algunos estudiosos entienden que, como un solo preso podía ser liberado en virtud del privilegio pascual, Pilato tenía que condenar a Jesús, a quien había reconocido como culpable dos veces al llamarlo “el rey de los judíos” (15,9.12); pero Marcos insiste en que el motivo de la resolución de Pilato fue dar satisfacción a la multitud<sup>52</sup>, que había pedido la libertad de Barrabás y la crucifixión de Jesús. La estrecha relación entre las dos cláusulas de Mc 15,15 y la presencia de sendos latinismos militan contra la opinión de

<sup>52</sup> La responsabilidad del pueblo es significada en Mt 27,25; Lc 23,23; Jn 19,12.

Matera (*Kingship*, 20) y de otros que atribuyen el v. 15a a una fuente premarcana y el v. 15b a Marcos. Por otro lado, tampoco resulta convincente la idea de Dormeyer, compartida por Pesch (*Markus* II, 467), de que este último versículo podría proceder de un documento del proceso: es demasiado impreciso desde el punto de vista legal.

Aunque los tres sinópticos coinciden en presentar contrapuestas la liberación de Barrabás y la entrega de Jesús, Lc 23,25 acentúa el contraste repitiendo aquí la identidad completa de Barrabás: un individuo que “había sido arrojado en prisión por motín y homicidio” (información ofrecida ya en 23,19; cf. 3,14-18). Pero Lucas se ha limitado a explicitar aquí el contraste implícito en Marcos/Mateo: un criminal es puesto en libertad, mientras que un inocente es entregado a la ejecución. El estilo conciso en Mt 27,26 tiene un efecto sarcástico. El “entonces” inicial subraya el final, con los dos personajes presentados quiásticamente (“les soltó a Barrabás, pero a Jesús... lo entregó”).

Nunca se nos dice por qué delito específico contemplado en las leyes romanas entregó Pilato a Jesús para su crucifixión (lo creyera o no culpable). La mayor parte de los especialistas sospechan que Jesús pudo haber sido considerado transgresor de la *Lex Iulia de maiestate*. Ya me he referido a esta ley (p. 848), con la advertencia de que, en el mantenimiento del orden en una provincia como Judea, no parece probable que el prefecto consultase libros de leyes. De hecho, como señalé en §31, n. 94, *supra*, el procedimiento para juzgar por un serio delito a alguien que no era ciudadano romano en una provincia como Judea y en la época de Jesús debía de ser *extra ordinem* y, por tanto, no recogido en la legislación. Incluso mucho más tarde dirá Ulpiano (*DJ* 48.19.13): “Hoy día, el [juez] que entienda de un caso *extra ordinem* puede legalmente dictar la sentencia que le parezca, con tal que no vaya más allá de lo razonable en ninguno de ambos sentidos”. Si Pilato sufrió alguna amenaza de ser denunciado al emperador Tiberio si ponía en libertad a Jesús (así Juan), difícilmente habría sido recriminado por seguir la dirección opuesta aplicando con excesiva severidad la *lex de maiestate*, puesto que el mismo Tiberio lo hacía (Tácito, *Anales* 3.38; 4.6.2; Suetonio, *Tiberio*, 58).

Pasemos ahora a considerar tres cuestiones que requieren un examen detenido: la flagelación, la condena y el asunto de a quién fue entregado Jesús.

*La flagelación.* Sólo en Marcos/Mateo se menciona que Jesús fue flagelado al final de su proceso. Un tanto torpemente, Mc 15,15 sitúa la flagelación entre “[Pilato] entregó a Jesús” y “para que fuera crucificado”. Mateo lo expresa con más habilidad estilística escribiendo “pero a Jesús,

habiéndolo hecho flagelar”, antes de “(lo) entregó para que fuera crucificado”. En ambos casos, el evangelista parece entender que la flagelación era parte de la sentencia de crucifixión. Aunque no se ofrecen detalles al respecto, esa flagelación ha estimulado la piedad popular y la imaginación artística. Normalmente, tras desnudar al reo, se le ataba a un poste o pilar bajo, o se le tendía en el suelo. A veces la flagelación tenía lugar mientras el reo acarrea el palo horizontal de la cruz hacia el lugar de la crucifixión<sup>53</sup>. En esta clase de castigo se utilizaban varas cuando el reo era un hombre libre, palos si era soldado y azotes si pertenecía a cualquier otra categoría. Esos azotes solían estar formados por correas provistas de trozos de hueso o plomo erizados de puntas<sup>54</sup>. Sherwin-White (*Roman*, 27), basándose en *DJ* (cf. 40.19.7), distingue entre las modalidades romanas de azotamiento, en gradación ascendente: *fustigatio* (de *fusta*, “vara”), *flagellatio* (de *flagellum*, “azote”) y *verberatio* (de *verber*, “verga”). Tal información es probablemente de escasa utilidad para interpretar el NT. Aun cuando se distinguiera entre las tres modalidades en tiempos de Jesús, es muy dudoso que los evangelistas y sus lectores tuvieran ese conocimiento tan detallado. Walaskay (“Trial”, 90) hace ver que ni siquiera los autores romanos distinguían claramente entre *flagellatio* y *verberatio*.

Seguramente es posible establecer distinciones menos técnicas entre castigos de esta clase a partir del conocimiento de lo sucedido a determinados presos en el mundo romano. Podríamos distinguir, por ejemplo, entre los siguientes castigos a) el que se aplicaba por un delito menor (*crimen leve*) y que funcionaba como correctivo y advertencia; b) el que, bordeando la tortura, servía para extraer información o hacer confesar la comisión de un delito, y c) el que, formando parte del castigo de crucifixión, aumentaba el sufrimiento del reo y permitía a los verdugos controlar el momento de la llegada de la muerte (obviamente, cuanto más dura la flagelación, más breve la supervivencia). Se puede discutir si las muertes causadas de este modo eran castigos dictados (la flagelación como pena de muerte) o consecuencia indeliberada de la brutalidad (como en Filón, *In Flaccum* 10; §75). De estos castigos, el del tipo a) parece ser ilustrado por Lc 23,16, donde Pilato propone castigar (*paideuein*) a Jesús, probablemente azotándolo, y luego dejarlo marchar<sup>55</sup>. (El Jesús lucano nunca es azotado, pese a haberlo previsto él mismo en 18,33.) Más difícil de clasificar es el castigo

<sup>53</sup> Dionisio de Halicarnaso (*Antigüedades romanas* 7.69) describe cómo los que conducían a un esclavo hacia el lugar del castigo laceraban a latigazos su cuerpo desnudo.

<sup>54</sup> Para una detallada información sobre todo el procedimiento, véase Blinzler, “Trial”, 222-35 y (con ilustraciones) Leclercq, “Flagellation”.

<sup>55</sup> Para ejemplos de este tipo de castigo en Licia y Egipto, cf. pp. 933, 960, *supra*.

de Jesús en Jn 19,1; Pilato podría haber pretendido que Jesús quedara con un aspecto lamentable para que “los judíos” se dieran por satisfechos y aceptaran su puesta en libertad. El tipo b) está representado por la descripción que hace Josefo de Jesús hijo de Ananías, en su comparecencia ante el procurador Albino a comienzos de los años sesenta del siglo I (*Guerra* 6.5.3; §304): “Aunque estaba desollado hasta los huesos por los azotes [*mastix*], no pedía clemencia ni lloraba”. En Hch 22,24-25, un tribuno romano tiene a Pablo atado y se dispone a azotarlo (*mastizein*) como parte del interrogatorio, hasta que Pablo apela a su condición de ciudadano romano. El tipo c) está atestiguado en la referencia de Marcos/Mateo sobre la flagelación de Jesús por los soldados romanos, y en la noticia de *EvPe* 3,9 sobre el azotamiento (*mastizein*) de Jesús por los judíos. Hay otros ejemplos en Josefo: el procurador Floro en los años sesenta inflige un castigo de azotes (*mastix*) y manda luego crucificar a unas personas, provocando un comentario sobre su crueldad incluso hacia judíos del más alto rango<sup>56</sup>. La variedad de términos utilizados para lo que funcionalmente era un mismo tipo de castigo, indica que ese vocabulario no era empleado con precisión. Así vemos, por ejemplo, que aunque en Mc 10,34 y Mt 20,19 Jesús predice que va a ser azotado en el sentido de *verberatio* (i. e., *mastigoun*), luego lo es en el sentido de *flagellatio* (i. e., *phragelloun*).

Atendiendo a la historicidad, no hay que intentar una armonización (pese a Bruce, “Trial”) haciendo seguir un azotamiento a mitad del proceso (Juan) de una flagelación al final (Marcos/Mateo), si bien un doble castigo de este tipo explicaría por qué Jesús no tardó más en morir. Aunque Lucas omite todo azotamiento de Jesús (quizá por delicadeza, para no presentar a Jesús sufriendo esa violencia física), la tradición contenía una referencia a ese castigo, referencia que Marcos/Mateo y Juan utilizaron de modo diferente. En la ordenación intensamente teológica mediante la que Juan estructura en siete episodios el proceso romano (p. 894, *supra*), el episodio intermedio (4) está constituido por el azotamiento; pero su localización en Marcos/Mateo es más probable desde el punto de vista histórico, como indican los ejemplos del tipo c) citados en la nota 56. La secuencia de Jn 19,1-5 implica que el azotamiento sucedió dentro del pretorio, y la secuencia de Mc 15,15-16; Mt 27,26-27 permite suponer que la flagelación tuvo lugar fuera de él, quizá en presencia de Pilato, delante del *bēma* (Mt 27,19). Treinta y cinco años más tarde, este último lugar fue escenario de los azotamientos que precedieron a las crucifixiones ordenadas por el procurador Floro, según refiere Josefo (*Guerra* 2.14.9; §308).

<sup>56</sup> *Guerra* 2.14.9; §306, 308; también 5.11.1; §449; 7.6.4; §200, 202; Séneca, *De consolacione ad Marciam* 20.3; Livio, *Historia* 33.36.3. El revolucionario judío Simón bar Giora fue azotado (*aikizein*) mientras era llevado por el Foro de Roma a la ejecución.

*Condena de Jesús.* Para describir lo que Pilato hizo con Jesús, los cuatro evangelios utilizan *paradidonai* (“entregar”; p. 274, *supra*; Is 53,6.12), un término teológico, no jurídico. En los procesos romanos que acabasen en sentencia de crucifixión, probablemente se decía al acusado: *Ibis in crucem* (Petronio, *Satiricón*, 137) o *Abi in crucem*, en el sentido de “Irás a la cruz” o “¡A la cruz contigo!” Las descripciones latinas en discurso indirecto tienen a menudo el verbo *iussit* (“ordenó”) rigiendo el conducir (*duci*) al reo o el fijarlo (*adfigi*) a la cruz (Sherwin-White, *Roman*, 27). En griego, el verbo que suele regir la pena de muerte es *katakrinein*<sup>57</sup>, y aparece en labios de Jesús con su tercera predicción de la pasión: “Y [los jefes de los sacerdotes y los escribas] lo condenarán a muerte” (Mc 10,33; Mt 20,18). Pero, en el proceso ante Pilato, sólo Lucas (23,24) se expresa de manera similar: “Y Pilato sentenció [o decidió: *epikrinein*] que se cumpliera su demanda”. Schneider (*Lukas* II, 479) no da a *epikrinein* la fuerza de *krisis* (“sentencia”); pero, en 24,20, Lucas valorará la acción contra Jesús de este modo: “Los jefes de los sacerdotes y nuestras autoridades lo entregaron a una sentencia [*krima*] de muerte”. Según Fitzmyer (*Luke* II, 1492), *epikrinein* “podía tener el matiz técnico de emisión de sentencia oficial”. MM (240) señala que, en los papiros, este verbo aparece utilizado con referencia a un examen decisivo para el servicio militar, y que *epikrima* denota “edicto”. En 2 Mac 4,7 se usa *epikrinein* en relación con una sentencia de muerte dictada formalmente por el rey (en oposición a la puesta en libertad, como sucede en Lc 13,24-25). Así pues, Lucas pretende describir aquí un juicio formal, lo cual concuerda con la serie de cargos que añadió al comienzo del proceso. Ha rellenado la tradición tomada de Marcos para acercarla al modelo familiar del proceso romano<sup>58</sup>.

Muchos estudiosos consideran particularmente importante el hecho de que los otros tres evangelios no usen un verbo como *katakrinein* o *epikrinein* con referencia a una sentencia de Pilato. Algunos ven tal ausencia como un indicio de que los correspondientes evangelistas no juzgaban esto un verdadero proceso<sup>59</sup>, sino un procedimiento menor, como una *coercitio*, un ejercicio del poder para castigar. Se trata seguramente de una apreciación

<sup>57</sup> Josefo, *Ant.* 10.7.6; §124; Jn 8,10-11; Rom 8,3.

<sup>58</sup> Esto es contrario a la idea de Walaskay (“Trial”, 91) y Hendrickx (*Passion*, 88) de que Lucas no consideraba la comparecencia de Jesús ante Pilato como un proceso romano completo o regular (p. ej., Lucas no menciona una flagelación en la sentencia). Neyrey (*Passion*, 81) está en lo cierto: Lucas, “más que la fuente marcana, ofrece una escena procesal formal”.

<sup>59</sup> Millar (“Reflections”, 378): “Puesto que ningún evangelio presenta la decisión de Pilato como una sentencia formal, todo produce la clara sensación de que la noción de ‘proceso de Jesús’ es una concepción moderna”.

errónea de los relatos de Mateo y Juan, ya que ambos refieren que Pilato se sentó en el *bēma*, acción propia de un proceso oficial. Tampoco creo válida tal opinión en el caso de Marcos: ya he rechazado la tesis de que, habiendo dictado sentencia el sanedrín, Pilato se limita a cumplirla (véase Gnilká, *Markus* II, 303). Son narraciones populares, no relaciones legales, y su lenguaje teológico de “entregar” implica la emisión de una sentencia. La frase “para que fuera crucificado” equivale en el fondo al *Ibis in crucem* antes mencionado. Se puede citar toda una serie de noticias de procesos con sentencias condenatorias para las que se usa una variedad de verbos pero nunca el dotado del significado técnico. Por ejemplo, Josefo (*Guerra* 6.5.3; §305) narra en referencia a Jesús hijo de Ananías: “Albino lo declaró [*kataginōskein*] loco y lo soltó [*apolyein* como en los evangelios]”. El *Testimonium Flavianum* (*Ant.* 18.3.3; §64; p. 457, *supra*) dice que Pilato castigó/condenó (*epitiman*) a Jesús a la cruz. Tácito (*Anales* 15.44.4) refiere que Jesús fue ejecutado (“sufrió la pena capital”: *supplicio adfectus erat*) por Poncio Pilato<sup>60</sup>.

Como pienso que hay una sentencia de muerte implícita en Marcos/Mateo y Juan (y explícita en Lucas), discrepo de quienes, no encontrando sentencia, suponen que la falta de ella tiene la finalidad de exculpar a los romanos e inculpar a los judíos de la crucifixión de Jesús. Winter (*On the Trial*, 79) cree que los evangelistas encontraron difícil expresar claramente que los romanos habían pronunciado la sentencia de muerte<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Aparte la cuestión del vocabulario, el hecho de que tanto judíos como paganos supieran que Pilato había dictado sentencia contra Jesús hace muy improbable la tesis de que, como se colige por los evangelios, los predicadores cristianos evitaban decirlo.

<sup>61</sup> También “Marginal Notes”, 241-42. Añade pruebas procedentes de Justino (*Dialogue* 16.4; 133.6), quien acusa a los judíos de haber matado al Justo o Cristo, y de Melitón de Sardis (*Sobre la Pascua*, 74; 79; 92; 96). Ahora bien, Justino y Melitón exageran un aspecto de la referencia evangélica (la responsabilidad de los judíos), pero no niegan la implicación de los romanos. Justino (*Apología* 1.13; 2.6) dice en una frase casi credal que Jesús fue crucificado durante el gobierno de Poncio Pilato, y Melitón (*Sobre la Pascua* 92) refiere que Pilato estuvo implicado en el proceso. Aunque una rama de la tradición legendaria posterior lo presenta compasivo e incluso arrepentido (§31, B2), prácticamente nunca se niega que él condenó a Jesús. (El *Evangelio de Pedro*, donde es Herodes quien dicta la sentencia de muerte contra Jesús [1,2], fue olvidado por la corriente principal del cristianismo.) La placa de cobre encontrada hacia 1200 d. C. en Aquila (Amiturnum) aporta, según la información de Cheever (“Legal”, 507-8) un toque formal a la cuestión: “Sentencia dictada por Poncio Pilato para la muerte de Jesús de Nazaret en la cruz. El año 17 del imperio de Tiberio César, a 24 de marzo, en la ciudad santa de Jerusalén, siendo sacerdotes Anás y Caifás, santificadores del pueblo de Dios, yo, Poncio Pilato, gobernador del pretorio, condeno a Jesús de Nazaret a morir en la cruz entre dos ladrones”. Sigue una lista de los seis cargos en que se basa la sentencia (§32, n. 17, *supra*), los nombres de cuatro testigos, e instrucciones al centurión Quinto Cornelio para que conduzca al reo al lugar de ejecución por la puerta de Struenus de la ciudad.

En respuesta a esa tesis, yo diría que es claro que todos los evangelistas identificaban a los jefes de los sacerdotes y el pueblo que estaba con ellos como los que decididamente buscaban la muerte de Jesús. Pero no hay exculpación de los romanos. Todos los evangelios usan *paradidonai* en relación con Pilato, uniéndolo a la cadena de los que han quedado marcados por este verbo: Judas entregó a Jesús a las autoridades judías; éstas lo entregaron a Pilato, y ahora Pilato lo entrega para que sea crucificado. Tan evidente es la participación de Pilato que, para Mateo, su lavatorio de manos no lo libra de la responsabilidad en el derramamiento de sangre inocente más que a Judas su devolución de las monedas. Para Juan, los jefes de los sacerdotes y la nación tienen el mayor pecado, pero con la implicación de que el gobernador también lo tiene. Para Lucas y Juan, aunque Pilato ha dicho tres veces que Jesús es inocente, no puede considerarse libre de culpa una vez que entrega a Jesús a la crucifixión. Es más, en el conjunto de la visión Lucana, Pilato no sale beneficiado de su contraste con los nobles magistrados romanos de Hechos que se niegan a declarar culpables a los cristianos.

Dejando aparte interpretaciones exageradas de lo que los evangelios no dicen, debemos considerar el efecto de lo que sí dicen. La flagelación de Jesús referida por Marcos/Mateo bien pudo producir en los lectores del siglo I una impresión similar a la de Horacio (*Sátiras* 1.3.119), que habla de *horribile flagellum*. Leer que Jesús fue entregado para su crucifixión provocaría horror; Orígenes (*In Mat.* 27,22-26, §124; GCS 38.259 habla de “la muy ignominiosa [*turpissima*] muerte de cruz”. A esto añadirían los judíos la advertencia de Dt 21,23 de que la maldición de Dios cae sobre quien cuelga de un árbol, por lo cual Jesús iba a hacerse objeto de maldición (Gál 3,13). Lacónicamente, los evangelios nos dicen que Jesús ha sido enviado a una de las muertes más terribles conocidas en la antigüedad.

*Entrega de Jesús ¿a quién?* Los evangelios no se expresan con igual claridad respecto a manos de quién fue entregado Jesús:

Mt 15,15: entregó a Jesús para que fuera crucificado

Mt 27,26: (lo) entregó para que fuera crucificado

Lc 23,25: entregó a Jesús a su voluntad

Jn 19,16a: se lo entregó para que fuera crucificado

Marcos y Mateo no dejan a los lectores en expectación impaciente en lo relativo a qué manos, porque en el versículo siguiente mencionan a los receptores: los soldados (Mateo: “del gobernador”) que llevan a Jesús dentro del pretorio. Así pues, claramente es entregado Jesús a los soldados romanos que lo crucificarán. El problema se complica en Lucas y Juan, donde no hay flagelación/escarnio por los soldados romanos entre la entrega y la crucifixión.



En Jn 19,16a, el último antecedente de aquellos a los que “se lo entregó” serían los jefes de los sacerdotes, mencionados al final de 19,15. Esto constituye un ejemplo de estilo narrativo descuidado, porque, pasando al subsiguiente relato de la crucifixión (el tema de 19,16a), leemos en 19,23: “Así que los soldados, cuando crucificaron a Jesús...” Los cristianos joánicos sabían perfectamente que habían sido soldados romanos los autores de la crucifixión material, por lo cual no era problema entender a qué personas aludía ese dativo pronominal. No hay que seguir criterios rígidos en la atribución de antecedentes gramaticales, como si el evangelista hubiera escrito para personas que lo ignorasen todo acerca de la pasión. El conjunto del RP joánico no deja dudas sobre la participación de soldados romanos (además de 19,23, cf. 19,31-34). Aquí, la situación es muy otra que en el *Evangelio de Pedro*, donde el rey judío Herodes da la orden de que se lleven a Jesús (1,2), y el pueblo o los judíos lo escarnecen, flagelan y crucifican, sin que aparezcan soldados romanos hasta que Pilato les ordena vigilar el sepulcro (8,31).

Más complicado es Lc 23,24-25. En el v. 24 Pilato sentencia que “se cumpla su demanda [*aitia*; véase *aitein* en el v. 23]” y en el v. 25 entrega a Jesús “a su voluntad”. (Compárese con 22,42: “No se haga mi voluntad, sino la tuya”; aquí es una voluntad de terceros.) El posesivo “su [de ellos]” de los vv. 24 y 25 tiene como último antecedente explícito “los jefes de los sacerdotes, los magistrados y el pueblo” de Lc 23,13. Por eso, lo que ha hecho Lucas en los vv. 24 y 25 es aclarar la responsabilidad judía, más o menos como Marcos en 15,15 con “deseando satisfacer a la multitud”.

Pero Lucas parece ir más allá de Marcos, porque en el v. 26 se atribuye a ese mismo sujeto tripartito la conducción de Jesús a la crucifixión<sup>62</sup>, y no hay mención de soldados romanos hasta diez versículos más adelante. ¿Quiere Lucas dar a entender a sus lectores que “los jefes de los sacerdotes, los magistrados y el pueblo” crucificaron físicamente a Jesús? En todos los evangelios, los judíos participan en la muerte de Jesús e incluso son los principales responsables de ella. Pero si Lucas les atribuye realmente la crucifixión de Jesús en el sentido en clavarlo en la cruz, estaría más cerca del *Evangelio de Pedro* que de los otros canónicos. Quienes postulan esa atribución apuntan a pasajes como Hch 2,36 y 3,12-15, donde “la casa de Israel” u “hombres de Israel” son aludidos (“vosotros”) como los que crucificaron a Jesús o dieron muerte al autor de la vida; también recurren a Hch 10,39, donde los judíos y los jerosolimitanos son quienes mataron

<sup>62</sup> Fitzmyer (*Luke II*, 1496) afirma contra la opinión de Caird, Marshall y Schmid que el sujeto plural está formado también en este caso por las autoridades judías y el pueblo.

a Jesús colgándolo de un árbol. Yo mismo he citado tales textos para demostrar que si bien Lucas no menciona una sentencia de muerte en el proceso ante el sanedrín, eso no significa que niegue la responsabilidad judía en la muerte de Jesús. Pero aquí se trata de dilucidar algo más preciso: si fueron judíos o romanos quienes llevaron a cabo la crucifixión. Los textos de Hechos atribuyen responsabilidad a los judíos, pero no intervención física. Más problemático es Lc 24,20: “Los jefes de los sacerdotes y nuestras autoridades lo entregaron a una sentencia [*krima*] de muerte y lo crucificaron”. Aunque a juicio de algunos especialistas esto significa que los mismos sacerdotes llevaron a cabo la crucifixión, debemos prestar atención a las cláusulas sucesivas “lo entregaron a una sentencia [*krima*]... y lo crucificaron”. A la vista de 23,1, donde toda la multitud de ellos llevó a Jesús ante Pilato, y de 23,24, donde Pilato sentenció (*epikrinein*), parece natural entender 24,20 en el sentido: “lo entregaron a la sentencia de Pilato, lo cual condujo a su crucifixión”. Lc 18,31-33 tiene una secuencia similar, en la que se habla de entregar y matar al Hijo del hombre, y no hay allí duda de que es entregado a los gentiles ni de que son ellos quienes lo matan.”

Considerando el conjunto del relato lucano, creo más probable que al escribir Lucas en 23,25 que Pilato “entregó a Jesús a su voluntad”, y en 23,26 que “se lo llevaron”, él —como luego sus lectores— entendiese que Pilato accedió a los deseos de los judíos respecto a Jesús y que soldados romanos —mencionados abruptamente y por primera vez en 23,36-38— se lo llevaron para crucificarlo. Las razones en que me baso son las siguientes:

1) Esta cuestión gira en torno al antecedente de un pronombre. Los antecedentes son un problema de composición, como sabe toda persona con experiencia en corrección de originales, y el problema se agrava cuando el contexto es oral. En §2 subrayé que los evangelios surgieron de una transmisión oral de material relativo a Jesús, que la oralidad continuó siendo un factor vivo incluso en la escritura de los evangelios y que en los primeros tiempos los evangelios eran más escuchados que leídos. Para los estudiosos modernos es fácil retroceder trece versículos y encontrar en “los jefes de los sacerdotes, los magistrados y el pueblo” de Lc 23,13 el antecedente del “ellos” elíptico de 23,26; pero ninguna persona sentada en una iglesia escuchando el RP establecería tal conexión. Entendería ese “ellos” a la luz de lo que ya sabido sobre la crucifixión y pensaría que unos soldados romanos se llevaron a Jesús para darle muerte. El antecedente situado trece versículos antes no intervendría en la interpretación de lo escuchado. En cuanto a los oyentes del siglo I, el panorama descrito por Lucas de los romanos gobernando Judea, Pilato dictando sentencia y la crucifixión como tipo de castigo romano, más la subsiguiente referencia a soldados en torno a la cruz y claramente involucrados en la crucifixión, habrían hecho que ese público pensara que habían sido romanos, no judíos, los autores



materiales de ella. Por otro lado, como ya quedó señalado, no hay razón para pensar que los lectores u oyentes de Lucas no tuviesen un anterior conocimiento de la crucifixión. En consecuencia, el hecho de que los otros evangelios presenten soldados como agentes en la ejecución de Jesús crea la posibilidad de que los lectores/oyentes del RP lucano hubiesen sido influidos por una visión de la escena de la crucifixión compartida en general por los cristianos<sup>63</sup>.

2) No debemos dar por supuesto que, mientras que la oralidad pudo haber influido en el público, no sucedió lo mismo Lucas, quien, muy consciente de lo que escribía, nunca perdió de vista su antecedente. Pero hasta los buenos escritores pueden tener descuidos, y ya hemos visto el cometido por Juan en 19,16a, donde la forma de dativo “se” requiere como antecedente gramatical “los jefes de los sacerdotes” del versículo anterior, cuando la secuencia muestra que la conexión pensada es con los soldados romanos. No creo que Lucas el escritor se librase de la influencia de la oralidad, y ella pudo ser la razón por la que no percibió cuál era la expresión nominal a que hacía referencia el “ellos” elíptico de 23,26. En su seguimiento de Marcos, Lucas ha omitido aquí la flagelación de Jesús de Mc 15,15 y toda la escena de escarnio de Mc 15,16-20a. También Mc 15,20b, de donde retoma Lucas el relato, hay un “ellos” elíptico: (“[ellos] se lo llevan para crucificarlo”; pero Marcos no crea duda porque presenta soldados romanos en los versículos precedentes, que Lucas ha omitido. En otras palabras, Lucas podría no haberse dado cuenta de que, al omitir el pasaje marcano, el “ellos” con que él retoma la narración de Marcos ha perdido el antecedente marcano y ahora tiene gramaticalmente un antecedente lucano situado trece versículos atrás en el relato. Que Lucas podía incurrir en tales descuidos está documentado por dos ejemplos. Primero: Lucas (18,31-33) copió de Mc 10,33-34 la tercera predicción de la pasión, según la cual Jesús sería entregado a los gentiles, escupido y azotado. Pero, como acabo de indicar, el tercer evangelista, al reescribir el final del proceso romano, eliminó la escena en que se azota y escupe a Jesús, con lo cual, inadvertidamente, dejó incumplida la predicción! Segundo: otro ejemplo de descuido deriva de la modificación por Lucas de la secuencia marcano. El orden de Marcos –proceso en el sanedrín, escarnio de Jesús y negaciones de Pedro– pasa a ser en Lucas el inverso: negaciones de Pedro, escarnio de

<sup>63</sup> No sé cómo afectaría esto al entendimiento de escritos posteriores sobre la cuestión; por ejemplo, la noticia de Tertuliano (*Apología* 21.18; CC 1.26) de que los judíos arrancaron de Pilato una sentencia que “les entregaba” a Jesús para que fuera crucificado. Pero sospecho que, dado ese conocimiento general de los cristianos, los lectores de Tertuliano entenderían que Pilato accedió a la petición de los judíos, no que ellos clavaron a Jesús en la cruz.

Jesús y proceso en el sanedrín. Ahora bien, en este nuevo orden lucano, la unión entre las negaciones de Pedro y el escarnio de Jesús se produce en 22,61-63 del siguiente modo: Pedro recuerda la palabra del Señor sobre el canto del gallo y llora amargamente, y los hombres que lo retienen se burlan de él y lo golpean. Lucas, por supuesto, ha intentado referir que Jesús fue objeto de burlas y golpes; pero no se ha dado cuenta de que, con la trasposición del material, el antecedente gramatical es ahora Pedro. Entiendo, pues, que Lucas ha sido influido por su fuente marcano y que en su escrito da por supuesta una información de esa fuente que él no llega a transmitir.

3) Si por un lado Lucas hace declaraciones generales que responsabilizan a los judíos de la muerte de Jesús, por otro da muestras de esperar que el público sepa que fueron los gentiles (romanos) quienes lo crucificaron. No sólo especifica en Hch 4,25-28 que Pilato y los gentiles actuaron contra el Señor y su ungido (Cristo), sino que en Lc 18,31-33 presenta a Jesús prediciendo que el Hijo del hombre será entregado a los gentiles y que ellos lo matarán. A la vista de todo esto creo que Lucas se habría sorprendido enormemente de ver afirmar a ciertos comentaristas que su descuido “se lo llevaron” fue escrito dando a entender que fueron los judíos –los sacerdotes, los magistrados y el pueblo– quienes clavaron a Jesús en la cruz<sup>64</sup>. Para Lucas, los autores de la crucifixión eran los mismos que para los otros evangelistas.

#### ANÁLISIS

Cuando llegamos al final del proceso romano y recapitulamos un estudio que se ha extendido a lo largo de cuatro secciones (§32-35, más §29 sobre Judas y con §31 dedicada al contexto) parecen bastante claros los elementos básicos procedentes de la tradición preevangélica. Jesús fue “entregado” al prefecto romano por las autoridades judías del sanedrín, principalmente por los jefes de los sacerdotes. La acusación a causa de la cual él fue interrogado y luego condenado y crucificado estaba relacionada con la pretensión de ser “el rey de los judíos”, título al parecer con origen en el período comprendido entre los siglos II y I a. C., en que reyes judíos go-

<sup>64</sup> Aun reconociendo como débil la posición de quienes se atienen estrictamente al antecedente gramatical, algunos intérpretes creen que Lucas quiso ser ambiguo para dar la idea de una estrecha cooperación de los judíos con los romanos en la crucifixión y preparar así el camino para las declaraciones de Hechos según las cuales los hombres de Israel crucificaron a Jesús. Esta idea depende de la interpretación del antijudaísmo de Hechos (cf. p. 477, *supra*).

beraron Judea. Según la tradición, sin molestarse en negar ese cargo contra él, Jesús mantuvo silencio excepto para pronunciar un vago “Tú lo dices”. El prefecto se dio cuenta de que éste no era el motivo real del antagonismo hacia Jesús por parte de las autoridades judías; pero, ante una presión bien organizada, cedió a la voluntad de esas autoridades para evitar problemas de orden público por una cuestión en la que tenía escaso interés. Ya antes de que los evangelistas añadieran sus propios toques, la presión ejercida sobre Pilato había sido dramatizada de un modo fijo con repetidos gritos de la multitud —formada también o instigada por los jefes de los sacerdotes— en demanda de la crucifixión. (La verosimilitud de esta dramatización se puede comprobar por las acciones multitudinarias de protesta en varios incidentes ocurridos durante el gobierno de Pilato y narrados por Josefo; cf. §31, B3, *supra.*) Pilato, por su parte, fue descrito expresando su percepción de que el cargo contra Jesús era espurio. En una forma de la tradición llegada a Lucas y Juan, la inconformidad de Pilato con la acusación fue presentada de forma convencional en tres declaraciones de inocencia. (Con ello no se buscaba exculpar a Pilato, sino indicar la patente falsedad de la acusación de que Jesús tenía pretensiones de realeza amenazadoras para el poder establecido.) También había entrado en la tradición preevangélica del proceso el recuerdo de un personaje llamado Barrabás. Históricamente podría haber sido alguien que obtuvo la libertad durante una fiesta gracias al apoyo de la multitud; pero, ya en la etapa preevangélica, Barrabás fue situado en contraste con Jesús (liberación del culpable y condena del inocente), y la acción explicada como la costumbre de soltar un preso durante la fiesta.

Otras modificaciones en los relatos del proceso fueron introducidas por los respectivos evangelistas al ampliar algunos motivos ya presentes en la tradición (llegada a Mateo y Lucas a través de Marcos). La reflexión popular sobre la auténtica responsabilidad en la muerte de Jesús fue expresada mediante la imagen de la sangre inocente vertida “sobre” alguien; una responsabilidad que, desde el punto de vista cristiano, alcanzaba a todos: a Judas, a las autoridades judías, a Pilato y al pueblo. Mateo utilizó esa reflexión popular (que probablemente ya se había plasmado en lances novelescos) y la entretendió con el relato marcano básico al narrar el suicidio de Judas, el oprobio unido a las treinta monedas de plata, el sueño de la mujer de Pilato y el expresivo gesto del lavatorio de manos como exoneración de culpa.

Lucas añadió al proceso una dramatización tomada de tradiciones sobre oposición herodiana a Jesús, oposición que aparece en el NT de diversas formas. En la adición lucana, Herodes, un enemigo de Jesús, lo encuentra no-culpable y se convierte así en un nuevo testigo de la falacia de la acusación política, al igual que un rey herodiano y un prefecto romano

declararán la no-culpabilidad de Pablo en su proceso de Jerusalén (Hch 26,31-32). En esta línea de paralelos con los procesos romanos de Pablo, Lucas proporcionó al de Jesús una apariencia más formal enumerando al comienzo los cargos contra él (que reflejan temas correspondientes al ministerio) y ofreciendo al final una sentencia condenatoria (*epikrínem*) reconocible.

Juan utilizó una tradición similar a la de Marcos, pero más abundante en datos de lugar y tiempo que podrían ser históricos; por ejemplo, el pretorio como escenario del proceso, el Litóstroto, el día previo a la comida pascual. Más radical que cualquiera de los sinópticos en la reelaboración del material recibido, Juan construyó con él un drama en siete episodios, impresionante en su análisis teológico de la acción que se estaba desarrollando. Pilato, con su ir y venir entre “los judíos”, situados fuera del pretorio, y Jesús, custodiado dentro, es sometido a su vez a juicio ante la personificación de la verdad divina. Adoptando una postura mediadora entre la verdad y los contrarios a ella, entra en diálogos que permiten a Juan extraer de Jesús y sus adversarios explicaciones sobre lo que se encuentra bajo la superficie, locuacidad que contrasta con el simple “Tú lo dices” o el “Crucifícalo, crucifícalo” de la tradición. Entre los temas que toca Jesús en su diálogo con Pilato dentro del pretorio están la no-pertenencia de su reino a este mundo; su propio papel como verdad venida al mundo; la procedencia de “arriba” de la autoridad, y la culpa de quienes lo han entregado. Entre los temas extraídos de “los judíos” en su diálogo con Pilato fuera del pretorio encontramos la incapacidad de ellos para dar muerte a Jesús del modo que él predijo (elevación en la cruz); que la verdadera cuestión no era que Jesús hubiera pretendido ser “el rey de los judíos”, sino que se hubiera hecho Hijo de Dios, y la paradoja de que, al rechazar a Jesús, aquellos para quienes Dios era soberano decían no tener otro rey que el César. Los diálogos añadidos de Juan, como las acciones añadidas de Mateo, reflejan las controversias del siglo I entre cristianos y dirigentes religiosos judíos, vistas probablemente por ambas partes como una continuación de la oposición entre Jesús y las autoridades judías (especialmente los jefes de los sacerdotes) que se había producido en Jerusalén bastantes decenios antes y que condujo a la muerte de Jesús a manos de los romanos.

(La bibliografía para este episodio se encuentra en §30, con una bibliografía especial para Mt 27,24-25 [“Su sangre”] en parte 6ª.)

**Escarnio y maltrato de Jesús  
por parte de los romanos  
(Mc 15,16-20a; Mt 27,27-31a; Jn 19,2-3)**

## TRADUCCIÓN

MARCOS 15,16-20a: <sup>16</sup>Pero los soldados se lo llevaron adentro del palacio, que es el pretorio, y convocaron a toda la cohorte. <sup>17</sup>Y ponen púrpura sobre él; y habiendo trenzado una corona espinosa, se la ponen. <sup>18</sup>Y empezaron a saludarlo: “Salve, rey de los judíos”. <sup>19</sup>Y le golpeaban la cabeza con una caña y le escupían; y, doblando la rodilla, le hacían reverencia. <sup>20a</sup>Cuando se hubieron burlado de él, lo despojaron de la púrpura y lo vistieron con sus propias ropas.

MATEO 27,27-31a: <sup>27</sup>Entonces los soldados del gobernador, tomando a Jesús [y llevándolo] adentro del pretorio, reunieron toda la cohorte contra él. <sup>28</sup>Y habiéndolo desnudado, lo envolvieron en una capa escarlata; <sup>29</sup>y habiendo trenzado una corona de espinas, se la pusieron en la cabeza y una caña en la mano derecha. Y arrodillándose ante él, se burlaron, diciendo: “Salve, rey de los judíos”. <sup>30</sup>Y habiéndole escupido, tomaron la caña y le golpeaban la cabeza. <sup>31a</sup>Y cuando se hubieron burlado de él, lo despojaron de la capa y lo vistieron con sus propias ropas.

JUAN 19,2-3: <sup>2</sup>Y los soldados, habiendo trenzado una corona de espinas, se la pusieron en la cabeza, y lo vistieron con un manto púrpura. <sup>3</sup>Y se acercaban a él y le decían: “Salve, el rey de los judíos”. Y le daban bofetadas.

LUCAS 23,11 [durante el proceso romano]: <sup>11</sup>Pero habiéndolo tratado con desprecio y habiendo hecho burla de él, Herodes con sus soldados, habiéndolo vestido con un ropaje espléndido, lo envió de vuelta a Pilato.

23,36-37 [estando Jesús en la cruz]: <sup>36</sup>Además, también se burlaban los soldados, acercándose, ofreciéndole vino agrio <sup>37</sup>y diciendo: “Si tú eres el rey de los judíos, sálvate a ti mismo”. (El códice Bezae, AS, añade: “habiéndole puesto también una corona espinosa”.)

*EvPE* 3,7-9: <sup>7</sup>Y ellos [el pueblo] lo vistieron con púrpura y lo sentaron en un tribunal, diciendo: “Juzga con justicia, rey de Israel”. <sup>8</sup>Y uno de ellos, habiendo traído una corona espinosa, la puso en la cabeza del Señor. <sup>9</sup>Y otros que estaban allí le escupían en el rostro, y otros le pegaban en las mejillas. Otros lo hostigaban con una caña, y algunos lo azotaban diciendo: “Con estos honores honremos al Hijo de Dios”.

#### COMENTARIO

Al comienzo de la sección §26, “Maltrato y escarnio de Jesús por parte de los judíos”, señalé los claros paralelos existentes entre esa escena y la presente, especialmente Marcos/Mateo, donde ambas escenas siguen de inmediato a la condena de Jesús (por el sanedrín judío y por el prefecto romano, respectivamente) y donde, en cada una, las palabras con que se hace burla de Jesús (“profetiza”, “rey de los judíos”) están relacionadas con un tema del proceso precedente. Juan tiene también dos escenas de este tipo, aunque sin un paralelismo tan estrecho: en medio del interrogatorio por el sumo sacerdote (18,22-23), uno de los guardias maltrata a Jesús (pero no hace burla de él); en medio del proceso romano, Jesús es maltratado y escarnecido. El tratamiento de los dos temas en Lucas es el más complicado: inmediatamente después de las negaciones de Pedro, pero antes de la sesión del sanedrín, Jesús fue escarnecido y maltratado por los hombres que lo retenían; ni durante el proceso romano ni inmediatamente después de él hay episodio alguno de burla por romanos. Sin embargo, en mitad de ese proceso (similarmente a como sucede en Juan), Jesús es escarnecido, en este caso por Herodes y sus soldados; y, cuando ya esté en la cruz, serán soldados romanos los que se mofen de él como “rey de los judíos” (cf. n. 6, *infra*). El *Evangelio de Pedro* parece haber mezclado resonancias canónicas de los escarnios de Jesús por judíos y romanos: la burla tiene como agente al pueblo judío; ocurre después de un proceso en que intervienen Herodes y Pilato; sus contenidos son muy similares a las burlas de los evangelios canónicos, y el sentar a Jesús en el tribunal y pedirle que juzgue con justicia parece reflejar una tradición próxima a Mt 27,19 y Jn 19,13.

Tras esta visión general procedamos al comentario de la escena versículo por versículo.

## Los soldados y el pretorio (Mc 15,16; Mt 27,27)

Tanto “pero” en Marcos como “entonces” en Mateo tienen la función de conectar el versículo inicial de esta escena con lo precedente: Jesús acaba de ser entregado para su crucifixión sin que sepamos a quién, y este versículo nos aclara que ha sido a los soldados (romanos). Por medio de la subordinación, Mateo introduce una mejora estilística en el versículo rompiendo la cadena de formas verbales personales; además especifica que los soldados son “del gobernador” y que tras la forma pronominal “lo” de Marcos está Jesús. En el RP de Marcos/Mateo, ésta es la primera mención de soldados (*stratiōtēs*)<sup>1</sup>. Éste es también el primero de los seis casos de *stratiōtēs* de Juan (todos en el cap. 19); como en Marcos, son soldados bajo mando romano. Lucas empleará *stratiōtēs* en el RP por primera vez durante el escarnio con Jesús ya en la cruz (23,36). Antes, Lucas habló de *stratēgoi* (22,4.22) para referirse a los capitanes del templo asociados con los jefes de los sacerdotes en el arresto de Jesús, al igual que Juan en el mismo contexto habló de *hyperētēs* o guardias (18,3.12.18.22), es decir, subordinados de los jefes de los sacerdotes y fariseos, que parecían desempeñar algún tipo de función policial<sup>2</sup>. Un tercer grupo de gentes de armas aparece en 23,11: son los *strateuma* (“soldados, tropas”) de Herodes.

En Marcos/Mateo, los soldados convocan a “toda la cohorte” (*speira*). Antes, en Juan (18,3.12), una cohorte con un centurión (*chiliarchos*) fue al huerto para arrestar a Jesús. Aunque “toda la cohorte”<sup>3</sup> de Marcos podría ser simplemente una generalización de culpa como “todo el sanedrín” de Mc 14,55 y 15,1, la presencia en el pretorio de Jerusalén de una de las cinco cohortes a disposición de Pilato es más fácil de imaginar que su presencia en el huerto al otro lado del Cedrón. Por otro lado, éste es el único empleo de “convocar” (*synkalein*) en Marcos. El mismo verbo es utilizado en Lc 23,13 para la convocación por Pilato de los antagonistas judíos de Jesús (cf. también Hch 5,21; 10,24; 28,17).

Jesús ha sido llevado<sup>4</sup> ahora en Marcos al interior del pretorio (ésta es la primera vez que se menciona ese lugar en los sinópticos). En Juan, todo

<sup>1</sup> De los dos evangelios, sólo en Mateo se encuentra una referencia anterior a soldados: los que el centurión tenía a su mando (8,9).

<sup>2</sup> Presumiblemente, los *hyperētēs* estarían ahora con “los judíos” fuera del pretorio; cf. Jn 19,6.

<sup>3</sup> Cf. pp. 318, 829, *supra*, para la composición numérica (600 a 1.000 hombres) y étnica de la *speira* romana en Judea.

<sup>4</sup> “Se lo llevaron”; véase 14,53-54; 15,1; 15,20b para verbos de movimiento indicadores de cambio de escena en el RP marcano. Intentando armonizar la localización exterior de Juan con la interior (“adentro”) de Marcos, Kreyenbühl (“Ort”, 16) imagina la existencia de salas exteriores e interiores en el pretorio.

el proceso romano se ha desarrollado alternativamente dentro del pretorio o fuera, delante de él; en particular, los soldados se han burlado de Jesús *dentro*, como se puede ver por 19,4-5. En *EvPe*, el pueblo judío ha escarnecido y azotado a Jesús en un lugar público, donde luego arrastra a Jesús y lo sienta en un tribunal. En Lucas, Herodes y sus soldados se burlan de Jesús presumiblemente en una edificación o parte de Jerusalén distinta de aquella en la que está Pilato, porque Jesús es enviado de uno al otro (Lc 23,7.11). Todos los evangelistas han utilizado *aulē* para patio/palacio del sumo sacerdote (p. 709, *supra*), pero sólo Marcos llama así al lugar relacionado con los romanos, teniendo el cuidado de explicar el término mediante su equivalente grecolatino (cf. la equivalencia similar de Mc 12,42). Probablemente, Marcos y Mateo imaginaban que la escena se desarrolló en el patio interior del palacio<sup>5</sup>, un lugar lo suficientemente espacioso para permitir la presencia de toda una cohorte. Mateo especifica algo sólo implícito en Marcos: que la reunión es hostil a Jesús.

### El vestido real y la corona de espinas (Mc 15,17; Mt 27,28-29a; Jn 19,2)

Lucas no menciona estos dramáticos elementos del escarnio por los romanos<sup>6</sup>. Mateo mejora el griego de Marcos, eliminando presentes históricos. Por otro lado, a los símbolos burlescos de la realeza añade imaginativamente un cetro de caña, que además tiene la función de señalar el origen de la caña con que será golpeado Jesús (Mc 19,19; Mt 27,30)<sup>7</sup>. En su descripción, Juan se aproxima mucho a Marcos y Mateo (a Marcos en cuanto a la prenda, a Mateo en cuanto a la corona), bien por dependencia joánica de los sinópticos, bien porque el vocabulario de esta escena estuviera considerablemente fijo ya en la tradición cristiana. *EvPe* se aproxima a

<sup>5</sup> El uso de *aulē* en este caso podría contribuir a confirmar que, para la tradición, el pretorio se hallaba en el palacio herodiano y no en la fortaleza Antonia, puesto que Josefo designa como *aulē* el primero de ambos lugares pero sólo como *phourion* o *pyrgos* el segundo (cf. p. 836, *supra*).

<sup>6</sup> Es claro que los copistas entendían como un grave fallo esta laguna de Lucas, porque en el código Bezae y en la AS se introdujo la cláusula “habiéndole puesto también una corona de espinas” al final de 23,37, después de la primera mención lucana de soldados en 23,36, con el resultado de que tiene lugar una coronación burlesca estando Jesús en la cruz (!).

<sup>7</sup> Dado el contraste con Marcos, los escribas produjeron numerosas lecturas variantes de Mateo, p. ej., agregando “de sus vestidos” a “desnudado”, o cambiando “desnudado” por “vestido”, o añadiendo “vestido de púrpura y” antes de “una capa escarlata”. Véase J. M. Bover, “Un caso típico de crítica textual, Mt 27,28”, *SBE* 15 (1954) 221-26.

Marcos/Mateo (incluyendo elementos joánicos en toda la escena), y su referencia a “la cabeza del Señor” añade agravio. En Mateo/Marcos este escarnio, seguido de una flagelación, no ha sido ordenado por Pilato y parece ser una mofa espontánea de los soldados. En Juan, el azotamiento y la burla ocurren en mitad del proceso y han sido dispuestos por Pilato como una estratagema destinada a obtener la compasión de “los judíos” para un Jesús lastimoso en su aspecto como resultado de ese maltrato.

En cuanto a la prenda de la burla, Marcos y *EvPe* hablan simplemente de *porhyra*, que Juan amplía a *himation porphyroun*, “manto púrpura”. Delbrueck (“Antiquarisches”, 124-28) informa de que *porphyra* era un nombre técnico de la clámide (*chlamys*) o capa de estilo macedonio, de corte circular, que se sujetaba con una fíbula o broche en el hombro derecho. Pero, centrándonos en el color, el tinte púrpura de Tiro, obtenido del molusco del mismo nombre y de otros similares, era costoso, y las prendas teñidas con él, estaban fuera del alcance de los soldados corrientes (Blinzler, *Process*, 326); de ahí que la púrpura sugiriese atavío real o incluso imperial. El rey seléucida Alejandro Balas confirió al jefe macabeo Jonatán el sumo sacerdocio y la realeza, lo que llevó aparejado el regalo de un manto púrpura y una corona de oro (1 Mac 10,20; también 10,57-62; 11,58). Josefo (*Ant.* 11.6.10; §256) habla de altos funcionarios de la corte persa que visten de púrpura. En las magníficas exequias del rey Herodes el Grande, su cuerpo estaba envuelto en púrpura (*Ant.* 17.8.3; §197). A veces, con el adjetivo “púrpura” va acompañado de “escarlata”, como sucede p. ej., en la descripción de la prostituta de Ap 17,4; 18,6, y en la referencia de Apiano, *Guerra civil* 2.21; §150, a la capa militar de Julio César. Mateo escribe “*chlamys* escarlata”, probablemente pensando en la capa militar ordinaria, pero también podría hacer referencia al paludamento, rico manto escarlata que llevaban ciertos magistrados romanos como el lictor (fuera de Roma) e incluso el emperador<sup>8</sup>. Esto podría significar que Mateo daba por seguro que sus lectores iban a captar la burla —tan clara en Marcos— sobre la realeza de Jesús; más posible todavía es que pensara que la prenda del escarnio fuera una capa suministrada por un soldado. Lucas, por su parte, en la escena de Herodes habla de un ropaje espléndido (en el sentido de resplandeciente, quizá blanco; p. 915, *supra*); pero es primordialmente un signo de inocencia, que no indica burla.

<sup>8</sup> En general, la *chlamys* (“clámide”) de Mateo era una capa corta, usada por viajeros y soldados, mientras que el *himation* de Juan era un manto de uso más general. Escarlata o púrpura, el adjetivo no parece establecer aquí una diferencia significativa. El hebreo *argāmān* abarca una gama del púrpura rojizo oscuro, a diferencia de *rēkēlet*, que designa la gama del violeta o del púrpura azulado.

En cuanto a la corona, puesto que los evangelistas aluden a sus espinas (Marcos, Jn 19,5 y *EvPe* utilizan el adjetivo *akanthinos*, “espinoso”, mientras que Mateo y Jn 19,2 emplean el pl. de *akantha*, “planta de espinas”), en el pensamiento cristiano se convirtió en una imagen de dolor y sufrimiento<sup>9</sup>. Pero los evangelios no destacan lo que pueda haber de tortura en la colocación de esa corona: es simplemente un elemento paródico de la realeza, como el manto o el cetro de caña. Inevitablemente, los estudiosos se han preguntado qué planta espinosa imaginaban los evangelistas. Delbrueck (“Antiquarisches”, 135) apunta que, en la antigüedad, las “coronas” eran diademas o guirnaldas, no los cercos metálicos usados por los reyes medievales. En parte, las respuestas a tal cuestión han estado determinadas por la idea previa de si lo predominante en este episodio es la tortura o la burla, por la comprobación práctica de que difícilmente pueden trenzarse las ramas de espino (aunque es factible un ligero entrecruzamiento), e incluso por un análisis de las espinas aparecidas en la Edad Media como reliquias de Cristo.

A este respecto voy a mencionar algunas teorías. 1) Influidos por las reliquias, Linneo, el famoso botánico del siglo XVIII, un tanto arbitrariamente se decantó por la *Ziziphus spina Christi L.*, una planta con largas espinas y hojas ovaladas de color verde oscuro. Sin embargo, F. Lundgreen (*NKZ* 27 [1916] 840-41) objeta que, dada su necesidad de un clima cálido, esta planta podría haberse desarrollado en el valle del Jordán, pero no en la zona montañosa de Jerusalén. 2) Ha-Reubéni piensa en un espino muy común en Palestina, *Poterium spinosum L.*, llamado *sîrâ* en el TM de Is 34,13 y otros pasajes veterotestamentarios. Tiene pequeñas espinas, y con él se podría haber formado una maraña que, encajada en una cabeza, recordara de algún modo un gorro o casco. Esto concuerda con el fresco de las catacumbas de Pretextato (ca. 200), en el que se ve un hombre en cuya cabeza apuntan las espinas en todas las direcciones (ilustración 4141 de *DACL* 5, frente col. 188). Si tal figura es una representación de Cristo, tenemos una idea de cómo imaginaban la corona los primeros cristianos<sup>10</sup>. 3) Hart se inspira en las tetradracmas de Rodas (llamadas monedas de Judas en el Medioevo), porque muestran en una cara la cabeza radiada del

<sup>9</sup> Tertuliano, *De corona* 14.3; CC 2.1063; Clemente de Alejandría, *Paedagogus* 2.8.73-75; SC 108.144-50.

<sup>10</sup> Barbet (*Doctor*, 84-85) ofrece una cita de Vicente de Lerins (*Sermo in Parasceve*, cita que he tratado de comprobar sin éxito) que describe la corona de espinas “con la forma de un *pileus* [gorro, casco] de modo que cubría su cabeza por todas partes”. Tratando de combinar esta descripción con la corona de juncos trenzados que san Luis obtuvo de los venecianos y que se conserva en Notre Dame de París, Barbet conjetura que la corona de espinas estaba sujeta a la cabeza mediante juncos trenzados.

dios Sol, identificada por algunos con la de Cristo, y en la otra cara la rosa de Sharon/Jericó. A veces se sugería la divinidad de un monarca representándolo coronado con una diadema de la que salían rayos de sol en todas las direcciones<sup>11</sup>. Emperadores como Augusto, Tiberio y Calígula fueron representados de esta manera. Hart se pregunta si Marcos no escribió *akanthinos* pensando en un detalle similar y señala que las espinas formadas por hojas nuevas que nacen en las palmas podrían haber ofrecido la imagen de los rayos. En tal caso, los soldados que rinden a Jesús ese homenaje paródico no sólo se estarían burlando de la pretensión de realeza que le ha sido imputada sino también de la de divinidad (subrayada en Juan). 4) Delbrueck, Goodenough y Welles creen que los lectores de los evangelios no pensarían inmediatamente en la *akantha*, el “espino”, sino en el *akanthos*, el acanto. Una variedad de esta planta, el *Acanthus mollis*, da las conocidísimas hojas representadas en los capiteles de estilo corintio (que todavía se pueden ver en Palestina entre los restos de sinagogas de Cafarnaún y Corozáin, de tiempos posteriores a los de Jesús). Existe también una variedad con espinas, el *Acanthus spinosus*, con cuyas hojas los soldados pudieron haber trenzado un cerco que sirviera de corona para la burla. Se han elaborado otras teorías aparte de las cuatro anteriores, todas las cuales se acomodan al obvio tema evangélico de la reverencia burlesca. Al escoger entre ellas hay que preguntarse cómo el lector griego corriente del siglo I entendería los relatos evangélicos y, si se considera que el relato es histórico en sus aspectos esenciales, qué era posible en medio de una acción apresurada de los soldados en Jerusalén.

En principio se habría podido suponer que el cetro de caña sería no menos objeto de discusión que la corona de espinas; afortunadamente, no ha sucedido así. Dada la conexión universal del cetro con la realeza, parece muy dudosa la idea de Daniel (“Esséniens”, 97) de que habría sido incluido o visto como un símbolo zelota. Pero, desde la perspectiva histórica, una referencia a los zelotas habría representado un anacronismo al escribir sobre los tiempos de Jesús (§31, A2g, *supra*), y en cuanto a la época de composición del evangelio, no hay indicios de que Mateo o sus lectores tuvieran un conocimiento de los zelotas tan preciso como para encontrar sentido a esa referencia.

<sup>11</sup> La representación más antigua conservada de Cristo crucificado, en una piedra de jaspe de la localidad siria de Gaza (representación datada en el siglo II; *DACL* 3.3049), parece presentar en la cabeza una corona radiada. Bonner toma buena nota de este dato y apunta a un pasaje también del siglo II, de Apuleyo, *Metamorfosis* 11.24, donde el iniciado a los misterios de Isis es presentado como el dios Sol con la cabeza coronada con puntas de palma a manera de rayos salientes. (El ejemplo más conocido de corona radiada es la que luce la Estatua de la Libertad.)

## Jesús saludado como rey de los judíos y maltratado (Mc 15,18-19; Mt 27,29b-30; Jn 19,3)

En Marcos, la salutación evidencia que la intención era parodiar la exclamación “¡Ave, César!” que se solía dirigir al emperador. Aquí como en otros pasajes, Mateo prescinde del característico “empezar a” marcano (veintiséis veces), y evita el paso abrupto del discurso indirecto al directo introduciendo un verbo declarativo. Además, en vez de “saludar” (*aspazasthai*) de Marcos utiliza los verbos “arrodillarse” (cf. la sustitución similar en Mt 17,14 con respecto a Mc 9,15) y “burlarse” (*empaizein*). Ambas ideas aparecerán al final de la escena de Marcos (“le hacían reverencia” y “se hubieron burlado”). Mateo emplea “burlarse” al comienzo y al final de la salutación<sup>12</sup>. Marcos/Mateo y *EvPe* utilizan el vocativo clásico para “rey”; Juan usa el nominativo con un artículo (uso clasificado como semitismo por *BDF*, 147<sup>3</sup>); esta manera de dirigirse a Jesús es irrespetuosa, equivalente a “Hola, tú, rey”. Los escribas que insertaron el artículo antes de “rey” en Marcos y Mateo probablemente querían armonizar con otros casos en que el artículo acompaña al título en el RP (15,2.12.26). *EvPe* prefiere “(el) rey de Israel” tanto aquí como en el título de la cruz (4,11). Esa obra es muy hostil a los judíos, y su autor podría haber querido que “el Señor” tuviera un título irreprochable. Por otro lado, la burla de *EvPe*, “Juzga con justicia” (dirigida por el pueblo a Jesús sentado en un tribunal) apunta a la función judicial de la realeza, aspecto importante de los antiguos monarcas israelitas (cf., p. ej., 1 Re 3,9.28)<sup>13</sup>. El imperfecto de Juan, que con su carácter iterativo da la impresión de que los soldados volvían a lo mismo una y otra vez, acentúa el escarnio.

La burla no tarda en convertirse en *maltrato físico*. Los imperfectos empleados por Marcos en 15,19, “golpeaban... escupían” (*etypton, eneptyon*), tienen una función iterativa comparable a la de los verbos de Juan en 19,3 (“se acercaban... decían”). Mt 27,30 hace más literario el estilo marcano y cambia el orden en que aparecen los verbos “golpear” y “escupir”

<sup>12</sup> Hay una lectura variante en mss. koiné de Mt 27,29, “se burlaban” para armonizar con el imperfecto del versículo siguiente, “golpeaban”. La presencia de *empaizein* en la escena lucana de Herodes no representa una coincidencia significativa con Mateo; refleja el uso del verbo por los tres sinópticos en la tercera predicción de la pasión (Mc 10,34 y par.). Para comparar el vocabulario de los escarnios judío y romano y de la predicción de Jesús, véase el cuadro 2 en §26.

<sup>13</sup> Una burla similar, “Júzganos”, aparece en Justino (*Apología* 1.35.6), atestiguan-do que a mediados del siglo II todavía había flexibilidad al referir los detalles del escarnio (véase también *EvPe*).

en Marcos, para terminar con la acción más lesiva. Mateo habla de “la caña” porque antes ha mencionado su uso como cetro. Ya hemos visto que su sentido del orden llevó a Mateo a situar en un momento anterior de esta escena la genuflexión, que Marcos refiere aquí<sup>14</sup>. Pese a ser menos ordenado que Mateo en la enumeración de los detalles de la burla y el maltrato, Marcos culmina dramáticamente la acción hostil con la reverencia (*proskynein*) burlesca<sup>15</sup>. Aparte de ésta, la única aparición de *proskynein* en Marcos ha sido en 5,6, donde un endemoniado, a impulsos de los espíritus que lo poseían, se postró ante Jesús y lo llamó “Hijo del Altísimo”. La *proskynesis* o genuflexión era una parte esencial del homenaje rendido a los reyes en la época helenística.

En el cuarto evangelio no se escupe a Jesús ni se le golpea con una caña, pero hay un maltrato equivalente en las bofetadas. Aquí, Juan está influido probablemente por Is 50,6: “Ofrecí... mis mejillas a las bofetadas”, por lo cual es curioso que no incluya los salivazos, mencionados en el mismo texto de Isaías. *EvPe* parece conformarse a Marcos en el empleo del verbo “escupir” (imperfecto), mientras que en el hostigamiento con una caña se aproxima a Juan (más paralelo a Isaías). Después de ello describe la flagelación como la ofensa física más dura que cierra esa serie de ignominias. La malevolencia del pueblo es representada en esta imagen apócrifa mediante la atribución de las referidas acciones a “otros... otros... y algunos”, como si se quisiera poner de relieve que la participación fue general. Aparte de esto, el pueblo judío está burlándose del Hijo de Dios. El relato del escarnio comenzó en *EvPe* 3,6 con la declaración: “Arrastremos al Hijo de Dios ahora que tenemos poder sobre él”. Tal comienzo y el final de 3,9, “Con estos honores honremos al Hijo de Dios”, indican qué es lo que realmente interesa al autor. En Juan, esta misma animadversión de “los judíos” es subrayada de un modo diferente: la burla y el maltrato han sido obra de los romanos; pero la exhibición de Jesús azotado y escarnecido lleva a “los judíos” a reconocer que su hostilidad hacia él no deriva de la cuestión de su realeza, sino de su pretensión de ser el Hijo de Dios (19,5). Obviamente, a medida que la reflexión cristiana sobre el escarnio se fue desarrollando, lo mismo ocurrió con los motivos teológicos, a veces en una dirección claramente polémica.

<sup>14</sup> Al describir la genuflexión, Mateo simplificó también el griego marcano, porque doblar (lit., “poner”) la rodilla es un torpe equivalente griego del latín *ponere genua* (*BDF*, 53).

<sup>15</sup> No está claro por qué Mateo decidió omitir esta acción, pese a que en otros pasajes de su evangelio empleó *proskynein* trece veces; quizá quiso evitar el pleonasma de doblar la rodilla y hacer reverencia.

## Jesús despojado de la púrpura y vestido con sus propias ropas (Mc 15,20a; Mt 27,31a)

En 15,20a utiliza Marcos por primera vez “burlarse”, en griego *empaizein* (¿creando un juego de palabras con el precedente *emptyein*, “escupir”, de sonido similar?). Este verbo resume la visión marcana de toda la escena. Mateo ha empleado el verbo un poco antes (27,29), pero vuelve a utilizarlo aquí. Ambos evangelistas coinciden en este punto, salvo por lo que respecta a la prenda de la burla, ya que cada uno usa la palabra que ha empleado antes (“púrpura”, “capa”). Ni el cuarto evangelio ni *EvPe* mencionan este desvestir a Jesús para ponerle de nuevo sus ropas. Pero Juan, que ha presentado la burla en mitad del proceso, imagina claramente que en el momento de la crucifixión (19,23) llevaba Jesús las ropas ordinarias, incluida una túnica, y no púrpura real. Que Jesús viste de nuevo su propia indumentaria parece entenderse también en *EvPe* (4,12), aunque en este RP es menor el intervalo entre el escarnio y la crucifixión. Ningún evangelista habla de que a Jesús le sea quitada la corona de espinas. Pero Marcos y Mateo quizá dieron por sobrentendido que, con la vestidura real, le fueron quitados los demás elementos de la burla; y, en las representaciones artísticas más primitivas de la crucifixión (*DACL* III, 4047-50), Jesús no lleva la corona. La adición escribal de 23,37 donde Jesús *en la cruz* es coronado de espinas (n. 6, *supra*) pudo haber contribuido al cambio en posteriores representaciones de la crucifixión. (Véase Reich, “König”, 106-9.)

Aunque ha sido flagelado, Jesús es vestido de nuevo en Marcos/Mateo antes de emprender el camino hacia el lugar de la crucifixión. Lo normal en la época era que el reo, cargado con el madero transversal de la cruz detrás del cuello y con los brazos sujetos a él, fuera desnudo hacia el lugar de la crucifixión, siendo azotado por el camino. Sabemos esto por referencias incidentales de Dionisio de Halicarnaso (*Antigüedades romanas* 7.69.2) y Valerio Máximo (*Facta* 1.7.4). De hecho, Josefo (*Ant.* 19.4.5; §270) nos dice que incluso los nobles romanos implicados en el asesinato de Calígula fueron despojados de sus ropas antes de ser llevados al sitio donde se les iba a dar muerte. Situando el despojo de Jesús en el lugar de la crucifixión (Mc 15,24 y par.), quizá se ha reflejado una concesión local de los romanos a la aversión judía por la desnudez en público. Josefo refiere también que el tribuno romano Celero, a quien se ejecutó en Jerusalén por orden imperial, fue arrastrado por toda la ciudad antes de su decapitación; pero no dice que Celero hiciese desnudo ese atroz recorrido (*Guerra* 2.12.7; §246; *Ant.* 20.6.3; §136).

### ANÁLISIS

En la parte inicial del precedente COMENTARIO llamé la atención sobre dos factores notables en el escarnio y maltrato de Jesús por los romanos. Pri-

mero: en Marcos/Mateo, entre el escarnio y maltrato que ocurre al final del proceso en el sanedrín y esta escena del final del proceso romano, hay claros paralelos de ubicación y significado<sup>16</sup>. El cuadro 2 en §26, que ofrece una comparación detallada de ambas escenas (así como de otros escarnios y de la predicción por Jesús de las burlas), debe ser estudiado cuidadosamente como base para esta discusión. Segundo: hay una clara discrepancia entre Marcos/Mateo y Juan respecto a cuándo sucedió el escarnio de Jesús durante el proceso romano. Lucas, además, va por su propio camino narrando una burla en la comparecencia ante Herodes y otra cuando Jesús está ya en la cruz. Es inevitable preguntarse si hubo dos escarnios (judío y romano). En caso afirmativo, ¿fue uno asimilado al otro para aumentar el paralelismo? Y si hubo uno solo, ¿cuál de ambos era el más original?<sup>17</sup> Y ese más original ¿fue dramatizado ya en la tradición, reflejando motivos veterotestamentarios y modos burlescos de fiestas, representaciones teatrales y obras literarias grecorromanas? A tales preguntas vamos a intentar dar respuesta bajo dos epígrafes: composición de la escena y fuente de las imágenes del escarnio.

## A. Composición de la escena

Comencemos por examinar la relación del escarnio con la flagelación de que es objeto Jesús por los romanos. En Marcos/Mateo y Juan, el escarnio sigue a la flagelación, mientras que las dos burlas referidas por Lucas (la de Herodes con sus hombres y la de los soldados romanos con Jesús ya en la cruz) están desconectadas de todo azotamiento. En *EvPe* y en la tercera predicción de la pasión (Mc 10,34 y par.) la flagelación sigue a la burla. Separando las dos acciones, Benoit (“Outrages”, 109) opina que en Marcos/Mateo se sitúa la flagelación en el momento más verosímil: al final del proceso romano y después de haber sido sentenciado Jesús, con lo cual se convierte en parte de la pena de crucifixión. Por otro lado, a su entender, el momento más creíble para el escarnio es aquel en que lo sitúan Lucas y Juan: hacia la mitad del proceso. De hecho, Benoit tiende a pensar que los autores de la burla no fueron soldados romanos, sino los menos disciplinados hombres de Herodes, como en Lucas. La solución de

<sup>16</sup> También hay paralelos de contexto menores: p. ej., los que maltratan a Jesús en 26,67 son supuestamente “todo el sanedrín” de 26,59, mientras que aquí hace eso mismo “toda la cohorte”; la *aulē* del sumo sacerdote sirvió de escenario en el proceso ante el sanedrín (Mc 14,54.66), y ese término ha reaparecido ahora, en Mc 15,16.

<sup>17</sup> Winter (*On the Trial*, 150-51) cree que el escarnio judío fue desarrollado (oralmente) a partir del romano como parte de la inculpación general de los judíos en los evangelios. Pero hay significativas diferencias entre los dos escarnios, no fácilmente explicables en la teoría de la duplicación.



Benoit es armonizadora, pero da respuesta a una importante objeción contra la historicidad de la escena del escarnio romano: con orden de crucificar a Jesús y algo escasos de tiempo para concluir la ejecución antes del atardecer (para no ofender a la población judía, tan sensible en lo tocante a los preceptos del sábado, ya inminente), ¿habrían demorado la ejecución por entretenerse mortificando a Jesús?

La crítica de fuentes ha prestado apoyo indirecto a la movilidad de la escena del escarnio por los romanos. Para quienes postulan que en la composición del RP marcano entraron dos fuentes, la flagelación procede de la fuente A y el escarnio de la fuente B (§2, n. 45, *supra*). Matera (*Kingship*, 21) encuentra que el final de Mc 15,15 (Pilato “entregó a Jesús, después de haberlo hecho azotar, para que fuera crucificado”) conecta perfectamente con 15,20b (“Y lo sacan para crucificarlo”<sup>18</sup>). Por tanto, el escarnio intermedio (15,16-20a) habría sido una inserción redaccional (como la burla de que se hace objeto a Jesús estando él en la cruz, en 15,29-32). Sin embargo, a juicio de Gnilka (*Markus* II, 306), el material relativo a las burlas (con la excepción de 15,19a) es de tradición premarcana, con retoques efectuados ocasionalmente por el evangelista; por ejemplo, en el v. 16, la aclaración de que *aulē* (patio/palacio) es el pretorio<sup>19</sup>. Tratando de ser coherente con su teoría de la inserción marcana, Matera se ve en la necesidad de explicar la unión de la flagelación y el escarnio en el cuarto evangelio como prueba de la dependencia de Juan con respecto a Marcos<sup>20</sup>. La conclusión no es tan evidente. En la secuencia joánica podría haber influido la descripción del siervo doliente de Is 50,6: “Ofrecí mi espalda a los *azotes*, mis mejillas a las *bofetadas*” (las palabras en cursiva hacen referencia al vocabulario de inicio y cierre de Jn 19,1-4). Para entrar más a fondo en la cuestión debemos examinar la unidad de la escena del escarnio marcana<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> En la presente secuencia marcana “sacar” significa llevarse a Jesús del pretorio, donde ha sido escarnecido (cf. 15,16: “dentro”). Si la burla es una inserción, “sacar” haría referencia a llevárselo fuera de las murallas de la ciudad. En Jn 19,17, “salir” significa ambas cosas. Lc 23,26 tiene “llevar”.

<sup>19</sup> Pero “rasgos estilísticos marcanos” hay en el material premarcano, p. ej., empleo del presente histórico, excesiva frecuencia de *kai* (“y”) y uso de “empezar” como verbo auxiliar en 15,18.

<sup>20</sup> Similarmente, Borgen (“John”, 252) cree que aquí Juan “consiste casi por completo en combinaciones y coincidencias con Mateo y Marcos”, más alguna reelaboración adicional. Pero, una vez más, el problema está en los detalles: si Juan conocía el evangelio de Mateo, ¿por qué cambió la capa militar (*chlamys*) de Mt 27,28, prenda más verosímil, por un “manto” (*himation*) en Jn 19,2, designación más vaga?

<sup>21</sup> Mateo apenas añade nada a Marcos, exceptuado algún detalle menor (el cetro) y mejoras en la gramática y en la distribución lógica. El escarnio lucano por Herodes y sus soldados, ya examinado (§33), no tiene realmente el mismo significado que el de esta escena.

Aunque el tema general de Mc 15,15-20a es la burla vejatoria, en esos versículos se narran dos categorías de acciones. La primera, en 15,18 y 19b, está constituida por acciones no-violentas: el revestimiento de púrpura, la colocación de la corona y la genuflexión (más la dotación del cetro en Mateo). La segunda categoría, en 15,19a, consta de acciones violentas: golpear (abofetear en Juan) y escupir. En particular, la primera categoría de acciones es calificada en Marcos de burla<sup>22</sup>. *Paralelos entre esta escena romana y la burla que sigue al proceso judío en Marcos/Mateo hay sólo en la segunda categoría (i. e., la acción de escupir y la idea [pero no el vocabulario] de golpear)*. Por eso Gnilka (*Markus* II, 306) puede señalar que 15,19a, que contiene la segunda clase de acciones, es una adición de Marcos a una tradición premarcana.

En Jn 19,2-3a está mucho menos representada esta categoría, ya que sólo se mencionan las bofetadas (de modo similar a como sucede en 18,22, en el maltrato de Jesús ante Anás). Si Juan estaba siguiendo aquí a Marcos, hizo una adaptación asombrosamente sutil: habría reconocido la diferencia entre los tipos de acciones, manteniéndose en las del primero (corona, púrpura, salutación al “rey de los judíos”) muy cerca de Marcos, pero evitando los elementos marcanos de la segunda categoría para volver a su lenguaje preferido<sup>23</sup>. Más probable es que Juan se sirviera de tradición prejoánica para la primera categoría de acciones, descritas en ella de modo similar a las acciones del mismo tipo presentes en la tradición premarcana<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Utilizando *empaizein* (“burlarse”) dos veces, en 27,29b y 31a, Mateo deja entrever su idea de que ambos tipos de acciones tienen el mismo sentido. D. L. Miller (“*Empaizein*”) entiende que la noción de juego burlesco está implícita en el verbo. Aunque Juan no emplea *empaizein*, la burla es clara en su versión de la escena. Ello, más la identificación de los autores del escarnio como soldados romanos, hace improbable la conjetura de Derrett (“*Ecce*”) de que el “manto púrpura” (19,2,5) refleja Is 1,18 (los pecados como la grana, como el rojo carmesí) y 63,1-2 (el que viene con vestido carmesí, ataviado de rojo), y que todo esto sitúa a Jesús en el contexto de un sacrificio propiciatorio que cumple la ley para la pureza de Israel.

<sup>23</sup> *EvPe* 3,7-9 parece depender de los evangelios canónicos: en la primera categoría de acciones coincide estrechamente con Marcos/Mateo y Juan; en la segunda combina Marcos/Mateo con los diversos elementos de Juan.

<sup>24</sup> Buse (“*St. John... Marcan*”, 218) cree que Juan utilizó la fuente premarcana B y no una tradición prejoánica independiente. Aunque no constituye una solución imposible aquí (si hubo una fuente premarcana B), esa teoría resulta muy difícil de comprobar a lo largo del RP (véase *BGJ* II, 816-17). Ésta es una de las pocas escenas del RP donde Juan se aproxima mucho a Marcos en vocabulario; pero, en la coronación de espigas, el paralelismo de Juan (19,2) es más con Mateo (27,29) que con Marcos (15,17). Cabe la posibilidad de que en la tradición oral hubiese modos fijos de describir ese dramático incidente y que tales descripciones influyesen en los evangelistas, sin que hubiese entre ellos dependencia escrita.

Luego –si no había ocurrido ya antes en las respectivas tradiciones– ambos evangelistas habrían añadido elementos reminiscentes del lenguaje empleado por Is 50 al referir las vejaciones sufridas por el siervo. Puesto que la misma escena isaiana proporcionó inspiración para describir el escarnio de Jesús, en su forma final las burlas por los romanos de Marcos y Juan tienen paralelos con las respectivas burlas por los judíos. Una nota adicional: la tercera predicción de la pasión (Mc 10,32-34 y par.) habla de que el Hijo del hombre será escarnecido, escupido y azotado, elementos que aparecen en Is 50,6 y 53,5, en el escarnio de Jesús por los judíos y en la segunda categoría de las acciones romanas (§26, cuadro 2: núms. 2a,4b [cf. 4a], 5g). Pero la predicción parece atribuir esas acciones a los *gentiles*<sup>25</sup>. Tal fenómeno, cualquiera que sea su explicación, indica que lo que hemos llamado segunda categoría de acciones (el maltrato físico) en la memoria cristiana se convirtió pronto en parte intrínseca de lo que los romanos hicieron a Jesús.

## B. Fuente de las imágenes del escarnio

Comoquiera que todo esto fuere, lo que ha dado pábulo a la imaginación artística y literaria a través de los siglos ha sido la primera categoría de acciones, es decir, las esencialmente no-violentas: la chanza de cubrir a Jesús con un pretendido manto real, ponerle en la cabeza una corona falsa y en las manos un cetro fingido y arrodillarse ante él rindiéndole burlesco homenaje como “el rey de los judíos”. No hay modo de saber si esto sucedió históricamente; como mucho se puede considerar la cuestión de la verosimilitud. ¿Era posible una burla de este tipo? ¿Hay alguna razón (aparte la prisa en la ejecución) para pensar que pudo o no pudo haber sucedido? La escena representa tradición preevangélica: si es histórica, ¿qué indujo a los soldados romanos a actuar de ese modo? (Una vez más, sin embargo, debemos recordar que aquellos no eran legionarios imperiales, sino tropas auxiliares de la región siropalestina, muchos de los cuales bien podían ser antijudíos.) Y si la escena no es histórica, ¿qué llevó a los predicadores cristianos a imaginar y describir este tipo de acción romana? No parece probable que la escena esté inspirada en tradición israelita: la clásica vejación del siervo en Is 50,6 no tiene esos componentes, como tampoco las afrentas de que es objeto el justo en Sal 69 y Sab 2. En la época de Jesús, las ideas judías sobre los símbolos de la realeza podían haber sido

<sup>25</sup> Mc 10,33-34: “Y [los jefes de los sacerdotes y los escribas] lo entregarán a los gentiles. <sup>34</sup>Y lo escarnecerán, y le escupirán y lo azotarán”. El sujeto elíptico del v. 34 podría incluir el del v. 33; pero, obviamente, la referencia principal es a los gentiles.

influidas por los modelos helenísticos y romanos, porque incluso los reyezuelos imitaban las costumbres de sus poderosos protectores. La vestidura real de Herodes Agripa I en 44 d. C. (Hch 12,21) es descrita como una prenda maravillosa entretejida de plata (Josefo, *Ant.* 19.8.2; §344)<sup>26</sup>. No es sorprendente, por tanto, que se hayan propuesto diversos episodios y usos grecorromanos como posible origen de la descripción evangélica. Procedo a enumerarlos<sup>27</sup>:

### 1. Incidentes históricos

a) *Burla de Carabás*. En la p. 956, *supra*, he mencionado el incidente sucedido en Alejandría en año 38 d. C., en protesta por la visita del rey judío Herodes Agripa I. Para hacer burla de este rey se utilizó a un deficiente llamado Carabás (Filón, *In Flaccum* 6; §36-40). “Entronizándolo” en el gimnasio, las turbas antijudías le pusieron en la cabeza una hoja de papiro preparada en forma de diadema, lo cubrieron con una alfombra remediando un manto real y le dieron a sujetar una caña de papiro a modo de cetro. Y cuando “como en los mimos teatrales” hubo recibido los atributos de la realeza, unos jóvenes se situaron de pie a ambos lados de él a imitación de una guardia personal, en tanto que otros procedían a saludarlo o a pedirle justicia, mientras la multitud lo aclamaba en arameo como “señor”. Nótese que en la burla de Carabás no hay ningún elemento de maltrato físico.

b) *Muerte de Herodes Agripa I*. En 44 d. C. murió este rey judío, que vestía espléndidamente y actuaba como un dios. La gente de Cesarea Marítima y de Samaría olvidó pronto sus buenas obras y dio en burlarse públicamente de él, llevando guirnaldas y usando perfumes (Josefo, *Ant.* 19.9.1; §356-59). Véase también n. 30, *infra*.

<sup>26</sup> Estando ya a punto de caer Jerusalén ante el asedio romano, Simón bar Giora, en un acto final de jactancia, se paseó luciendo una túnica (*chitōn*) blanca y un manto púrpura (*porphyra chlamys*) sobre ella (Josefo, *Guerra* 7.2.2; §29); tras la derrota fue ejecutado en Roma, después de haber sido incorporado a la procesión triunfal de Tito (7.5.6; §153-55). El midrás *Tehillim* sobre Sal 21,1 (§2), de época posterior, describe como púrpura la vestidura del Mesías. S. Ben-Chorin, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 5 (1953) 211-12, apunta a un relato talmúdico, atribuido a R. Leví, en el que un jefe militar que lleva un manto púrpura libera al pueblo de impuestos y opresión.

<sup>27</sup> Aparte de lo que señalo a continuación, se ha buscado el origen en los mismos hechos que narran los evangelios; p. ej., Herodes envió a Jesús de vuelta vestido con ropajes reales, y esto indujo a los soldados romanos a burlarse de él. Pero los evangelistas que describen el escarnio romano (Marcos/Mateo, Juan) no muestran conocer el episodio lucano de la comparecencia de Jesús ante Herodes.

c) *Burla de un cautivo*. Plutarco (*Pompeyo* 24.7-8) refiere cómo trataron unos piratas a cierto cautivo que insistía en sus derechos como ciudadano romano. Le pusieron ropas elegantes, le rindieron socarronamente todos los honores y, por último, lo hicieron caer al mar obligándolo a andar sobre una plancha sobresaliente de la borda.

## 2. Juegos paródicos

a) El autor del siglo II Julio Pólux (*Onomasticón* 9.110) habla de la *basilinda*, un juego en el que se elegía un rey, cuyas órdenes tenían que obedecer todos los participantes. Heródoto (*Historia* 1.114) refiere que el rey Ciro de Persia jugaba en su infancia a ese juego con otros niños. Horacio (*Odas* 1.4.18) indica que se jugaba con dados, y *basilicus* era el término latino para la mejor tirada de dados. Fue prohibido por la *Lex talaria* contra el juego. Excavaciones realizadas bajo el convento de las Hermanas de Sión, de Jerusalén, en la zona general donde se alzaba la fortaleza Antonia (§31, C2), han dejado al descubierto en la sección NE dibujos de varios juegos de habilidad y de azar (Aline de Sion, *Forteresse*, 119-42), y en algunos puntos, en las baldosas, hay una “B” que algunos relacionan con la palabra griega *basileus* (“rey”) y que los lleva a conjeturar que esas superficies planas servían de tablero para el juego de la *basilinda* (Miller, “*Empaizein*”, 311). Se ha supuesto, pero no demostrado, que los juegos eran jugados por los soldados que guarnecían la fortaleza Antonia. Pero esos dibujos han perdido ya algo de su importancia, puesto que va imponiéndose entre los arqueólogos la idea de que el pavimento en cuestión pertenece al siglo II y que, probablemente, la fortaleza Antonia no era el pretorio del proceso y escarnio de Jesús.

b) En el monte Palatino de Roma, en una de las estancias de la *Domus Gelotiana*, que sirvió de escuela para pajes imperiales, se ha descubierto un grafito de ca. 225 d. C. que representa un asno crucificado y que se acompaña de la siguiente leyenda, compuesta con toscas letras griegas: “Alexámeno adora a dios”. Al parecer, los que trabajaban en el servicio imperial se burlaban a veces de la religión de sus compañeros, sobre todo de una superstición minoritaria en la que entraba la adoración de un Cristo en una cruz. Respecto a burlas paganas del crucificado, véase Tertuliano, *Apologeticum* 16.6.8 (CC 1.115-16); *Ad Nationes* 1.12 (CC 1.30-32).

## 3. Mimos teatrales

Las comedias y los mimos representados en el teatro eran parte de la vida grecorromana, y, por consiguiente, tanto los soldados como el pueblo estarían familiarizados con ellos. (Este origen de la burla de Jesús ha sido

subrayado por Kastner.) Al describir el incidente de Carabás antes referido, Filón menciona la influencia de los *theatrikoi mimoi* en el modo en que al pobre deficiente le fueron conferidos los atributos de la realeza. Los judíos eran satirizados tanto en poesía como en teatro. Los mimos de reyes son bastante más difíciles de encontrar, probablemente porque encerraban peligro para quienes los ponían en escena (Reich, König, 728). Pero los papiros de Oxyrhynchus, fragmento 413 (parte 3ª [= vol. V], pp. 46-47, líneas 66-106) ofrecen la sátira de un rey borracho. Y si bien es cierto que no ha quedado ninguna referencia antigua de un mimo de un rey judío, ambas ideas y algunos elementos de la burla de Jesús como rey podrían haber sido sugeridos por lo que se representaba en la escena cómica. El artículo de Reich tiene interesantes detalles sobre mimos de tiempos posteriores en los que se hacía burla tanto de las creencias cristianas como de las judías.

## 4. Fiestas carnavalescas

a) *La fiesta de los Sacios*. (Frazer, Reinach, Vollmer y otros han puesto el acento en este origen.) Hay distintas referencias de la *Sakaia*, una antigua fiesta persa posiblemente tomada de los babilonios. Hacia 225 d. C. Ateneo de Naucratis (*Deipnosophistai* 14.639c.), basándose en datos del historiador babilonio Beroso, describe una fiesta de los Sacios de cinco días durante la cual los esclavos mandaban sobre los amos y en la que uno de los esclavos era hecho amo y ataviado con un manto real. Al comienzo de la era cristiana, Estrabón (*Geografía* 11.8.4-5; §512) refiere cómo el rey persa Ciro sorprendió a sus enemigos sacios embriagados durante una orgía, y cómo en conmemoración de esa victoria se instituyó la fiesta de los Sacios, que era celebrada al modo de una bacanal, con borracheras y orgías sexuales. Hacia 100 d. C., Dión Crisóstomo (*De Regno* 4.66-70) menciona otra característica de la fiesta: a un preso condenado a muerte se le vestía con atavíos regios, se le sentaba en el trono del rey<sup>28</sup> y se le permitía una conducta licenciosa. Después se procedía a despojarlo de sus vestidos, escupirle, azotarlo y matarlo. No se sabe hasta qué punto los soldados romanos tendrían conocimiento de esa fiesta, ni cuándo ni en qué medida se convirtió en parte de ella el maltrato y muerte del que antes había recibido los honores.

<sup>28</sup> Quienes aceptan este origen para la burla de Jesús por los romanos suelen preferir una lectura transitiva de Jn 19,13, según la cual Pilato sentó a Jesús en el tribunal. Pero no sólo no hay ninguna referencia joánica a un trono, sino que además fue la costumbre de la entronización burlesca lo que hizo que los exegetas antiguos malinterpretasen transitivamente el versículo joánico.

b) *Las Saturnales*. (Este origen ha sido argumentado por Wendland.) Se supone que la fiesta nació en 217 a. C. (Livio, *Historia* 22.1.20). En realidad es más antigua, y posiblemente de origen etrusco. Cicerón (*Ad Atticum* 5.20.5) hace saber que la fiesta era conocida en el ejército. Más tarde, en un contexto satírico, Séneca (*Apocolocyntosis* 8.2) habla del rey fingido<sup>29</sup>. A pesar de su carácter orgiástico subyace a las saturnales la idea de gozosa libertad anticipatoria de la época dorada de Saturno. Dado este contexto, cuando un soldado participaba como rey de la fiesta podía entregarse a los placeres y dar órdenes hasta que, concluido su breve “reinado”, le tocaba volver algo avergonzado a su unidad (Geffcken, “Verhöhnung”, 221). Exceptuada la posibilidad de contaminación con la fiesta de los Sacios o las Cronias, o bien con motivos orientales (Vollmer, “König”, 195), no hay verdaderos indicios de que se diera muerte a nadie como parte de las Saturnales.

c) *Las Cronias*. Los romanos identificaban a su dios Saturno con el griego Crono (o Cronos). De éste se decía que, se había tragado a los otros dioses y luego fue forzado a devolverlos, con lo cual la figura de Crono tenía algo de siniestro. En la fiesta en su honor, amos y esclavos banquetaban juntos. Hacia 300 d. C. refiere Porfirio (*De abstinentia* 2.54,56) el sacrificio de un ser humano al dios en Rodas, por influencia fenicia. En el *Martirio de Dasio* (MACM, 272-73) se habla de unos soldados que, hallándose en la región del Danubio en 303 d. C., eligieron a uno que hiciera de Crono/Saturno en honor de este dios: “Vestido con ropajes reales, se paseaba en público al modo y semejanza de Saturno, con una vergonzosa e inmoral reputación entre todo el pueblo”. Al tercer día se ofreció a sí mismo en sacrificio clavándose la espada. No hay ninguna otra noticia de autoinmolación en relación con Crono. En las noticias de todas estas celebraciones, los elementos de sátira orgiástica y de un rey o amo por el tiempo de la fiesta parecen ser originales. Al contrario, el maltrato físico y la ejecución de la persona objeto de los honores burlescos son posiblemente más tardíos y mucho menos seguros, y suelen darse cuando el protagonista elegido es un preso. Al considerar tales noticias hay que dejar un margen para cuanto puedan tener de exageración hostil por la displicencia de los filósofos y la desaprobación de los cristianos.

Algunos eruditos antiguos que descubrieron tales paralelos<sup>30</sup> operaban con una tendenciosidad religioso-comparativa simplista, dando por su-

<sup>29</sup> Otros datos se pueden encontrar en Luciano (*Saturnalia* 2-4,9), Epicteto (*Disertationes* 1.25.8) y Tácito (*Anales* 13.15).

<sup>30</sup> Me he centrado en cuatro tipos de paralelos grecorromanos propuestos para la escena del escarnio de Jesús por soldados de Pilato. V. K. Robbins, en los originales de

puesto que las semejanzas probaban necesariamente que los primeros cristianos habían inventado el escarnio por los romanos. Pero lo que hacen los paralelos es poner de manifiesto una verosimilitud: histórico o no, lo descrito en los evangelios sobre la cuestión es creíble. Los lectores del siglo I habrían entendido la escena como una efectiva condensación no sólo de la cuestión que interesaba a los romanos (la realeza de Jesús), sino también de la actitud de los gentiles hacia un rey crucificado, así como el escarnio del sanedrín dramatizó la profunda aversión de los judíos hacia un falso profeta. De manera concisa, las dos escenas de escarnio ilustran sobre el doble elemento de 1 Cor 1,23: “Cristo crucificado, para los judíos escándalo, para los griegos [gentiles] necedad”. Si reflexionamos sobre el paralelismo, todo el sanedrín condenó a Jesús a muerte, y algunos comenzaron a burlarse de él como profeta (Mc 14,64-65); Pilato ha condenado a Jesús a la crucifixión, y toda la cohorte es convocada a burlarse de Jesús como rey. La afirmación de que los evangelios disculpan a los gentiles y condenan a los judíos tiene muy poco apoyo en la imagen igualmente negativa de los dos grupos.

(La bibliografía para este episodio se encuentra en §30, parte 7ª.)

una tesis enviada al Seminario sobre la Pasión de la SBL y a otras entidades, insiste en las posibilidades de un origen judeo-helenístico. En particular apunta a 4 Mac 6, donde unos guardias toman a Eleazar, lo despojan de sus ropas, lo azotan y descargan sobre él palabras hirientes y golpes, mientras la gente lo insta a que se salve plegándose a obedecer al rey. Antes de morir, el mártir se dirige en súplica a Dios.