

CURSO COMPLETO

DE

PASIOLOGIA

Volumen Primero

- I. INTRODUCCION A LA PASIOLOGIA**
- II. HISTORIA DE LA PASION DE CRISTO**

COMUNIDAD PASIONISTA

LIMA

2007

P. ANTONIO MARÍA ARTOLA ARBIZA, C.P.

CURSO COMPLETO
DE
PASIOLOGIA

Volumen Primero

I-INTRODUCCIÓN A LA PASIOLOGÍA
II-HISTORIA DE LA PASIÓN DE CRISTO



COMUNIDAD PASIONISTA
LIMA
2007



PROLOGO

Aunque la expresión PASSIOLOGÍA date de una obra del siglo XVII cuyo autor es el Capuchino alemán P. Benito Fidel de San Felipe (Simeón Mannhard), publicada en Graz en 1639, el uso más moderno de la palabra a la Congregación de la Pasión. Y ha sido una aportación de gran originalidad la que dicha Congregación ha ofrecido a la ciencia teológica católica al crear una especialidad dentro de la misma, con el nombre de PASIOLOGÍA.

Nació esta especialidad con un decreto del Capítulo General XXXI (1920). Desde aquella remota fecha, la Congregación ha intentado dar forma a esta nueva ciencia.

En el curso 1962-1963 publiqué un estudio titulado INTRODUCCIÓN A LA PASIOLOGÍA.

Al cabo de siete años de enseñanza de la asignatura de la Pasiología, en el presente volumen ofrezco un desarrollo completo del ciclo primero. Consta de dos partes. La primera traza la *Historia de la Pasiología*. Este capítulo se completa con otro de *Introducción teológica* a la misma.

La Parte Segunda aborda la *Historia de la Pasión* en su doble vertiente de *La Pasión en los Evangelios*, y la *Historia de la Pasión de Cristo*.

Esta parte segunda va precedida de una Introducción sobre el *Mundo cultural-religioso de la Pasión*. A este capítulo se añade otro sobre algunas cuestiones especiales de Historia de la Pasión como son: la *Cronología de la Pasión*, *La Topografía*, y *la Arqueología*.

La parte más personal, es la Primera. Las demás, constan de material diverso tomado de los mejores autores y trabajos monográficos que han estudiado lo que llamo *Cuestiones especiales*, y la Historia misma de la Pasión.

Es mi intención continuar con el Vol.II sobre la *Teología de la Pasión*, ya parcialmente trabajada en el curso 2002. Esta parte está menos elaborada, pero con la ayuda de Dios, es mi intención dedicar a esta temática, los cursos próximos

Fue para mí una sorpresa muy grata leer en las *Actas del Capítulo General* último que un Provincial español abogó en dicho Capítulo en favor de la elaboración de un *Manual de Pasiología*. Para las Provincias que quieran instaurar el estudio la Pasiología, ofrezco, este trabajo m. elaborado sobre la experiencia de siete años de docencia en el Postulantado, Noviciado y Estudiantado del Vicariato Regional de la Resurrección.

Lima, 22 de agosto de 2007

A.M.A

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía básica para las publicaciones recientes la ofrece STAUROS BIBLIOGRAPHIE, con volúmenes bienales desde 1975.

ARTOLA, A.M. *Pasiología. Notas escolares*. Tafalla-Villarreal de Urrechua, 1948-1952.

ARTOLA, A.M. *Introducción a la Pasiología*, 1ª. Edición. Villarreal de Urrechua, 1962-1963. 2ª.edición, Lima 2006.

ARTOLA, A.M. *Curso de Pasiología. La morfocrítica del Evangelio de la Pasión*. Chosica, 2001.

ARTOLA, A.M. *Curso de Pasiología, I - Historia de la Pasión*, Chosica, 2002.

ARTOLA, A.M. *Curso de Pasiología, II - La vivencia de la Pasión*, La Molina-Lima, 2002.

ARTOLA, A.M. *Curso de Pasiología III - Historia crítica de la Pasión*, Chosica, 2003.

ARTOLA, A.M. *Curso de Pasiología. La Pasión en la Biblia, 1 - El Antiguo Testamento*, La Molina-Lima, 2003.

ARTOLA, A.M. *Pasiología. La experiencia de la Pasión en la Congregación*. Cristo Rey-Lima, 2004.

ARTOLA, A.M. *Curso de Pasiología - El Proceso de Cristo*. Chosica, 2005.

ARTOLA, A.M. *Curso de Pasiología, I - La Historia de la Pasión. Del Domingo de Ramos hasta la Resurrección*. Cristo Rey-Lima 2006.

ARTOLA, A.M. *Curso de Pasiología - Introducción a la Pasiología*. Chosica, 2006.

BASILIO de San Pablo, *Historia de la Pasión de Cristo*, Stvdívm, Madrid 1968).

BASILIO de San Pablo, *El Misterio de Nuestra Redención*, Stvdívm, Madrid 1957.

BASILIO de San Pablo, *Clave sacrificial de la redención*, Madrid 1975.

BRETON, St. *La Passion du Christ et les philosophies*, 1954.

BRETON, St. *Vers une Théologie de la Croix*, Clamart, 1979.

BRETON, St. *Le Verbe et la Croix*, Paris 1981.

BRETON, St. *Leçons sur la Rédemption*, Roma. S.a.

BRETON, St. *Mystique de la Passion*, Paris 1962.

MODESTUS a Sancto Stanislao, *Summa Passionis D.N.J.C. ex Authenticis Operibus d. Thomae Aquinatis ad Unquem Deprompta* Romae, 1932. 2^a ed. 1950.

SCIARRETTA, G *La Croce e la Chiesa nella teologia di San Paolo* (1952).

SERAPHIN a Sacro Corde Jesu, *Ordo historicus Passionis D.N.J.C.*, 1866.

SERAPHIN a Sacro Corde Jesu, *Promptuarium Ecclesiasticum super Passione Christi Domini*, 1868.

SENIOR, D. *The Passion Narrative According to Matthew*, Lovaina 1975.

SENIOR, D. *The Passion of Jesus in the Gospel of Mark.*

SENIOR, D. *The Passion of Jesus in the Gospel of Matthew.*

SENIOR, D. *The Passion of Jesus in the Gospel of Luke.*

SENIOR, D. *The Passion of Jesus in the Gospel of John.*

PARTE PRIMERA

INTRODUCCIÓN A LA PASIOLOGÍA

I

Historia de la Pasiología

Capítulo I:

HISTORIA DE LA Pasiología

1-Un personaje clave en la historia de la Pasiología

El personaje clave en la historia de la Pasiología es el P. León del Sagrado Corazón de Jesús (Kierkels). El P. León nació el 12 de diciembre de 1882 en Baexem (Holanda). Emitió la profesión religiosa el 23 de mayo de 1899. Cursó sus estudios teológicos en la Casa de Betania (Jerusalén) recién fundada (1903) por el P. Juan Carlos de Santa Ana, religioso de nuestra Provincia del Sagrado Corazón de Jesús. Recibió la ordenación sacerdotal el 22 de diciembre de 1906.

La permanencia en Betania y la cercanía del Convento con la Escuela Bíblica de Jerusalén desarrolló en el P. León el amor al estudio serio y científico de las disciplinas teológicas. Continuó aquella línea de estudios como profesor de Filosofía y Teología en el Estudio Teológico Internacional de los Santos Juan y Pablo de Roma, durante los años 1907-1915.

En 1915 fue nombrado Secretario General de la Congregación, y en el Capítulo General de 1920 fue elegido Procurador General. En 1925 asumía el supremo cargo de General de la Congregación. Meses antes de terminar el sexenio de su generalato, en 1931 fue nombrado por Pío XI Delegado Apostólico de las Indias Orientales (India, Ceilán, Birmania). Con la independización de la India en 1948, el 2 de julio del mismo año fue nombrado por Pío XII Internuncio Apostólico para la India.

Retirado de sus responsabilidades en 1952, fijó su residencia en Roma en 1952. El 7 de noviembre de 1957 moría en Roma a la edad de 75 años. Este es el personaje providencial que introdujo en la Congregación el estudio científico de la Pasiología.

2-Cómo nació la Pasiología

Importancia decisiva tuvo en el nacimiento de la Pasiología el Capítulo General de 1920. Antes de señalar la aportación pasiológica de este Capítulo es necesario recordar el marco histórico del Capítulo General XXXI (1920) para captar el sentido del decreto que dio nacimiento a la Pasiología.

El Cap. General del año 1920 se reunía en un momento crucial de la Historia de la Congregación. Hacía dos años que había terminado la Guerra Mundial que tanto daño causó a la Congregación, que se encontraba principalmente desarrollada en las naciones de Europa afectadas por la guerra (Francia, Italia, Bélgica-Holanda-Inglaterra). Las consecuencias de la Guerra debieron ser bastante alarmantes en muchos sectores de la vida religiosa de la Congregación. Ya los primeros renglones de las Actas oficiales de aquel Capítulo lo dejan entrever: pérdida de la vocación en muchos religiosos, enfriamiento del espíritu religioso etc. (cfr. *Bolletino della Congr.* 1920, p.163ss.). Por otra parte, muchos de los gérmenes del espíritu nuevo con que se abrió el siglo no habían podido penetrar en la Congregación gracias a su alejamiento de los centros donde más se hizo sentir aquel

movimiento. Ahora, con la dispersión de la Guerra el espíritu cuidadosamente guardado en la soledad de los conventos sufría un fuerte embate. Añádase a esto que por aquellos decenios las ciencias eclesiásticas empezaban a reponerse de la crisis modernista y se imponía, aún en las órdenes religiosas más contemplativas, la necesidad de modernizar los programas. Y como tercer elemento, la renovación de los estudios de Espiritualidad.

En 1913 era nombrado Preósito General de la Congregación el P. SILVIO DE SAN BERNARDO, el cual no había podido publicar durante su Generalato las CARTAS de N. S. P., cosa que e impidió la I Guerra Mundial. Tenemos, pues, en este Capítulo del 20 una serie de factores que habían de influir decisivamente en la orientación de los años posteriores en estos tres planos: a- Estudios de espiritualidad de la Congregación; b- Reorganización de los estudios; y c- Estudio de la Pasiología. La canonización de San Gabriel ocurrida aquel mismo año dio optimismo y confianza a los Capitulares en su intento de m promover los valores tradicionales de la congregación. A aquel Capítulo asistió por dispensa de la Santa Sede el P. León, que a la sazón ejercía las funciones de Secretario General. Tenemos así enumerados todos los elementos que influyeron en el ambiente espiritual de aquella reunión de donde salió el decreto referente a la Pasiología.

El Decreto capitular decía: "Siendo la difusión de la devoción a la Pasión el fin principal del apostolado de nuestra Congregación, se decreta que nuestros jóvenes desde el tiempo del Alumnato sean instruidos acerca de este supremo misterio de la fe y que desde el comienzo del curso filosófico se entreguen a un estudio metódico sobre este tema a tenor del programa que elaborará la Curia General, y será comunicado a las Curias Provinciales para su puesta en práctica" (Decreto, XVII)¹

Probablemente el decreto fue sugerido por el P. Kierkels que asistió al mismo en calidad de Secretario General de la Congregación, con dispensa.

De inmediato el Decreto no tuvo repercusión práctica en la marcha de los estudios de la Pasión en la Congregación.

La Curia General no se preocupó por concretar la manera adecuada de llevar a la práctica lo dispuesto en el Decreto; y las Curias Provinciales siguieron su ejemplo. Sin embargo, aquel decreto seguía obrando silenciosamente como pequeño fermento.

Es curioso que en el Capítulo siguiente de 1925, en el cual fue elegido Preósito General el P. León, no se desarrollara mayormente la idea de la Pasiología. En dicho Capítulo no se hizo alusión alguna a lo decretado en el Capítulo precedente. Sin embargo se dio un nuevo decreto sobre las librerías de nuestros retiros, insistiendo en la formación de selectas bibliotecas de la Pasión. Decía así el Decreto 15: "El Venerable Capítulo considera como digno de loa y cosa que se ha recomendar a todos los Superiores, que

¹ "Quum diffusio devotionis erga Passionem D.N.J.C. sit finis praecipuus apostolatus Congregationis nostrae, decernitur quod juvenes nostri, inde ab alumnatus tempore erudiantur circa hoc praezellens mysterium fidei, et quod ab initio philosophici cursus studium methodicum aggrediantur de hoc argumento, juxta programma quod a Curia Generali proponetur et Curis Provincialibus per applicatione committetur". (dor.xvii).

*en cada casa de la Congregación se forme una biblioteca compuesta por obras escritas por religiosos de la Congregación o que traten de la Pasión de Cristo*²

Es verosímil que también en este Capítulo estuviera el P. León. A él tocaría promover eficazmente dicho estudio y llevar a cabo, en parte, los deseos de aquel capítulo.

3.- El Generalato del P. León Kierkels

El Generalato del P. Silvio dejó un perenne recuerdo en la Congregación por la publicación de los cuatro volúmenes de las CARTAS DE N.S.P. Parece que dicho P. General dio más importancia al retorno a las fuentes de la Espiritualidad Pasionista en la Vida y escritos del fundador, que al retorno del estudio profundo de la misma Pasión de Cristo. De hecho se advierte que en la congregación ambas cosas – Espiritualidad pasionista y Pasiología – han ido a la para en sus momentos de empobrecimiento y decadencia. Sobre el interés del P. Silvio por la publicación de LETTERE es tradición en la Congregación, que urgía constantemente al P. Amadeo diciéndole “Quiero dejar este recuerdo a la Congregación”. (Para más datos, cfr. P. BASILIO DE SAN PABLO: *La Espiritualidad Pasionista en el Magisterio de San Pablo de la Cruz*, Madrid, 1961, p. 113ss., Más al día, la reciente edición crítica de las CARTAS por el, P. Fabiano Giorgini, C.P.).

El sucesor del P. Silvio, P. León Kierkels, se dedicó más de lleno a fomentar el estudio de la Pasiología.

El nuevo General se ocupó del tema de la Pasión y de la Pasiología por primera vez como General en su Circular conmemorativa del XVI Centenario de la Invención de la Santa Cruz (326). En esta Circular, después de exhortar a todos los Religiosos a una intensa y operante devoción a la Pasión en el apartado dedicado a los Estudiantes, formulaba su promesa de dar cumplimiento al Decreto 17 del Cap.Gen. XXXI. “*Mas de qué modo deban realizar nuestros jóvenes el estudio de Cristo Crucificado en conformidad con el decreto XVII del Capítulo General XXXI, lo determinaremos en otro documento*”³

² “Ven Capitulum valde laudabile et superioribus commendandum iudicat propositum ut in quavis Congregationis domo, bibliotheca constituatur ex libris tum a sodalibus nostris editis, tum de Christi Passione tractantibus”. (cfr. *Bolletino*, 1925, p.172).

³ “Quomodo vero juvenes Nostri in studio Christi Crucifixi apte versari debeant juxta Capituli Generalis XXXI Decret. XVII, aliis litteris, statuemus”. (cfr. *Bolletino*, 1926, p.106).

Más de propósito tocó el tema en la Circular de los Estudios del 28.2.1928. En esta CHARTA MAGNA de la renovación de los estudios eclesiásticos en nuestra Congregación, volvía el P. León a repetir su promesa de dar normas más amplias sobre el estudio de la Pasión, inculcando al mismo tiempo, la obligación ya vigente de los cursos de Pasiología: "Mas no parecerá ocioso traer a la memoria los decretos de las Reuniones Generales respecto del estudio sobre la Pasión de Cristo Crucificado, sobre la teología ascética y mística. Sobre el estudio de la Pasión del Señor, volveremos de intento en otra ocasión"⁴

Si la Circular sobre los estudios fue la Carta Magna sobre el tema, con más razón cabe decirse de la Circular del 25 de febrero de 1930 que es la CHARTA Magna de los estudios pasiológicos en la Congregación. Con esta Carta comienza la nueva serie de *Acta Congregationis*, que sustituía al periódico oficial de la Congregación que había sido el *Bolletino* desde su aparición en 1920.

Por su capital importancia, vamos a ofrecer aquí un resumen de los principales capítulos tratados en esta CIRCULAR.

Consta la Carta de 71 secciones o puntos. Después de una amplia introducción que abarca los números 1-4 (Argumento a tratar; excelencia del tema; fijación del tema; amplitud del tema) ⁵ comienza en el n° 5 a presentar la manera de proceder al estudio de la Pasión en los diversos grados de la formación sacerdotal: 1.- En el Noviciado (n° 7); 2.- En Filosofía (estudio sintético, n° 6); 3.- En el Curso Teológico (estudio analítico, n° 7).

En el n° 8 exponen los temas a estudiar en la parte analítica del estudio de la Pasión, comenzando de la PASIÓN EN EL ORDEN ESPECULATIVO, mientras en el n° 9 expone el mismo estudio e la parte práctica.

Después de haber presentado sintéticamente un plan tan vasto, pasa en los siguientes nn. , a exponer la manera práctica de incluir todas esas aplicaciones en el curso teológico, dando oportunamente la bibliografía del tema. Es lo que hace en los nn. 11-65. en el n° 66 presenta un esquema de la distribución de los diversos temas en el curso de la carrera eclesiástica, comenzando desde el Noviciado hasta la conclusión del Curso de Pastoral. En el n° 67 ofrece una interesante serie de sugerencias para que el estudio de la Pasiología como gran incremento en la Congregación. Hé aquí los principales: ^{1°} *La redacción de dos Cursos de Pasiología por parte de cada Lector, para su posible publicación*: "Exhortamos a nuestros Lectores -manteniendo la dependencia debida a los Superiores, a que redacten por escrito sus clases sobre la Pasión, en conformidad con el programa expuesto. Estas clases podrán ser editadas en alguna de nuestras publicaciones , o ser editadas a cuenta de la de la Congregación en el caso de que sean juzgados útiles para el bien de todos los religiosos"⁶

⁴ "Supervacaneum demum non videtur etiam ad memoriam revocare Comitiorum Generalium Decreta quoad studium de Christi Domini Passione, de mystica et ascetica theologia insumendum; ad studium de Passione Dominica alias ex professo revertemos". Cfr. BOLLETINO, 1928, pp.77-76.

⁵ Scribendi argumentum; argumenti praestantia; argumenti determinatio; huius studii amplitudo (nn 1-4).

⁶ "Lectores nostros hortamur, dependentia ab immediatis Superioribus servata, ad suas de Passione lectiones scripto exarandas, secundum programma supra expositum; quae quidem lectiones, vel edi poterunt in aliqua

La segunda sugerencia era de más amplias proporciones: se trataba de fundar un INSTITUTO DE PASIOLOGIA bien en Betania, bien en el Monte Argentario. "De este modo, en forma gradual, se formará una colección de diversas monografías que podrán considerarse como partes o capítulos de una SUMMA PASSIONIS. Enchiridion de una futura ESCUELA DE PASIOLOGIA que podría erigirse, con el favor de Dios, en el Monte Argentario o en Betania. De este modo se podrían preparar en dicha sede algunos sacerdotes seleccionados para la enseñanza de la Pasión, de cuya vivificante ciencia todos deberíamos ser unos laureados".⁷ Pero tan maravillosas perspectivas y sugerencias de una gran personalidad, no tuvieron continuidad.

EXCURSUS

Texto De la Carta Circular del P. León Kierkels

LA CARTA DEL P. GENERAL LEÓN Kierkels SOBRE LA PASIOLOGÍA

León del Sangrado Corazón de Jesús, Prepósito General de la Congregación de la Santísima Cruz de Nuestro Señor Jesucristo, a todos los Hermanos: Salud y paz en el Señor.

1. EL TEMA

¡La Pasión de Cristo nos premia! Con razón podemos decir esto como contraseña los que luchamos contra la antigua serpiente, predicando a los pueblos a Jesucristo y a este Crucificado. El Apóstol escribió esto de la caridad de Cristo, pero como él mismo explica: "porque por todos murió Cristo"; y, por lo mismo, en el verdadero sentido se puede decir por metonimia: "¡La Pasión de Cristo nos apremia!".

Y si es necesario que todos los militantes de la Pasión sientan así ¿Cuánto más aquel que, aunque sin merecerlo, desempeña el oficio de dirigente, para que, en el lugar de San Pablo de la cruz, entusiasme a todos a tomar parte de la batallas de Israel?. Y en verdad desde que comenzamos nuestro oficio de Prepósito creíamos que debía de ser nuestro principal deber el agudizar "la espada del espíritu, que es la Palabra de Dios", e. d. la predicación de Jesucristo Crucificado. En torno a esto hemos escrito mucho con ocasión de los dieciséis siglos cumplidos desde la invención de la Santísima Cruz, añadiendo nuestro compromiso de determinar en otros documentos cómo nuestros jóvenes tendrían que dedicarse al estudio de la Pasión, de acuerdo con el decreto XVII del Capítulo General XXXI. Esta promesa la repetimos en la carta del día 27 de febrero de 1928, y ahora, por fin, apoyándonos en nuestro requerimiento personal diario en la solicitud de todas las

ex nostris ephemeridibus, vel publici juris fieri impensis Congregationis, si ad bonum totius Sodalitatis id utile visum fuerit". Cfr. Acta. Congr. 1930, p. 59

⁷ "Sic gradatim collectio constituetur ex diversis monographiis, quas haberi poterunt ut partes seu capita SUMMAE PASSIONIS enchiridion futurae scholae Passiologiae, Deo favente in Monte Argentario aut Bethaniae quandoque constituendae, ut in ea delecti sacerdotes praepararentur ad magisterium Passionis, cuius vivificae scientiae nos omnes lauream consequi oporteret". Cfr. Acta Congr. 1930, p. 59.

provincias, hemos tratado de cumplirla.

2. IMPORTANCIA DEL TEMA

La importancia de cualquier estudio se mide por la dignidad y excelencia de su objeto. Cuál sea, en materia cristiana, el grado de dignidad del la Pasión del Señor lo demuestran abundantemente los autores antiguos y los modernos: "La Cruz, que es fuente de todas las bendiciones, es causa de todas las gracias". "He aquí en la Cruz está todo". "Todos los misterios de Cristo se encuentran reunidos simultáneamente en la Cruz, todas las dulzuras de su gracia, y todos los preceptos; finalmente en la Cruz se contiene todo, con una expresión compendiada, como en el Credo cristiano". "La religión Cristiana no es otra cosa que la profesión de la Cruz y del Crucificado". De aquí que la Pasión de Cristo sea un misterio profundísimo y fecundísimo, que comprende nuestra religión tanto en el orden especulativo como en el orden práctico". En realidad, pues, "en Cristo Crucificado está contenida toda nuestra religión"; su Cruz es la contraseña de la fe y la expresión compendiada de la religión"; y en su Santísima Pasión se halla todo. Por lo cual la Pasión de Cristo considerada en sus causas, en sus efectos y en sus aplicaciones, constituye toda la economía de la religión cristiana, y "el reino de Cristo es el reino de la Cruz", como dejó el Excmo. Card. Pacelli, cuando tomo posesión de su título, de tal modo que con razón Pablo, "conociendo y predicando otros misterios, no obstante había afirmado que conocía un solo misterio, que predicaba a un Cristo Crucificado, del cual dependían, en efecto, y dimanaba todos los misterio, y en el cual, como la cabeza y sumario de los misterios, se centraba toda la predicación evangélica". Por esto "el mismo Pablo denomina al evangelio, la palabra de la Cruz; y a Cristo, le llama salvación, y el argumento principal tanto de las escrituras como de la predicación evangélica, y la meta más sobresaliente, la cima, la base y el quicio de todos los otros misterios de Cristo.

En un sentido, pues, no hiperbólico, sino literal, podemos afirmar: "No juzgué que yo sabía algo entre vosotros, sino a Jesucristo, a este crucificado", por cuanto Cristo Crucificado, sea formalmente, sea modo de connotación, incluye todas las demás materias sagradas. San Buenaventura escribió un opúsculo "sobre la reducción de las artes a la teología"; no sería difícil que se escribiera un tratado "sobre la reducción de la teología a la ciencia del crucificado", la cual se podría llamar, no inadecuadamente, "estaurosología", ya que alguien llamó los devotos del crucificado "estaurófilos".

3. DELIMITACIÓN DEL TEMA.

Baste éste breve esbozo de la importancia del estudio de la pasión. Ahora nos proponemos exponer su programa, cual demostrará la importancia de su estudio más que todo otro raciocinio. Entre los distintos significados admitidos del vocablo "estudio" atrae nuestra atención especialmente.

En primer lugar "estudio" se emplea para designar la atención intelectual; de allí el estudio del derecho, de la filosofía, etc. En segundo lugar significa la devoción que es el estudio y la voluntad con la cual nos dedicamos a alguna cosa y como que nos consagramos a ella. En tercer lugar significa la inclinación, el gusto, el amor que predomina; así se dice "me apasiona la historia, caza, oratoria, etc." Por fin en cuarto lugar expresa la intención del ánimo o la diligencia celo por realizar alguna cosa; en este sentido escribe cicerón: "el estudio es la ocupación asidua y vehemente del ánimo en una cosa, hecha con una gran voluntad" nos interesa hablar de una cosa a cerca del estudio de una cosa del estudio de la pasión en estas cuatro acepciones comenzando por la primera, E.D.

por el estudio intelectual, que constituye la finalidad principal de esta nuestra carta.

4. AMPLITUD DE NUESTRO ESTUDIO

En realidad no acometemos una idea nueva. "Atraídos por el imán de la Cruz, se han acercado a ella casi incontables hombres, para, investigar su misterio y para conocer sus causas con sus consecuencias... De ahí que la literatura de la pasión se haya hecho más rica y que aumente de día en día" español Miguel Mir.

Lo que los demás hombres consideran solamente bajo uno u otro punto de vista, nosotros lo tenemos que considerar y meditar desde todos. Al Cardenal Wiseman se ha atribuido aquel dicho: "Cada uno debe de conocer algo de todas las cosas, pero todo de alguna cosa". Si, pues, nosotros conviene que sepamos todo de alguna cosa, ¿no es de aquella de la cual tenemos el nombre, e.d. de la pasión de Jesucristo? Lo que, sin embargo, no se ha de entender de tal modo que nosotros hayamos de agotar el estudio y leer todos los libros a cerca de la pasión, "ya que su número es incontable"; si no lo que en esas obras se contiene específicamente lo tengamos conocido y examinado. Siendo, pues, la "literatura" de la pasión tan rica, por esta misma abundancia y amplitud, no existe un "compendio", que sea como un comentario o un resumen que pueda servir para el estudio de la pasión. Hay una obra, editada el año 1618 en Venecia, que para aquel tiempo era bastante completo, en la cual la pasión se dividía en 51 puntos o misterios, y para cada uno de ellos se propone:

Una descripción profética tomada del Antiguo Testamento.

Una narración histórica tomada de los evangelios.

Una declaración de las cosas más notables.

Una investigación de las causas del mismo misterio.

Una meditación piadosa.

Así mismo una meditación sobre la compasión de la Santísima Virgen María correspondiente al mismo misterio.

Tres aplicaciones morales correspondientes a los tres grados: Vía purgativa iluminativa y unitiva.

Alguna obligación piadosa o ejercicio de virtud correspondiente al misterio.

Algún ejemplo histórico de la vida de los santos.

Finalmente una descripción e historia de los instrumentos de la pasión.

Sin embargo, además de que esta obra apenas se puede encontrar y en algunos puntos aparece ya absoleta, hoy se la consideraría incompleta en relación con la moderna literatura de la pasión. Hemos hecho mención de esta obra para que se vea que la idea de un compendio o suma de la pasión no es nueva, y que tampoco en la época actual se puede conseguir una obra semejante completa en todas sus partes. Así las cosas, tenemos que tomar otro camino, cuya naturaleza y razón de ser aparecerá claramente en nuestra exposición, a la cual precederán algunas premisas en torno a la iniciación del estudio que va debe realizar en el alumnado y en el noviciado.

5. PRELUDIO AL MISMO ESTUDIO.

Aunque el estudio metódico de la pasión tenga que comenzar en el curso filosófico, según el decreto XVII del Capitulo General XXXI - ya que es casi imposible que en todas las materias de los cursos inferiores se pueda llevar un método uniforme en todas las provincias -, sin embargo ya en el alumnado, y con más razón en el noviciado, hay que poner los comienzos y los fundamentos. Se deja a los superiores inmediatos buscar el

modo mejor posible para aplicarlo al alumnado, especialmente con lecciones oportunas y exhortaciones acomodadas; sin embargo, juzgamos que es útil sugerir el modo de realizarlo para el tiempo de realizarlo, con el fin de obtener el mismo efecto con gran fruto. El Código del Derecho Canónico prohíbe que los novicios "se entreguen expresamente al estudio de letras, de las ciencias y de las artes"; esta prohibición fue afirmada por el Sumo Pontífice Pío XI en su carta del día 19 de marzo de 1924, en la cual dice claramente que los novicios se han de dedicar exclusivamente a la vida espiritual "alejados de los estudios de cualquiera de las materias y de las diversiones". Con esto se deroga el Decreto de la Sagrada Congregación de Religiosos que proponía que, durante el noviciado, se debía de emplear algo de tiempo para dedicarlo a los

Estudios de letras. Sin embargo, no se excluye absolutamente una ejercitación intelectual moderada, como anotan comúnmente los Códigos de Derecho Canónico.

Por lo mismo la prescripción siguiente de nuestra regla aparece legítima y muy recomendable: "por cuanto en el año de aprobación los novicios se dedican con particular empeño a la perfección del espíritu, en un día cualquiera, después de la oración de la mañana y de la misa, y por la tarde, después de la recitación del Rosario, se haga alguna explicación de algún libro sagrado, especialmente del Nuevo Testamento, al menos media hora, de la cual explicación los novicios mismos pueden sacar alguna meditación piadosa o reflexión. Como la Regla —se deduce del contexto prescribe esto más por razón de la piedad que por razón de la ciencia, nosotros hemos querido con mucho interés, teniendo también en cuenta la mente del Decreto del año 1910, que tal ejercicio diario, "responda a la naturaleza de la congregación", e. d. que se dirija totalmente al conocimiento de la pasión de Jesucristo. Por lo mismo se seleccionen aquellos pasajes del Nuevo Testamento que tratan más de cerca la pasión, o bien tomando por separados los cuatro evangelios, o preferible con una concordancia o "Diatessaron", de los cuales se tienen ediciones muy cómodas.

Para los maestros será de máxima utilidad el Diatessaron o concordancia de los evangelios del Card. Lépicier, vol. IV, desde la historia de la pasión, etc., y el Evangelio de la pasión, de Bover, los cuales ofrecen explicaciones de la máxima importancia. Como por la tarde hay costumbre de explicar algún otro libro devoto, y especialmente las lecciones del Breviario, también de estas lecciones se han de escoger las que se refieran a la pasión, como los oficios de la pasión de Nuestro Señor Jesucristo y de la Virgen Dolorosa, con los himnos respectivos. Así pues, los novicios se empaparán de aquel espíritu con el cual estaba movido el Coh. Gabriel Nicolini cuando decía: "Nosotros los pasionistas debemos conocer la pasión de Jesús; de otro modo, ¿cómo podremos exponerla y explicarla?; y con el mismo espíritu con el que muchas veces durante el día saludaba a la Virgen dolorosa con aquellas palabras de San Buenaventura: "¡Ave, María, llena de dolores!".

6. PROGRAMA PARA UN ESTUDIO SINTÉTICO.

Pasado el noviciado, junto con el de la filosofía, los jóvenes debe emprender el estudio metódico de la pasión, que ha de durar ocho años: desde el principio de la filosofía hasta finalizar la Sagrada Elocuencia. Si existiese algún comentario conveniente, o algún momento se hiciese, podría dividirse cómodamente en ocho secciones, independientemente de las otras materias que se han de proponer. Mientras tanto, habrá que ensayar otro camino, que es el que ahora trataremos de exponer. Dividimos el estudio de la pasión en dos periodos: Sintético y analítico, según el sentido que tienen estas palabras y que inmediatamente aclararemos. En primer lugar ayudará a considerar la pasión del Señor de

un modo global, y conocer complexivamente (síntesis) el tema, y después de analizar detalladamente los misterios (análisis). Pues de la Pasión se puede decir lo que San Agustín decía de la Sagrada Escritura: "Será un muy ingenioso investigador de la Sagrada Escritura el que primeramente la haya leído entera y la haya conocido, sino con el entendimiento, sí al menos con la lectura". Será muy útil a los jóvenes que conozcan toda la pasión nítida y ordenadamente, antes de que se la superponga a este conocimiento general una innumerable variedad de cuestiones y circunstancias, a las que da ocasión el estudio analítico. Por lo mismo, durante los dos o tres años del curso filosófico se les debe poner un trato histórico conveniente de la Pasión de Cristo y de la Compasión de la Santísima Virgen.

Cada viernes además de la lección breve de la materia correspondiente, se tendrá esta lección histórica, de modo que el estudio general de la Pasión de Cristo y de la Compasión de la santísima Virgen se extienda a todo el curso de la filosofía. El paso de la Pasión del Hijo de los Dolores de la Madre será una lección sobre los dolores interiores de Nuestro Señor Jesucristo, de los cuales el más penoso provenía de las tristezas de su queridísima Madre. Como muy bien dijo el P. Faber, había como una especie de reciprocidad, en virtud a la cual la Pasión de Cristo y la Compasión de su Madre eran simultáneamente causa y efecto. La Pasión del Hijo llenaba de amargura el Corazón de la Madre, y al mismo tiempo la Compasión de la Madre era el principal elemento de la Pasión del Hijo. Pero si el libro que usan los estudiantes no trata con suficiente extensión de los Dolores Internos de Cristo, sea en su agonía en el Huerto, sea en su cuarta Palabra en la Cruz, el profesor podría suplir la materia consultando a los respectivos lugares tanto a los Sagrados intérpretes cuanto a otros autores.

En cuanto se refiere a los estudios de los Dolores de la Santísima Virgen, puede servir perfectamente como textos los tratados de San Alfonso, de Tihiepolo, de Bossuet, y de Arturo Devine. El profesor consultará, además, no sin fruto las obras del P. Faber y de Dragoni.

7. PROGRAMA PARA EL ESTUDIO ANALÍTICO

Después de que los jóvenes hayan adquirido un conocimiento sintético durante el curso filosófico, tiene que consagrarse al estudio analítico durante el curso teológico, es decir, se esforzarán por adquirir un conocimiento de conjunto de aquellas materias que nuestra mente puede considerar en la Pasión del Señor, sea en el orden especulativo, sea en el orden práctico. El estudio de estos temas, como seguidamente indicaremos, se inserta perfectamente dentro del resto de las disciplinas eclesiásticas, de tal modo que todas puedan aportar los frutos de la Pasión, y toda nuestra erudición se perfeccione y corone con la devoción hacia Jesús Paciente.

Antes de que tratemos de cada una en particular, parece que se debe subrayar que todas las materias de este estudio se pueden dividir en dos partes:

La Pasión de Cristo en el orden especulativo como un hecho histórico o como un objeto de la teología.

La Pasión de Cristo en el orden práctico como principio, documento y fermento de la vida cristiana, e en sus actos múltiples y en sus circunstancias. Cada una de estas partes proporcionan materias para varias subdivisiones, de las cuales proponemos solamente las siguientes, no como exclusivas y adecuadas, sino como suficientes y acomodadas al efecto de su inserción dentro del programa general de los estudios.

8. LA PASIÓN EN EL ORDEN ESPECULATIVO

Exégesis de la Pasión, o de las figuras y profecías de la misma en el Antiguo Testamento, y su narración en el Nuevo Testamento. Sobre la cronología de la pasión. La arqueología. El proceso de Nuestro Señor Jesucristo en el aspecto jurídico. Sobre las personas del drama y sobre otros temas afines. Sobre la interpretación parenética de la Pasión en las cartas de San Pablo (que también pertenecen al orden práctico).

La Teología dogmática de la Pasión. Sobre Cristo Crucificado como sacerdote, como cabeza de la Iglesia, como rey y como juez. Sobre las consecuencias de la Pasión o sobre el culto del Sacratísimo Corazón de Jesús, culto al Santísimo Rostro de Jesús, culto a la Preciosísima Sangre, culto a las cinco llagas, culto a la Verdadera Cruz y culto a las otras reliquias de la Pasión. Sobre la Compasión de la Virgen María como corredentora. Sobre la Pasión con relación a la gracia, a los sacramentos en general, y especialmente a los sacramentos del Bautismo, Penitencia y Eucaristía; y del mismo modo a los sacramentales y a las indulgencias.

9. LA PASIÓN EN EL ORDEN PRÁCTICO

La Pasión con relación a la Teología Moral, tanto en general, en cuanto al bien que hay que realizar y el mal que hay que evitar, como en particular en cuanto obras de piedad y devoción como el ejercicio del Vía Crucis, de la Hora Santa, del culto al Corazón de Jesús, al Rostro Santo, a la Preciosísima Sangre, a las Cinco Llagas y a los Siete Dolores; los misterios dolorosos del Santo Rosario, las peregrinaciones piadosas; consecuencias prácticas de la doctrina dogmática sobre los Sacramentos, especialmente de la Eucaristía como sacrificio y como sacramento, de los sacramentales y de las indulgencias. Así mismo en cuanto a las Obras de Misericordia.

Parenética de la Pasión, o sobre la Pasión en cuanto a la vida espiritual, según los principios de la Teología ascético-mística, según el Apóstol San Pablo, y según San Pablo de la cruz.

Sobre la Pasión en los Padres de la Iglesia.

Sobre la Pasión en las oraciones litúrgicas y en los ritos sagrados.

Sobre la Pasión con relación a la historia eclesial, e.d. la Pasión de Cristo en su Cuerpo Místico; historia de la devoción hacia la Pasión; su manifestación en su vida

de los santos, en las expediciones de los Cruzados y en el culto de los instrumentos de la Pasión; en los ejercicios piadosos, en las asociaciones, en las Órdenes, en los milagros en los santuarios y en las misiones; así mismo en las leyendas, en el arte, e.d. en la pintura, escultura, arquitectura, en la poesía, teatro, numismática, heráldica, onomástica, gnomática, bibliografía, etc.

La Pasión en la música religiosa y especialmente en la música de la liturgia.

La Pasión en relación con la oratoria, e.d. en el ejercicio de la sagrada elocuencia.

10. INCLUSIÓN DENTRO DEL PROGRAMA DE ESTUDIOS

En este esquema se reconoce bastante bien qué entendamos por intercesión de este estudio en el programa general, y en qué lugares se deba efectuar. Solamente queremos notar que el estudio de la Pasión se ha de incorporar, en primer lugar, allí donde se preste una ocasión para tal estudio y en cualquier parte de la asignatura. Por lo mismo la exégesis de la Pasión y la teología se pueden utilizar en el segundo año de la teología, ya que la

teología fundamental y la introducción general a la Sagrada Escritura apenas dan lugar a la misma. En cuanto a la Pasión en relación con la historia eclesiástica, se debe tratar cuando se estudie tal materia. Al hacer una breve exposición de cada una de sus partes, según la norma que se siga entre los profesores y los estudiantes y según convenga, algunas cosas se pueden estudiar más ampliamente, para conseguir un efecto, "aunque no definitivo, sí al menos sugerente", por usar una feliz expresión que alguien dijo; y se pueden hacer indicaciones bibliográficas como por ejemplo a seguir, más que como preferencia o recomendación, ya que existen otras obras excelentes en diferentes idiomas.

11. EXPOSICIÓN EXEGÉTICA DE LA PASIÓN

La exégesis de la Pasión está tan ampliamente clara, que por ella el estudio de la Sagrada Escritura casi se puede convertir en estudio de la Pasión. Lo que por otra parte conviene perfectamente con los consejos que dan en este tema los peritos, según los cuales "es oficio de cada uno buscar en la lectura de los libros lo que más convenga con su institución particular, con su doctrina, con su razón vital y con las obligaciones de su estado". "Por lo demás el modo más apto de delatar mucho en la inteligencia de las Escrituras es conocer alguna parte de ellas completamente y con profundidad; ya que toda la Sagrada Escritura está animada por el mismo Espíritu y, con admirable unidad, esto resplande desde el libro de Génesis hasta el Apocalipsis, lo que se aprende con el estudio de alguna de sus partes ayuda muchísimo para la inteligencia del resto de ellas".

Mucho más se ha de decir esto de Jesús paciente, predicando como "prólogo, epílogo, resumen y suma de las Sagradas Escrituras". De tal modo que San Jerónimo escribió sin dudar: "La ignorancia de las Escrituras es ignorancia de Cristo", o, según la expresión del P. Gregorio de Jesús y María, O.S.A.: "La ignorancia de la Pasión de Cristo es la ignorancia de todas las Sagradas Escrituras".

Con justa razón, pues, el estudio de las Sagradas Escrituras todo enteros ha de dirigir al conocimiento del Jesús Paciente. Y como podemos empezar por los tipos y figuras de Cristo Redentor, no faltan autores que han tratado ampliamente de estas cuestiones, entre las cuales sobresale el P. Seraffin, en su "Prontuario de la Pasión", donde explica con palabras de los Santos Padres ya sea lo que se refiere a la Pasión en general, ya sea a lo que se refiere a cada uno de sus misterios.

De estas cosas también disertan Thiepolo, Van Steenkiste, Maas, P. Cuthberto; etc. San Juan Crisóstomo afirma sobre las profecías que "en todas las profecías de la Biblia subyacen dispersos los misterios de la Cruz. Del mismo modo también exponen los autores arriba recordados las profecías. A la exégesis de la Pasión - que según nuestro parecer los que mejor la tratan es Steenkiste y Groenen- hay que adelantar algunas nociones generales (a no ser que ya hubiesen sido adquiridas en la historia de Pasión, o en el estudio sintético"; e.d. hay que adelantar algunas nociones bastantes completas.

1°. En cuanto a la cronología de la Pasión, e.d. el año y el día en que tuvo lugar; para esto hay que consultar a Fonck, Van Steenkiste, Groenen y a los mejores intérpretes y escritores de la vida de Nuestro Señor Jesucristo.

2°. Acerca de la topografía, o de los lugares donde se realizaron los misterios principales de la Pasión, de los cuales hablen Ponce, Bover, Martin (Friedlieb), Tissot, Coulomb; además de los "Itinerarios" de Tierra Santa, como el del P. Bernabé Meisterman, de los profesores de Nuestra Señora de Francia, etc. Entre los antiguos mantiene todavía una gran autoridad Quaresmius.

3°. Acerca de la arqueología, es decir, de las cosas, costumbres e instituciones de los lugares y templos en relación con la Pasión; de estas cosas tratan muy bien, además de

Fonck, Bover, Tissot, como antes hemos dicho Friedlieb y de los antiguos Justo Lipsius. En cuanto se refiere al proceso de Nuestro Señor, en el aspecto jurídico, la oportunidad, incluso la necesidad de tratar de él, proviene de las falsas doctrinas que algunos escritores enseñaron, como salvador, Staper. A los comentarios de estas opiniones expresamente se oponen Chauvin, Rosadi, Hoffman, Leman, Chausay.

En cuanto a las personas del drama de la Pasión de Cristo "como todas las hazañas, se reflejó a la vez en los actos exteriores, que constituyen como la trama visible del admirable drama, y se manifiesta en los actores con los afectos internos y pasiones, que alcanzaron en algunos un desarrollo pleno: horrendo en unos, santo y adorable en otros". De aquí "la necesidad de investigar el genio y las costumbres de aquellos que tuvieron parte en la Pasión de Cristo" para que se obtenga tal concepto de aquellas personas, que sea suficiente en orden a comprender la evolución de las pasiones y se entienda la crisis". En este punto el estudioso diseñará las líneas morales de Jesucristo, de la Santísima Virgen y de los Apóstoles, especialmente de los Apóstoles Pedro, Juan y Judas, tomando los elementos de los autores ya sean sagrados, ya sean profanos; y lo mismo se hará de los judíos, de los verdugos y de las Santas Mujeres.

Esto no será utilísimo, no solamente para adquirir un conocimiento especulativo de la Pasión, sino también para sacar las aplicaciones prácticas, como se pueden ver en Perroy, Benson, Shoupe. De esto también hablan Mir, Van Stieenkiste, Mechinas, Monsabré, Chauvin, Cascioli, Chausay, y el P. Serafin.

Acerca de la interpretación parenética de la Pasión de las Cartas del Apóstol San Pablo, que pertenece propiamente a la exégesis de la Pasión, se trata más adecuadamente más adelante, cuando hablemos de la parénesis de la Pasión.

12. TEOLOGÍA DOGMÁTICA DE LA PASIÓN

Ahora queremos dirigir nuestro discurso a la teología dogmática de la Pasión. El profesor de esta asignatura tiene que poner muy en claro lo que se refiere la Pasión; esto es de suma importancia, para que se dé un fundamento estable doctrinal, a la devoción, que tenemos que cultivar en nosotros a los demás. Por lo mismo a él competirá completar o suplir las cosas que falten en el manual escolástico, o aquéllas que no se exponen suficientemente; lo que se debe hacer sobretodo en el trato sobre el Verbo Encarnado y en el trato sobre Dios Redentor, donde expresamente se habla de la Pasión. Y principalmente se debe tener muy en cuenta lo que sobre esto dice Santo Tomás, Suárez, Billuart, Janssen y los más señalados intérpretes de Santo Tomás. A de más hay que insistir bastante en el sacerdocio de Cristo y en su sacrificio en la Cruz, y en la Doctrina de Cristo Crucificado como Rey, Juez y Cabeza de la Iglesia. Nuestro sin razón hemos advertido aquí que hay que atribuir a Jesucristo aquella triple prerrogativa de Juez, Rey y Cabeza; como lo cual no queremos decir que esto haya que atribuírselo solo a Cristo Agonizante en la Cruz, sino que solamente significar que el ejercicio y el derecho se le deben sobre todo por su Pasión, con la cual tiene una relación trascendental y por lo mismo es obligación del profesor Pasión explicar clara y perfectamente esto en la materia dogmática.

Una observación semejante se ha tener ante los ojos, también en los otros argumentos de que más adelante hablaremos. Ahora bien, del la Doctrina de Cristo como Cabeza de la Iglesia, se han de hacer aplicaciones en otras partes de las disciplinas agraídas, como explicaremos en su debido lugar; todo esto demuestra de modo abundante que hay que tener una inteligencia plena y esmerada de este capítulo. Santo Tomás, Suárez, los salmantinenses, Ánger, y especialmente Pinto explican sabiamente este tema. También lo tratan ampliamente los intérpretes de San Pablo Apóstol, como Prat, Duperray, y así

mismo los autores de materias espirituales, p.e. Marmion, Tanqueray. También se tiene una exposición apologética en Karl Adam. En este sentido hablamos del Cristo místico y del Cristo total, según aquello de San Agustín: "Todo Cristo es cabeza y cuerpo, la cabeza es el unigénito Hijo de Dios y el cuerpo es su Iglesia, el esposo y la esposa, dos en una sola carne.

Ya antes había escrito San Pablo: "Y a él le constituyó por encima de toda cabeza de la Iglesia, la cual es el cuerpo suyo, la plenitud de que da a ella su complemento total y universal"; porque somos miembros de su cuerpo, de tal modo de que muchos somos un cuerpo en Cristo, cada uno, sin embargo, miembro uno del otro". Acerca de las aplicaciones prácticas de esta doctrina hablaremos en su lugar. Aquí sea suficiente anotar con Pinto "que Cristo Señor no fue Cabeza perfecta de la Iglesia sino por la Cruz y la Pasión... y de aquí en cualquier parte que recuerda Pablo la cabeza y el cuerpo, y los miembros, no se olvida del tema de la Pasión y de la Cruz.

Sobre Cristo Rey y su título de herencia y adquisición, o de la unión hipotética y de la Pasión, se tendrá que explicar esto segundo de un modo especial. El actual oficio litúrgico de Cristo Rey insiste ampliamente en el primer capítulo, pero nosotros, que nos llamamos "ciudadanos del Gólgota", el otro nos debe ser más grato. Por otra parte también se toca ampliamente en el mismo oficio litúrgico, especialmente con aquellas palabras del Himno de Maitines: "Doctor, Sacerdote, Legislador -Precedes señalado con la Sangre -. En el vestido: Príncipe de los príncipes, rey de reyes altísimo". Del mismo modo, además, se tiene alusiones en otros lugares de la Sagrada Liturgia, como en los himnos "Vexilla Regis", "Pange Lingua", etc. De esto habla de modo completo Pinto, y se puede consultar también con utilidad de revista "La Civiltà Cattolica". Después que publicó la encíclica "Quas primas" el Sumo Pontífice felizmente reinante, escribieron muy bien este propósito la revista "Angelicum", Zannechia, etc.

En cuanto a Cristo Juez hay que insistir especialmente en la parte que la Cruz tiene en ejercicio de esta potestad, y en la razón que Jesús reclamará para sí por su Pasión.

13. LA DEVOCIÓN AL CORAZÓN DE JESÚS

Ahora pacemos a las consecuencias derivadas de la Pasión. Entre las más estimables se cuenta la devoción al Sagrado Corazón y la Pasión entenderá fácilmente aquellos que tengan un conocimiento exacto de la primera, pues la razón principal del culto al Corazón de Jesús es la consideración de éste como, símbolo del amor "con el que Cristo nos amó y se entregó a sí mismo por nosotros, y fuente de todas las gracias que de allí nos vienen. Esto también se expresa con el oficio litúrgico del Sagrado Corazón, cuyo Invitatorio ofrece la nota dominante. "Al Corazón de Jesús, herido por nuestro amor, venid, adoremos". Además, con la misma expresión está de acuerdo todo el oficio y la misa. Los autores que tratan teológicamente de esta devoción son muchos, y se encuentran citados en Tanqueray. Estos autores transmiten ordinariamente la teología de esta devoción o la interpretación más común, a la cual alguien llama "parediense" para distinguirla de aquella algo más antigua "beruliana" o "eudista". El mismo señor se lo propuso a Santa María Alogue, y está recomendada en carecidamente por la Iglesia tanto en el oficio litúrgico, como en otros documentos de la Santa Sede. Esta devoción considera al corazón de Cristo como un símbolo no principalmente del amor, son de toda la vida interior, del espíritu y de la persona mortal de Cristo. Estas dos interpretaciones no son difíciles de conciliar, incluso se completan mutuamente, como se puede apreciar en Bainvel.

El P. Grou, de la escuela parediense, escritor eximio, ya había afirmado: "el corazón de Jesús es su vida interior". En este sentido la devoción al Corazón de Jesús es

como la médula al de la devoción al Jesús Paciente, cuyo amor veneramos y cuyo espíritu seguimos. Ambos relucen en la Pasión de un modo superior, aunque puedan considerarse también en la infancia de Jesús.

14. LA DEVOCIÓN A LA INFANCIA DE CRISTO

Incluso la infancia de Jesucristo tiene una relación íntima con la Pasión, constatada claramente con las personas piadosas, y que nosotros – los Pasionistas – no nos es lícito ignorar, y la cual se ha de notar aquí de un modo especial siendo realista. Hay algunos – según advierte un autor reciente- que unen perfectamente la meditación de la infancia de Cristo con la meditación de la Pasión, y los misterios gozosos con los misterios dolorosos. Lo cual hemos constatado claramente en la vida de San Pablo de la Cruz, nuestro Padre, el cual tenía una especial veneración a la imagen alegórica del divino Infante durmiendo sobre la Cruz. Lo mismo se comprueba en la vida del Siervo de Dios Lorenzo de San Francisco Javier, de nuestra congregación, el cual publicó algunas imágenes alegóricas de Jesús Infante, portando en sus manos el signo de la Pasión. Con razón podemos decir que el P. Faber: “la Pasión es como la atmósfera de la Santa Infancia. A la luz de la teología y del fuego de la devoción, Belén y el Calvario se unen estrechamente; porque la ciencia de Cristo, infundida desde el mismo momento de su concepción, y su especialista sensibilidad, nos permiten afirmar: Belén fue como germen del Getzemaní; y desde la Infancia, el Calvario fue el argumento de la vida inferior del Corazón. Jesús”. Por lo demás “toda la vida de Cristo fue Cruz y martirio”, como aparece en la piadosa obra del P. Tomás de Jesús, O.S.A.; y es nuestro empeño, de aquellos que nos distinguimos con el nombre de la Pasión, poner muy de relieve e ilustrar la importancia de este aspecto de la vida de Nuestro Señor.

15. LA DEVOCIÓN A LA SANTA FAZ

La devoción hacia la Santa Faz del Señor, aunque esté menos difundida, es digna de que atraiga nuestra atención, tanto por su origen y antigüedad, cuanto por su peculiar significado. Pues su origen se atribuye, de algún modo al menos, al mismo Redentor, a través del velo de la Santa Verónica. Cual sea y cuan antigua la devoción de los fieles a aquella imagen y sus producciones, lo explican de modo excelente, los Bolandistas, los cuales se refieren a la muy devota secuencia de una Misa concreta de la Santa Verónica – Salve, Faz Santa – De nuestro Redentor, - El cual brilla la imagen – Del esplendor divino. Impresa en un paño- De candor niveo, - y que fue concedido a la Verónica – como signo de amor – Salve, Dios del siglo, - Espejo de los Santos, - que desean ver, - El Espíritu de los Cielos”, etc. Ésta devoción, hacia mediados del siglo pasado, por razón del prodigio que sucedió en Roma en la en la exposición de la “Santa Faz”, recibió un nuevo impulso, especialmente en Francia, por obra de un cierto varón piadoso, Señor. Dupont, que fue denominado “varón santo de Turín”. En época más reciente se ha expandido mucho en el mundo después de la exposición de la Santa Sábana de Turín en el año 1898 y la especial aprobación atribuida a Pío X de la “Santa Faz”, procede de la misma Sábana y pintada por Cecilia, la hermana de Santa Teresa de Lisieux. En cuanto a la significación de esta devoción, lo mismo que la devoción al Sagrado Corazón, se refiere a toda la persona y fisonomía espiritual de Cristo Paciente, “en cuanto que el rostro es espejo del alma, y expresión sensible del carácter moral de cada uno”. “por lo que se ve se conoce al hombre”, según se lee en la Escritura, o como dice el ilustre Jerónimo, “espejo de la mente es el rostro, y confiesan los arcanos de la mente los ojos silenciosos”. Por lo cual el Rostro

Santo se puede considerar no solo en la vía dolorosa, como se representa en el velo de la Santa Verónica, o en el descanso de la muerte, como aparece en la Sábana de Turín, sino incluso en los otros momentos de la Pasión y especialmente en la Cruz. Aunque "solo el ángel de la Pasión podría plasmar la expresión de aquel Rostro divino", sin embargo muchos artistas, sea como el cincel, sea como los colores, se esforzaron por imprimir uno o varios afectos en el Rostro de Cristo Paciente; lo que él expresó en las siete Palabras de la Cruz, que un autor piadoso llama "Los Siete Sacramentos del Crucificado, pues cuantas son las palabras pronunciadas, tantos son los Sacramentos". Como se puede ver en Hoppenot, los mismos artistas demostraron estupendamente "cómo una imagen puede la fuerza y el vigor de las palabras.

Lo mismo se puede afirmar de las maravillosas interpretaciones de la imagen del "Ecce Homo", que recibe su valor de Rostro divino. Estando así las cosas, sin dificultad se ve cuan íntimamente esté conectada la devoción al Rostro divino (Santa Faz) con la devoción de la Pasión, de la cual se considera una especie y una parte. De aquí también surge la predilección que hacia ella profesaron algunos santos varones y mujeres, como p.e. Santa Gertrudis, San Bernardo, el Beato Suso, Santa Teresa de Lisieux, etc.; la cual devoción fue confirmada por algunas concesiones litúrgicas, teniendo en cuenta la declaración de la Congregación del Santo Oficio, el 04 de mayo de 1892. Para mayor confirmación y explicación de estas cosas, se pueden consultar algunos autores como Van Steenkiste, Foucault, Javier, Glueckselig, Calmet, Groenen, Janssens, Venturinio, etc.

16. LA DEVOCIÓN A LA PRECIOSÍSIMA SANGRE

La devoción hacia la Preciosísima Sangre "es también una especie de devoción hacia la Pasión, o un modo de unir todos los misterios de la Pasión en uno". La Sangre Preciosísima es el precio de nuestra Redención, y el más excelente símbolo, lo que se pone de relieve en primer lugar especialmente en el relativo oficio litúrgico, en cuyo invitatorio se lee: "Venid adoremos a Cristo, Hijo de Dios, que nos redimió con su Sangre". "La teología de la Preciosísima Sangre esta unido con estrechos lazos y se asocia con la teología de la Iglesia y de los Sacramentos. En un cierto sentido toda la historia de la Iglesia nos es otra historia que de la Sangre Preciosísima, por cuanto tiene un lugar excepcional en la doctrina de la Redención. Pero en cuanto es una devoción peculiar y distinta, su historia comienza con el Apóstol Pablo, al que con razón se le puede llamar el Doctor de la Preciosísima Sangre y autor de esta devoción especial, por el entusiasmo con que trata de ella en sus cartas, como de una cosa que se le es de extremo agradable a su amor". Nuestros profesores pueden explicar estas y otras cosas semejantes consideraciones usando la extraordinaria obra del P. Faber, o también la de San Vicente María Strambi, Mazzola Jassens y del P. Serafin.

17. LA DEVOCIÓN A LAS CINCO LLAGAS

Las cinco llagas de Jesucristo son verdaderas con una devoción esencial y muy antigua; devoción que ha sido sancionada por la Iglesia mediante la concesión de oficio litúrgico y de indulgencias. Por lo demás la mencionada devoción se identifica propiamente con la devoción hacia la Pasión por algunos autores que han tratado de ella expresamente, como Quaresmio, Casalicchio, mientras que por otros han sido consideradas las cinco llagas de Jesucristo como mansiones místicas y simbólicas; entre estos se encuentran Auriemma, San Bernardo, Saint-Jure, Janssens y el P. Serafin.

18. LOS INSTRUMENTOS DE LA PASIÓN

Otra consecuencia del tratado "de Dios Redentor" se refiere al culto de la Verdadera Cruz y a los instrumentos de la Pasión. De esto también se trata en otros lugares del programa bajo el aspecto exegético e histórico. En cuanto se refiere a la parte dogmática es necesario desentrañar con claridad y defender el culto que se debe a las reliquias de la Verdadera Cruz y a los Instrumentos de la Pasión, así como a los crucifijos y a las imágenes piadosas de Jesús Paciente. De esto tratan los libros de texto escolásticos y algunos otros autores como Petavio, Gretser, Billuart, el Cardenal Marco Vigerio, P. Serafin, etc.

19. OTRAS DEVOCIONES

Hay, además, otras devociones hacia los misterios particulares de la Pasión, aprobadas por la Iglesia por la concesión del oficio litúrgico o bien recomendadas por la piedad de los Santos, como son: la devoción a la oración y agonía en el Huerto, la Flagelación, la Corona de Espinas, los misterios del Vía Crucis (de la cual los franciscanos recitan un oficio propio), etc.

Para no alargarnos mucho en esto, no vamos a tratar en particular de cada una de estas devociones. Solamente queremos anotar con el P. Faber que "La teología de estas devociones y el comienzo, inauguración y modo de propagarse constituyen un completo de los cuatro Evangelios, y son reproducciones ascéticas de las disposiciones internas de Nuestro Señor Jesucristo y continuación mística de su vida". En cuanto a la Iglesia, "tales devociones son manifestaciones de los afectos internos y de su vida intrínseca". En el mismo autor se puede ver la razón teológica de la verdad y de la multiplicidad de las devociones.

20. COMPASIÓN DE LA SANTÍSIMA VIRGEN MARÍA

Para completar la teología de la Pasión es necesario tratar también de la compasión de la Santísima Virgen María. Pues tal fue, para emplear las palabras del Papa Pío X, "la costumbre de nunca disociar a la Madre y al Hijo, para que a cada uno se le aplicasen las palabras del Profeta "mi alma desfallecía en el dolor y mis años en los gemidos". Cuando, pues, llegó el tiempo último al Hijo, "su madre estaba junto a la Cruz de Jesús", no solamente ocupada en aquel espectáculo inhumano, sino claramente gozándose de que "el Unigénito suyo se ofreciese por la salvación del género humano y también tanto le compadecía que, si hubiese sido posible, ella habría sobrellevado de mucho mejor grado todos los tormentos que su Hijo padeció".

Por esta comunión de dolores y de voluntad entre María y Cristo "mereció hacerse ella dignísimamente Reparadora del universo perdido". Y por lo mismo dispensadora de todos los dones que nos adquirió Jesús con su muerte violenta, y su sangre; y por aquella comunión de dolores y tribulaciones de la Madre con el Hijo - como decíamos - se le concedió a la augusta Madre que fuese "mediadora, y reconciliadora poderosísima de todo el orbe terráqueo ante su Hijo". Asociada por Cristo a la obra de la salvación humana, mereció "de congruo" - como dice - todas aquellas cosas de Cristo que nos mereció "de condigno". Hasta aquí Pío X.

En este sentido con más razón conviene a la Santísima Virgen lo que el Apóstol decía de sí mismo: "cumpro aquello que falta a la pasión de Cristo en favor de su Cuerpo que es la Iglesia". Por su compasión fue nuestra corredentora y "el cuello de nuestra cabeza por la cual se comunican a su cuerpo místico todos los dones espirituales". Todas esas

cosas están expuestas ampliamente en Faber, en el Cardenal Lépicier, en Meregalli, en Campana y en el P. Seraffin. Aunque solamente se puedan explicar todas esas cosas de un modo sucinto en la escuela, pero, por el lugar que ocupa la devoción hacia la Madre Dolorosa en la Vida Espiritual de San Pablo de la Cruz y de San Gabriel, es suficiente razón para que en nuestras escuelas se trate de ello con mayor amplitud.

21. LA GRACIA EN RELACIÓN A LA PASIÓN

Completado el trato de Dios Redentor, se pasa al trato de Dios Santificador, o de la Gracia, que tiene una relación con la Pasión de Cristo que es de la máxima importancia. "Pues toda gracia, y por lo mismo todo el movimiento en el orden sobrenatural proviene de Cristo Redentor". En este sentido, "de su plenitud todos nosotros hemos recibido" y, como dice el tridentino: "nadie puede ser justo sino se le comunica los méritos de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo, mientras que la caridad de Dios se difunde por el Espíritu Santo, debido al mérito de la Santísima Pasión, en los corazones de aquellos que son justificados". "El mismo Cristo Jesús, como cabeza en los miembros, y como vid en los Sarmientos influye en los mismos justos continuamente la virtud". Por lo mismo, aunque la Pasión no sea la causa formal de la gracia, por causalidad meritoria, se puede decir metonímicamente y en el sentido del tridentino que la gracia es como el juego espiritual y la sangra mística, que se difunde por Cristo Crucificado, como la vid a los sarmientos y de la cabeza a los miembros, lo cual por esto mismo es llamado por un autor piadoso "subsistencia" del cuerpo místico. Todas estas cosas son expuestas más ampliamente por los dogmáticos, cuando tratan de la gracia de Cristo.

22. LA PASIÓN Y LOS SACRAMENTOS

En cuanto se refiere a los Sacramentos, "es claro que tiene la fuerza especialmente por la Pasión de Cristo, cuyo poder de algún modo se une a nosotros por la recepción de los Sacramentos, en señal de lo cual manó agua y sangre del costado de Cristo pendiente en la Cruz; de estas señales una pertenece al Bautismo y la otra a la Eucaristía, que son los principales Sacramentos; ...el poder de remitir los pecados pertenece de un modo especial a la Pasión del mismo Cristo; ...y por lo mismo la fuerza de los Sacramentos (Bautismo y Penitencia) que se ordena a quitar los pecados, principalmente proviene de la fe en la Pasión de Cristo". Además, todo "Sacramento es signo conmemorativo de lo que precedió, e.d. la Pasión de Cristo, y demostrativo de lo que en Nosotros se realiza por la Pasión de Cristo, es decir, la gracia". Todas estas cosas se encuentran ampliamente explicadas en los autores Billuat, Hugon, Billot, Van Noort, Pesch, Haine, etc.

23. LA EUCARISTÍA: MEMORIAL DE LA PASIÓN

Cuanto precede declara de modo cumplido y abundante la razón de nuestro estudio en cuanto a los Sacramentos en general, y particularmente en cuanto al Bautismo y a la Penitencia. Resta que exponamos algo sobre la Eucaristía, que en fuerza de la institución es un memorial especial de la Pasión, por cuanto "Nuestro Señor, para dejar a la Iglesia un sacrificio visible, con el que se representase aquel cruento que se realizó en la Cruz, y para que perteneciese su memoria hasta el final del mundo, instituyó una Pascua Nueva, que había de ser él mismo inmolándose por la Iglesia a través de los sacerdotes con signos visibles, en recuerdo del paso de este mundo al Padre, cuando por la efusión de su Sangre nos redimió y nos liberó de la potestad de las tinieblas, y nos pasó el reino suyo". "Por lo

mismo la Eucaristía primeramente tiene que ser considerada como sacrificio, pues como tal precede a la Eucaristía como sacramento, o en cuanto ordenada a la participación de la víctima inmolada". "Lo que también insinúa suficientemente o lo supone Santo Tomás, donde explica que el rito de este sacramento consiste en la inmolación de Cristo". De la relación de esta inmolación o sacrificio eucarístico al sacrificio de la Cruz y de la Pasión tratan ampliamente los autores, Para que sea necesario añadir aquí algo más. La eucaristía, pues, tiene también como sacramento una relación estrechísima, por cuanto consiste en la participación de la hostia o víctima inmolada. Por lo mismo la esencia de este sacramento es puesta por Billuart "en la cosa que permanece de la acción sacrificadora". En realidad, por la fuerza de las palabras, Cristo se hace presente en la Eucaristía en estado de inmolación, que connota no solamente toda la liturgia incruenta de la Misa, sino también aquella cruenta de la Pasión. Por lo mismo, un piadoso escritor, con una metáfora tomada de las ofrendas pacíficas de la antigua ley, llama a la Eucaristía "los postres de la Cruz, cocidos en el horno de la Cruz, tostados en la parrilla de la Cruz, asados en la sartén de la Cruz". En él, mismo sentido los Padres proponen el alimento eucarístico como participación del sacrificio cruento, como abundante demuestra De la Taille. "Nosotros nos alimentamos de la cruz del Señor porque comemos su mismo cuerpo", dice San Agustín. Y en otra parte: "nosotros recibimos la luz comiendo y bebiendo al Crucificado". Así mismo muchos autores hablan del pan eucarístico y de la Carne de Cristo " como cocida y asada en el fuego de la Pasión". Sea suficiente lo que hemos indicado para la teología dogmática. De las consecuencias morales de esta misma doctrina, y de las derivaciones ascéticas y espirituales, daremos algunas cosa más adelante, en su propio lugar.

24. LA PASIÓN Y SUS SACRAMENTALES

Ahora ya podemos tratar de los sacramentales, cuya relación genérica consiste en que reciben su eficacia en virtud de la Iglesia que obra, "fundamentada en el Sacramento de la Cruz de Cristo", como dice San León. La Iglesia, en efecto, instituyó los Sacramentales para distribuir más ampliamente de la fuente que mana de la Cruz también por medio de los "sacramentos menores", como se llama en los autores antiguos. Por medio de los Sacramentales, además, tienen una relación especial con la Pasión algunas ceremonias y oraciones litúrgicas de la Misa y del Oficio Divino, las bendiciones de la Cruz que se contienen en el Ritual; y en primer lugar, el mismo signo de la Santísima Cruz. El conocido versículo mnemotécnico cuenta el signo de la Cruz entre los Sacramentales: "Cruz, agua, nombre, comer, ungir, jurar, bendecir". Este signo se toma "para que sirva de memoria de la Pasión de Cristo, y que aparezca públicamente que nuestra confianza esta puesta en Cristo, y que nosotros nos gloriamos en su Cruz. Esto fue confirmado con los muchos milagros que son narrados por los Padres y se leen en las actas de los Mártires y de los Santos".

25. LA PASIÓN Y LAS INDULGENCIAS

Las indulgencias también tienen que referirse a la Pasión de Cristo, porque sus satisfacciones constituyen la principal y esencial parte del tesoro de la Iglesia, del cual provienen las indulgencias. Como elegantemente escribió Sertillanges; "El sacrificio de la Cruz fue la primera indulgencia ganada a favor nuestro, y de ella se derivan todas las otras. Visitando el Calvario, enumerando el Rosario de Dolores, llevando el escapulario de la Cruz, aprendiendo la oración de las cinco llagas, dando, por fin, la limosna de sangre al

sediento de la tierra, Cristo ganó una indulgencia plenaria, y sus imitadores aumentaron el tesoro, "completando aquello que falta a los padecimientos de Cristo en favor de su cuerpo que es la Iglesia", como dice el Apóstol. Eso mismo lo había expuesto ya Clemente VI en la Constitución "el Unigénito Hijo de Dios" ("Unigénitus Dei Filius"), en la cual consiste que los tesoros de la Iglesia consisten primeramente en la efusión superabundante de la sangre derramada por Cristo a favor del género humano. Pero la distribución de este mismo tesoro se funda en la doctrina del Cuerpo Místico, por cuanto por la redención (en la Pasión) cada uno somos miembros de Cristo y uno del otro. Nos abstenemos de citar otros autores, por cuanto se trata de una materia que parece en casi todos los manuales escolásticos.

26. LA ÉTICA DE LA PASIÓN

Ahora pasamos a la Pasión en el orden práctico, y en primer lugar la Pasión con relación a la Teología moral, o "las doctrinas acerca de las virtudes y obligaciones cristianas, que el hombre debe cumplir para obtener el fin superficial". Acerca de ello escribió San Pablo de la Cruz en el Cap. 1º. De las constituciones "que esta saludable y provechosa meditación (de la Pasión) es en verdad, eficazísima para apartar a los hombres de la maldad y llevarlos a la perfección cristiana a que aspiramos". Y en efecto, "en su Pasión Jesucristo nos da todos los ejemplos, todos los documentos, todos los auxilios que necesitamos para discernir el bien del mal, para huir de esto y para y para hacer aquello, para vivir rectamente y conseguir la vida eterna". Esto lo demuestra más claramente el P. Javier en la obra que hemos citado, no solamente tomando ocasión de uno u otro texto de las instrucciones morales, como había hecho p.e. Scalabonius, en su obra que por otra parte es de una erudición admirable, sino sopesando los principales principios y fundamentos de la vida moral en la misma Pasión, de tal modo que parezca lo que escribió otro autor "que la Pasión es ética del Evangelio puesta por obra". También el Catecismo Romano enseña otro: "de verdad podemos decir que nuestro Salvador expresó en sí mismo todas aquellas cosas en un día de la Pasión, e.d. todos aquellos preceptos de vida que nos enseñó durante todo el tiempo de la predicación con las palabras".

27. LA PASIÓN Y LA TEOLOGÍA MORAL

Además de aquella relación general entre la Pasión y la ética cristiana, se puede referir especialmente a la Pasión otras muchas cosas que se tiene en la teología moral. El piadosísimo autor de la obrita que lleva por título "Stimulus amoris", (que durante mucho tiempo se había contado entre las obras de San Buenaventura y que probablemente fue escrita por Jacobo de Milán) considera en la Pasión los preceptos del Decálogo, las virtudes teológicas y morales, los dones y los frutos del Espíritu Santo, las ocho bienaventuranzas, etc. Eso, sin embargo, quizá pudiera parecer rebuscado; por eso nosotros proponemos mas bien las cosas más fáciles, p.e. los Sacramentos y los Sacramentales, las indulgencias, los ejercicios de piedad, las obras de misericordia y otras cosas que "el amor muy ingenioso" quizá pueda encontrar. En cuanto a los Sacramentos, Sacramentales y las indulgencias aquí solamente advertimos que en el orden práctico que el teólogo moralista tiene que considerar aquellas cosas que hemos indicado en torno a esos temas en lo referente a la teología dogmática. Sobre la Escritura especialmente se note aquí que también se tiene que referir lo que diremos de ella posteriormente, donde hablaremos de la Misa y de la Comunión respecto a la vida espiritual. Acerca de los ejercicios de piedad tratan los moralistas donde hablan de la virtud de la religión y de la oración, e.d. del primer

precepto del decálogo. Es conveniente que los nuestros (Pasionistas) traten de allí un poco más las cosas que se refieren a la Pasión cuales son, p.e. los ejercicios del Vía Crucis y de la Hora Santa, devociones al Corazón de Jesús, la Santa Faz, la Preciosísima Sangre, las Cinco Llagas y los Siete Dolores, los misterios dolorosos del Rosario, las peregrinaciones piadosas, etc. Por cuanto se refiere a las peregrinaciones, algunos teólogos tratan de ellas como de actos de religión. Por lo mismo en las religiones donde se visita con frecuencia algún santuario de la Pasión, conviene que los nuestros (Pasionistas) consideren la cosa también teológicamente. Sobre otras devociones arriba anotas solamente notamos en relación con la práctica, que es de lo que aquí tratamos, las cosas que antes hemos indicado de un modo especulativo. Del Oficio Divino se tratará donde se hable acerca de liturgia y de la meditación se tratará donde se hable acerca de teología espiritual. Resta que digamos algo en especial sobre el Vía Crucis, la Hora Santa y las Obras de Misericordia.

28. LAS ESTACIONES DEL VÍA CRUCIS

La Santa Regla impone a nuestros misioneros (Pasionistas) que "no se contenten cética, después de los Sacramentos y los actos litúrgicos, es más útil para nuestras almas, que el devoto ejercicio del Vía Crucis". Por eso el Capítulo General XXXI encomendó dicho ejercicio para que lo promoviesen nuestros misioneros (Pasionistas), según el ejemplo del Fundador, lo que de tal modo fue imitado por los nuestros (Pasionistas) de América del Norte, que se conocen las parroquias donde han predicado la santa misión por la frecuencia del ejercicio del Vía Crucis. Los autores exponen al Vía Crucis no solamente según su sentido literal, sino también según su sentido místico y alegórico, entre ellos Venturini, Ardito, Marmión, etc. Hacemos mención de la interpretación casi esotérica que propone cordelier, y que suscita la curiosidad y la erudición más que la piedad y la devoción. Sobre la historia del mismo ejercicio del Vía Crucis volveremos a tratarla en otro lugar.

29. EL EJERCICIO DE LA HORA SANTA

El ejercicio de la Hora Santa, con espíritu de reparación en Getsenami tuvo origen en la revelación a Santa Margarita Alacoque, cuya práctica piadosa "no solamente aprobó la iglesia, sino que las enriqueció con copiosas gracias espirituales". De todos es conocido que Santa Gema Galgani frecuentó este mismo ejercicio, con un grandísimo fruto espiritual, como se puede ver en su "Vida". De la Hora Santa tratan muchos libros y autores p.e. P. Mateo Grawley, Pourrat, etc.

30. LAS OBRAS DE MISERICORDIA

Los moralistas tratan de las obras de misericordia cuando exponen la caridad hacia el prójimo, y bajo las obras de misericordia se pueden comprender también la caridad hacia las almas del purgatorio. Además enseñó, p.e. la Beata Bautista Verani que Cristo en su Pasión y especialmente en Getsenami, sobrellevó mentalmente las molestias y todos los dolores de su Cuerpo Místico que se sufren en esta vida y en el purgatorio, de tal modo que en este sentido se puede interpretar la profecía de Isaias. "En verdad él soportó nuestras enfermedades y llevó nuestros dolores". Lo mismo enseñan Pacciucchelli, Pinto, Nieremberg, Cornelio a Lapide, el cual dice: "Pues todos los dolores que toleraron o toleran los elegidos pasaron por aquella sagrada Humanidad"; y por lo mismo así podemos

interpretar aquello de Jesucristo: "cuantas veces hicisteis a estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis". Será de provecho enseñar doctrina a los nuestros (Pasionistas), para que ellos propongan a compasión hacia Jesús Paciente como motivo de compasión hacia el prójimo.

31. PARENÉTICA DE LA PASIÓN

Ahora pasamos a la parte principal del estudio práctico de la Pasión, e.d. a la doctrina parenética de la Pasión, o sea, a la Pasión como documento, estímulo y ejemplar de la vida espiritual, ya sea ascética, ya sea mística. De aquí que llamamos parénesis de la Pasión, dicho brevemente, a la relación, a la misma con la teología espiritual, que los Pasionistas deben aprender según el decreto XVI del Capítulo General XXXI. Se puede tratar de la parte que ocupa la Pasión de Cristo en la vida ascética y mística, sea de un modo histórico o de un modo doctrinal. Bajo el primer aspecto trata de ella la historia que llaman de la espiritualidad, que es una parte de la historia de la Iglesia; pero bajo el otro aspecto queremos abordarla aquí, para proporcionar a los profesores y estudiantes de teología ascética y mística algunas indicaciones y normas. Adelantamos que por lo común se desarrollan en la Psicología subjetiva, evocativa, y —como dicen— estructural de la vida interior, o cuando se trata de los grados de oración activa y pasiva y de la parte que tienen en las facultades del alma, la gracia, los dones, etc. En un estudio, en verdad, necesario y común en todas las escuelas, del cual, sin embargo, no trataremos aquí. Intentamos hablar de la Psicología objetiva de la vida interior, es decir, de su curso y argumento, que puede asumir varios aspectos peculiares, según las distintas escuelas "de espiritualidad", p.e. la Benedictina o la Dominicana, la Franciscana, la Ignaciana, la Sulpiciana la Salesiana, la Oratoriana, etc. Las escuelas que hemos mencionado se pueden definir como "un conjunto recopilación de doctrinas, sentencias, ejercicios piadosos Espíritu Santo instituciones, que el Fundador dejó en herencia a aquellos que egregia senda, y constituyen la posición de su posteridad espiritual". Las predichas escuelas no se adjuntan para sí mismas el monopolio de la espiritualidad, sino que constituyen varios aspectos del objeto riquísimo Espíritu Santo inexhausto de la doctrina cristiana, y de las distintas vías acomodadas a las diversas condiciones de vida y de ánimo, con los cuales se alcanza la perfección cristiana. Entre estas sendas de espiritualidad media la misma relación íntima y analogía que entre las virtudes morales, en fuerza de la cual el que cultiva perfectamente una, y con los medios relativos, no excluimos las otras, sino, mas bien las suponemos. Ahora bien, nosotros tratamos de hablar de la espiritualidad de La Pasión, que ciertamente siempre existió en la Iglesia, pero cuyo abanderado brillante fue San Pablo de la Cruz, que como herencia espiritual nos transmitió el oficio de alimentarla y fomentarla en la Iglesia. De esa espiritualidad trataremos más ampliamente. Sobre todo en tanto en cuanto la vida interior de acuerdo al esfuerzo humano ayudado de la divina gracia. Y en esto hay que adelantar que también en los grados más altos de la vida interior infusa o pasiva, cuya razón no se encuentra en nuestro poder, se constatan intervalos activos, en torno a los cuales se dan muchas recomendaciones que los maestros espirituales nos proponen. Así Santa Teresa en las Sextas Moradas (del Castillo interior) que responden a la unión estática y al matrimonio, nos recomienda la consideración de la Pasión, "porque yo sé" —dice— "que esto no te ha de impedir una oración más subida". Otro tanto enseñaba nuestro Santo Legislador (Pablo de la Cruz), como aparece abundantemente en su vida y epistolario. Así Pues, cuando tratamos de la espiritualidad de la Pasión, dirigimos nuestra atención a la parte activa, que precede y acompaña a la pasiva. La pasiva, sin embargo, responde por lo

general al objeto de la otra, como, comprobamos en la vida de los santos, puesto que Dios se acomoda de tal modo a las disposiciones de cada uno, que se podría aplicar aquí, salvadas las diferencias, aquel axioma: "todo lo que se recibe, se recibe al modo del que lo recibe". Lo que también insinúa Santa Teresa a propósito de las llagas e San Francisco (un don pasivo), argumentado desde su devoción activa a la Pasión de Cristo.

32. LA ESPIRITUALIDAD DE LA PASIÓN

Así pues, exponamos brevemente los principios de la espiritualidad de la Pasión. Omitiendo deliberadamente las controversias en torno a la distinción entre la ascética y la mística, nos referiremos ambas a la única nomenclatura de "Teología de la vida espiritual o de la perfección cristiana". Esta perfección, según el parecer de los doctores consiste en la caridad, e indirectamente comporta la plenitud de las otras virtudes; dicha perfección es el fin de cualquiera espiritualidad, y, atendidas las consecuencias del pecado original, se puede expresar con estas palabras de san Pablo: "despojándoos del hombre viejo, con sus acciones de Nuestro Señor Jesucristo, del hombre nuevo, que fue creado según Dios en justicia y santidad verdaderas, sabiendo que el hombre viejo fue al mismo tiempo crucificado de modo que los que viven ya no vivan para sí, sino para aquel que por ellos a muerto". Así tenemos dos elementos de la perfección cristiana de los viandantes, el amor sin el sacrificio, la primacía de los cuales —no en el orden ontológico o de dignidad, en el cual la caridad sobresa fácilmente—, sino en el orden cronológico y práctico, todavía los autores discuten. Sea como sea, lo cierto es que los dos elementos se compenetran mutuamente y deben unirse, puesto que en esta vida no puede existir el amor sin el sacrificio ni el sacrificio sin el amor. Es más, en proporción directa, las dos cosas se relacionan mutuamente, sea porque el sacrificio es la expresión y estímulo del amor, sea porque "la libertad del pecado y la servidumbre de la justicia" (las cuales comportan la caridad, según la opinión de santo Tomás), conllevan la mortificación y el ejercicio de las virtudes respectivamente. De donde viene el axioma: "Tanto adelantarás cuanto violencia te hagas". Como esto es lo constitutivo de la perfección cristiana, hay que ver con qué medios se pueda tomar la Pasión de Cristo para conseguir dicha perfección.

33. LA DEVOCIÓN A LA PASIÓN

Ahora bien, el primer medio será una devoción hacia Cristo Paciente. La devoción a aquí lo tomamos no como en el sentido propio de los teólogos, sino en el sentido en que los escritores de materias espirituales emplean este término. "Se tiene, pues, una devoción especial, cuando —sea por la natural inclinación, indole, tendencia o por unas ciertas asociaciones con la historia íntima del alma o por en impulso de la gracia divina—, nos sentimos fuertemente atraídos sea hacia los misterios peculiares de la vida del señor, sea hacia algunos atributos de Dios, sea hacia determinados santos y ángeles, más que otros", de tal modo que tengan una parte especial en nuestra vida espiritual. En este sentido se expresan los mejores escritores de la latinidad: "la devoción es el empeño y la voluntad con la cual nos dedicamos y como que nos consagramos a algo". El estudio, pues, en el segundo sentido, es el que indica al comienzo de la carta. Por lo mismo por devoción hacia Cristo Paciente entendemos el afán y la voluntad con que lo atribuimos a él, un lugar especial en nuestra vida interior, tenida también en cuenta de las devociones afines que hemos indicado anteriormente en los números 13 - 20. He aquí cual es primer medio de la espiritualidad de la Pasión.

34. IMITACIÓN DE JESÚS PACIENTE

El segundo es proponerse imitar a Jesucristo, cuya "vida entera fue, verdad, cruz y martirio", pero que resplandece el amor y el sacrificio en sumo grado en su Pasión, como acicate el más eficaz, "la idea más eminente de todas las virtudes, y el ejemplar más preclaro de la perfección". Así como él "nos amó y se entregó así mismo por nosotros como ofrenda y víctima para Dios en olor de suavidad", así tenemos que hacer nosotros con él. Esto lo recomiendan frecuentemente tanto los Padres como los escritores antiguos, que llaman a Cristo la regla, el ejemplar que se ha de imitar, revestir, etc.; así es como san Juan de la Cruz, el Doctor místico, deseaba "padecer y ser despreciado", para imitar mejor de este modo a Cristo Paciente.

35. INCORPORACIÓN A CRISTO PACIENTE

El medio tercero será la aplicación de la doctrina del Cuerpo Místico de Jesucristo con el mismo espíritu con el que San Benito decía: "que se avergüence el miembros que se sienta delicado bajo una cabeza coronada de espinas. No es grande un miembro sino padece con la cabeza, con la cual ha de ser glorificado; la cabeza no se encuentra en el reino sin los miembros; si los miembros fuesen conformes así mismos y en coherencia con su cabeza, conformes en las costumbres y coherentes en la fe". Así, pues, tenemos que revestimos de Cristo, incluso tenemos que ser "Cristo realizados", esto es, "encarnados en él, para que seamos en él Cristo"; no solamente por la obra que opera ("ex opere operato") por el Bautismo, sino también por la obra del que obra ("ex opere operantis") por el modo de la vida (el Cristiano es otro Cristo); y se seguirá entre nosotros y Cristo Paciente aquella como "comunicación de idiomas", de la cual hablan los autores.

36. LA MEDITACIÓN SOBRE CRISTO PACIENTE

Al cuarto medio pertenece nuestra oración mental, especialmente la que se realiza sobre la Pasión del Señor, como enseñan casi todos los escritores espirituales: "los que se alejan de la Pasión, se alejan de la oración"; "la devoción de la Pasión de Cristo es la mejor línea de reserva de unión con Dios". La Pasión de Jesucristo, según una acierta opinión de San Anselmo, es al modo del pan, que se toma con cualquier alimento; esto se refiere al pan diario y al alimento y al viático. "La pasión de Cristo es el fundamento y el paso necesario para la contemplación de la elevadísima Divinidad". "Nunca he encontrado un alma Santa contemplativa (aunque tuve costumbre de encontrarme con muchas) cuyo método ordinario de orar y contemplar no sea el de pensar en la vida, Pasión, virtudes, misterio y ejemplos del Hombre de Dios". "Todos deben empezar, continuar y concluir con la meditación de la Pasión, hasta que Dios los eleve a la contemplación de las cosas sobrenaturales (de modo pasivo). Todos, tengo que decir, aunque sean numerables las almas que se aventajen mucho en otras meditaciones, sin embargo, nunca dejan la meditación de la Pasión, de la cual os proviene todo bien y nos provendrá siempre". Aun cuando en "la espiritualidad Ignasiana" la consideración a la Pasión se asigne a la vía iluminativa, sin embargo, esa misma consideración es muy útil a las tres vías, y especialmente a la vía unitiva, cuya causa y fin primario es el amor: "Así Dios amó al mundo", "caminad en el amor como Cristo nos amó y se entregó a sí mismo por nosotros". Por cuya razón, así como Santo Tomás enseña que el amor es el primer motivo de la Pasión, así mantiene que la Pasión es el motivo más eficaz para suscitar nuestro. De donde San Francisco de Sales finaliza su tratado sobre el amor de Dios con un capítulo que titula

"Que el Calvario es la verdadera academia del amor"; allí enseña que es vacío y peligroso todo amor que no esté fundado en la Pasión del Salvador. Del mismo modo San Pablo de la Cruz enseña que el alma succionan leche y miel del Divino amor. Es más, la devoción máxima a Jesús crucificado pertenece al supremo grado que los viandantes puedan conseguir, y al cual llaman los autores "transformante" por su semejanza interna y a veces externa, y el deseo del alma de que de sí, como de Jesús, se pueda decir: "¡mi amor está crucificado!".

37. LA EUCARISTÍA Y LA PASIÓN

El quinto medio consiste en la devoción eucarística, en el sentido anteriormente explicado, donde tratamos de la teología dogmática, e.d. fundada en la Pasión. Como se puede decir que "en Cristo Crucificado se contiene toda la religión", así Santo Tomás afirma, hablando de la Misa, "que en este sacramento se encierra todo el misterio de la salvación". El Altar y el Calvario se consideran como símbolos en primer y segundo grado, el primero, representa, pues, al segundo; el segundo, en verdad, representa a toda la iglesia y el misterio de nuestra salvación. El sacrificio del altar esencialmente es la renovación y representación del sacrificio de la Cruz. Litúrgicamente, es, pues, la alegoría de toda la Pasión, o, como dice el P. Faber: "la Misa externamente es una cierta especie del drama de la Pasión, internamente, sin embargo, es el idéntico sacrificio, renovado de un modo incruento". Por lo cual la devoción hacia el sacrificio de la Misa debe fundamentarse en la devoción a la Pasión. En cuanto a la comunión, ya hemos dicho anteriormente que por ella "comemos a Cristo Crucificado", como es la opinión de San Agustín, lo que debemos hacer no solo sacramentalmente, sino también —por decirlo así—, intelectualmente a la vez "que recordamos atentamente los beneficios de la Pasión y de la Resurrección, lo cual es comer espiritualmente el cuerpo de Cristo y beber su sangre en memoria de él". En este mismo sentido escribe también ampliamente el P. De la Taille sobre "desde la comunión hacia Cristo, por la contemplación y por la eucaristía, dos elementos que siempre han vinculado los Padres especialmente San Clemente, y en el mismo sentido habla Guillermo de san Teodoro: "de su carne (de Cristo) suministra a nuestras almas una admirable alimentación, la cual entonces tomamos con nuestras gargantas ávidas cuando (simultáneamente) recogemos dulcemente cuanto cosa hizo por nosotros o padeció Cristo, y las escondemos en el seno de la memoria". Así la comunión también acelera la unión transformante en virtud del que obra ("ex opere operatis"), por lo cual uno puede decir: "estoy crucificado con Cristo; vivo yo, pero no soy yo, sino que Cristo vive en mí, el que me amó y se entregó así mismo por mí". Por fin, en cuanto respecta a la vida sacramental de Cristo Señor y a su permanencia en nosotros bajo el velo místico de las especies, a la cual el P. Faber se refiere como objeto propio de la devoción particular hacia el santísimo Sacramento, el mismo autor habla del espíritu del Santísimo Sacramento", y al mismo asimila en parte el espíritu del Calvario, e.d. el espíritu de amor y sacrificio, que es la causa del ascetismo y el ejemplar de la mística unión con Dios; y al mismo tiempo enseña que Jesucristo se muestra en este sacramento como excelente norma de cualquier condición o estado, en relación a la vida espiritual". Por lo cual en eso se contiene de modo eminente el ejemplar de nuestro espíritu, e.d. en sus varios elementos de pobreza, soledad, oración, caridad y apostolado, como expusimos en el Retiro de esta comunidad, tenido en el último Jueves Santo. Además en el sacramento del altar, Cristo de tal manera prosigue místicamente su Pasión que, cierto obispo, aprobado una obra anónima, no dudó en hablar

“de los misterios dolorosos de la Pasión eucarística”, y el P. Faber refiere en los ejemplos de apariciones en las que Jesús se muestra como víctima, o golpeado por los azotes, o coronado de espinas, o llevado la Cruz al Calvario. Estas cosas que hemos recordado son suficientes para que uno entienda que la Eucaristía como sacrificio, como sacramento y como presencia en el tabernáculo, es medio el más eficaz del espíritu y de la espiritualidad de los Pasionistas.

38. OTROS TRES RECURSOS DE LA ESPIRITUALIDAD

Como sexto recursos proponemos la devoción a la Virgen de la Dolorosa, de la cual también se puede afirmar “toda su vida cruz y martirio”, y ante cuya visión interior siempre se representaba la Pasión del Hijo, como enseñan los autores, de tal modo que con razón podamos considerarla como prototipo de los militantes de la Pasión, cuyo hábito fue la primera en vestir cuando se le apareció al Fundador; Y con razón –aunque subordinadamente- se le puede aplicar lo que dijimos de Cristo Paciente con relación a la espiritualidad (##). 32, 33, 35), atendiendo también la razón dogmática de la compasión de la Santísima Virgen expuesta en el # 20.

El séptimo medio consiste en nuestra devoción a los ángeles y los santos, anteponiendo aquéllos que tuvieron una especial relación con la Pasión

El octavo medio es que regulemos nuestra vida intelectual según el espíritu y el sentido de la Pasión.

39. EL APOSTOLADO DE LA PASIÓN

El medio noveno es el apostolado de la Cruz, e.d. el celo por promover a la Pasión del Señor, celo que proviene de la plenitud de la vida interior, “no como fin, sino como efecto”; pues, según la opinión de los autores, el fin de los institutos de vida mixta no es el apostolado, al cual como que se le someta la contemplación, sino lo contrario, “la religión mixta refleja especialmente la contemplación como un fruto que aparece al exterior”; de tal modo, no obstante, que la vida espiritual, “como que alimenta el apostolado, y el apostolado se puede nutrir”, como en otra parte hemos insinuado. Pero de esto volveremos a tratar con ocasión de la Sagrada Elocuencia, y allí más ampliamente se indicará porqué razón “el crucifijo sea el principio del apostolado y el arma de los apóstoles”.

40. LA ESPIRITUALIDAD DEL APÓSTOL SAN PABLO

Por cuanto ya hemos expuesto la doctrina de la espiritualidad de la Pasión, no parece ajeno, sino mas bien necesario, explicar brevemente la correspondiente doctrina de cada uno de los dos Pablos: Pablo de Tarso y Pablo de Ovada. Ambos tendrían que ser apellidos “de la Cruz”; aunque no coinciden con el nombre, ciertamente sí en el espíritu y en el afecto. Los autores han tratado modernamente con amplitud de la doctrina del Apóstol Pablo, y por cuanto la Pasión ocupa un lugar destacado, es necesario que los nuestros (Pasionistas) no ignoren lo que se exponen en este argumento. Pero es mas bien un deber y oficio del profesor de Sagrada Escritura más que del de Teología, tratar en la escuela de este capítulo de la doctrina, lo cual por lo mismo se debe referir al programa exegético, que en otro lugar hemos mencionado, aunque figure aquí, ya que pertenece al estudio parenético de la Pasión. “San Pablo pertenece de algún modo eminente a la familia de los Santos que tuvieron una especial devoción a la Pasión del salvador”. Pues él mismo “refiere todas las cosas al Calvario, y del Calvario hace derivar todo”, “el Calvario es el

objeto más empleado en su meditación, allí contempla al Salvador realizando la obra de nuestra restauración y completando con sus méritos tal tarea de asociación. Allí, finalmente, se ve el misterio de nuestra asociación a su Cuerpo Místico, por la gracia, la fe, el Bautismo, las virtudes, los carismas y los sacramentos". Por lo mismo rechaza gloriarse sino es en la Cruz de Nuestro Señor Jesucristo, principalmente confiesa que él conoce a Jesucristo, y a este Crucificado. Por las palabras que hemos expuesto anteriormente el fin de la perfección cristiana se deduce que imitar o revestirse de Jesucristo - en la opinión de San Pablo- se puede reducir a un doble esfuerzo, en el cual está el doble aspecto de la vida cristiana: estar crucificado y morir con Cristo y resucitar con Cristo. He aquí el resumen de toda la vida, y la expresión suprema de la imitación de Cristo. Este doble momento de la vida espiritual se puede considerar, sea en relación con la justificación, sea en relación a la perfección. Bajo el primer aspecto se contempla por el Bautismo en virtud de la obra realizada ("ex opere operato"): "consepultados en el Bautismo, en el cual también resucitasteis por la fe". "Los que estáis bautizados en Cristo, os habéis revestido de Jesucristo". Bajo otro aspecto individual se realiza con el trabajo personal y con el esfuerzo, en virtud de la obra del que la realiza ("ex opere operatis"): "Si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, interesaos por las cosas de arriba, mortificad, pues, vuestros miembros". "Estáis sepultados con él por el Bautismo, en la muerte, como Cristo resucitó de los muertos, caminemos en la novedad de la vida... Plantados en semejanza de su muerte... porque nuestro hombre viejo ha sido crucificado a la vez", "llevando siempre la mortificación de Jesús en nuestro cuerpo, para que también se manifieste la vida de Jesús en nuestros cuerpos". Revestíos de nuestro Señor Jesucristo y no os toméis solicitud de la carne". "Los que son de Cristo han crucificado su carne". "El amor de Cristo domina de tal modo que en el Apóstol Pablo que nunca se saciaba de pronunciar su nombre. Todas las cosas las contempla en "Cristo Jesús"; y toda la religión cristiana, por cuanto a él se refiere, no es sino la vida de Cristo Jesús, mediante la configuración con sus dolores y virtudes". Su mentalidad familiar era que la iglesia en la tierra no tiene que llevar otros signos de gloria que los estigmas de la Pasión de Jesús, manifestando así su muerte y sus llagas, participando en sus padecimientos, y uniéndonos a sus dolores. También la Eucaristía, según el parecer de Pablo, es la comunión con la Pasión del Señor", pero esta unión debe crecer de tal modo que se pueda decir: "estoy crucificado con Cristo en la Cruz vivo, pero no soy yo quien vive, sino que vive en mí Cristo". Finalmente el apostolado es también la brillante manifestación de amor de Pablo a Cristo Crucificado: "pues nosotros predicamos a Cristo Crucificado". Lo que llevamos dicho hasta aquí evidencia claramente en qué medida la espiritualidad de San Pablo rezuma la Pasión, y expresa el espíritu de los Pasionistas, y que digna sea de ser explorada más profundamente por parte de nuestros profesores y nuestros estudiantes. Si algún autor niega que "San Pablo reduce toda la doctrina del espíritu al conocimiento e imitación de Cristo", esto se puede admitir, a lo más, por cuanto la devoción a la Pasión no es fin, sino medio -ciertamente de la máxima importancia, aunque no exclusivo -, de la perfección que como se sabe, consiste en la unión con Dios por medio de la caridad.

41. LA ESPIRITUALIDAD DE SAN PABLO DE LA CRUZ

Ahora digamos algo de San Pablo de la Cruz, el cual más que de nombre fue "de la Cruz" en espíritu y en afecto. En esto tenemos una materia tan abundante y a nosotros tan familiar, que casi parece imposible y superfluo redactar un resumen. Remitimos, pues, a los que deseen mucho más, a las cartas de san Pablo de la Cruz, y a la vida de él escrita por San Vicente María Strambi. Aquí ceñimos nuestra disertación solamente a establecer una

concordancia del ejemplo y de la doctrina de San Pablo de la Cruz con los que anteriormente expusimos en torno a la espiritualidad de la Pasión (# 32 -39). Por lo que atañe a la misma perfección, el amor y la mortificación, a los que respectivamente se deben referir la oración, la pobreza y la soledad, brillan principalmente en su vida y en las Constituciones por él redactadas. Por lo que se refiere a los medios:

1º. Ya desde el capítulo primero de las reglas, él recomienda la devoción a la Pasión y en los siguientes la menciona frecuentemente.

2º. Propone a Jesús Paciente como nuestro ejemplar: "manifiesten las virtudes de Cristo y vivan su espíritu.

3º. Pone la Pasión como objeto principal de nuestra oración: "de donde toda perfección religiosa y santidad saca especialísima enseñanza e incremento"

4º. Nos recomienda singularísima devoción a la Santísima Eucaristía, e.d. a la Misa, a la Sagrada Comunión y a las visitas a Jesús en el Sagrario.

5º. Inculca una devoción especial a la Santísima Virgen Dolorosa.

6º. Por fin, nos prescribe el apostolado de la Pasión.

A él, pues, con toda justicia y razón nos podemos dirigir con la Iglesia: "aprendiste la sabiduría en las llagas de Cristo, has sido confortado en tus trabajos por la sangre de Cristo, conduces a las gentes a la penitencia por la Pasión de Cristo". La sabiduría: ciertamente significa la más alta vida mística, los trabajos significan lo que el otro Pablo decía: "completo aquello que falta a la Pasión de Cristo", gentes que son conducidas finalmente a la penitencia: indica el fervor y el celo del apostolado. He aquí, pues, sumariamente la espiritualidad de la Pasión según los principios tanto de la naturaleza de cosa, como por parte de la doctrina de San Pablo Apóstol y San Pablo de la Cruz.

42. PATROLOGÍA DE LA PASIÓN

Ahora tenemos que pasar a la parte del programa que se refiere a los Padres de la Iglesia. El estudio de la Patrística —como lo llaman— está restringido necesariamente dentro del tiempo del curso formal; se le circunscribe a los principios más generales y a las nociones que parecen tener mayor importancia, ya sea en el aspecto dogmático, moral y parenético, ya sea en relación aun fin particular. De allí que será necesario dirigir con especial raciocinio el ánimo y las mentes de los estudiantes a la Patrología pasiológica, sino es lícito emplear este término, e.d. centrar la atención en los Padres que más sobresalen en este tema. Para esa finalidad ayudará la consulta de algunos índices de Patrología, como p.e. o la Bíblica Máxima de los padres antiguos. También ofrece aplicaciones preciosas Klietsch, Fonck, etc. Finalmente, a falta de otros libros, puede proporcionar una utilidad no despreciable el Promptuario del P. Serafín, "realizado" —como él mismo dice— "con los textos de los Santos Padres que yo mismo procuré, con la máxima diligencia, extracta de las mismas obras, que nunca se recomendarán lo suficiente".

43. LA PASIÓN EN LA LITURGIA

También en la sagrada liturgia la Pasión tiene una parte máxima, y especialmente en la liturgia diaria de la Misa, que no solamente renueva esencialmente el sacrificio de la Cruz, sino también representa alegóricamente la tragedia de la Pasión, ya sea en sus partes dispuestas ordenadamente, ya sea en las vestiduras sagradas del sacerdote, el cual como que se reviste de Jesús Paciente para celebrar el sacrificio del altar. En el oficio Divino la piedad ingeniosa de los mayores también introdujo la Pasión, y casi la entretejió con él,

dividiendo la Pasión en siete escenas, según las siete partes del oficio diurno, que se nos relatan en unos versículos mnemotécnicos: "En los Maitines atan a Cristo, el cual expía los pecados, los mayores; en prima se le llena de salivazos; en tercia se le da la causa de la muerte; en sexta es crucificado; en nona es hendido su costado; en vísperas es bajado de la Cruz; en completas es puesto al sepulcro. Estos son los siete episodios por los cuales cantamos las horas". Con una semejante divinidad dividió la Pasión Ludulfo de Sajonia según las horas canónicas, en la vida de nuestro Señor Jesucristo, de cuya lectura muchísimos santos (San Francisco de Sales, Santa Juan Francisca de Chantal, Santa Teresa, Santa María de Magdalena de Pazzi, etc.) extrajeron un estímulo para el amor de Jesucristo Paciente. Lo mismo hizo Gerzón en sus "Siete Horas de Pasión", en las cuales se encuentra aquella piedad en fuerza de la cual el ilustre Canciller predicó dos veces de la Pasión de Cristo durante veinticuatro horas ininterrumpidamente.

San buenaventura en su obra: "Alabanza a la Santa Cruz" ("laudimus SIGLOS; Crucis") ya recomendaba el uso que arriba hemos recomendado: "Recuerda, piadoso hermano, siete veces en el día, - la Pasión del Señor -; si amas y honras la Pasión, - recítala a ciertas horas, - poniéndolo en ello cierto interés; - Hora Prima, Maitines, - Tercia, Sexta, Vísperas, - Nona, Completas". También al Beato Domingo le placía mucho aquella costumbre, y diversos autores explican la manera de acomodarse a ella. Un principio análogo se encuentra en las oraciones que han de recitar los Hermanos Coadjutores Pasionistas durante el rezo del Oficio Divino, de acuerdo a las prescripciones de la Reglas.

En cuanto a la Pasión considerada en la orden de las fiestas, hay que notar primeramente el texto de una carta de San Pablo de la Cruz: "por la primera lección del tomo I del P. Gregorio de Jesús y de María. Conocerás los textos latinos de los santos Padres que demuestran que las solemnidades tuvieron su origen en la Pasión de Jesucristo". Se trata de una obra italiana en tres volúmenes traducida al latín en dos volúmenes; lleva por título: "Divinidad e inocencia de Nuestro Señor Jesucristo, manifestada en su Pasión" ("divinitas atque innocentia D.N.S.J. in usua passione manifestata"). El lugar al que alude San Pablo de la Cruz en su carta siguiente: "Según atestigua San Agustín, la Pasión de Cristo es la causa de todas las fiestas. Y Santo Tomás y casi todos los teólogos indican que esa fue la causa formal y meritoria de todas las fiestas. De donde no sin razón pienso que ninguna fiesta, tanto en el cielo como en la tierra, se celebra que no incluya la pasión de Cristo y no dimane de ella". Por eso provechosamente nos advierte Orígenes: "Dios tiene sus festividades; la festividad de nuestro Salvador es representarse a sí mismo la Pasión. Por esta razón escribió Pablo: cuantas veces hicieréis esto, anunciareis la muerte del Señor, o representareis -como goza San Anselmo; pues como testifica el evangélico, el sacrosanto es la misma representación de la Pasión de Cristo". En cuanto a las fiestas de la Pasión y de la Virgen Dolorosa, pueden consultarse diversos repertorios de fiestas. En esta materia el oficio de La Semana Santa merece una atención particular. Finalmente en relación a la Pasión en la liturgia es de suma importancia lo que se contiene en el Ritual y el Pontifical Romano.

44. LA PASIÓN EN LA HISTORIA

La importancia y excelencia de la historia eclesiástica aparece bastante clara por cuanto se incluye entre las asignaturas primarias del curso teológico. Pero para que esa misma disciplina sagrada se aprenda más fácilmente debe cada uno considerar, según enseña la experiencia, la evolución de los sucesos bajo algún aspecto particular, que esté de acuerdo con su vida y profesión. Por la cual nos ayudará a estudiar la historia teniendo en cuenta a Jesús Paciente: "en todo y por todo Cristo Crucificado". Esto se ha de entender,

con seguidamente explicamos, ya sea de la continuación de la Pasión, ya de sus efectos históricos.

45. LA MÍSTICA CONTINUACIÓN DE LA PASIÓN

De San León: "la Pasión del Señor se continúa hasta el fin del mundo; y él mismo es honrado en sus santos, él mismo es alimentado en los pobres, él mismo es vestido. Y así los que por causa de justicia toleran las adversidades, él mismo padece por ellos". Pío XI en la encíclica: "Misericordissimus Redemptor", enseña "la Pasión de Cristo se renueva y en cierto modo se continúa y se cumple en su cuerpo Místico que es la Iglesia... Lo que el mismo señor Jesús dignó declarar a Pablo cuando respiraba amenazas contra los discípulos: "yo soy Jesús a quién tú persigues". La Pasión de Cristo, según el parecer de San Pablo, se completa en el misterio, en las tribulaciones, en las penitencias y en, los ascetismos de los miembros de su cuerpo Místico; y esto es un excelente ejemplo de lo que es la comunicación de idiomas entre Cristo y sus miembros místicos. Por lo mismo esta comunicación de la Pasión de Cristo será para nosotros la razón sintética de la historia de la Iglesia, y como la filosofía de la historia, e incluso de la teología.

46. DESARROLLO DE LA DEVOCIÓN A LA PASIÓN

Además tenemos que considerar las "hazañas de Dios por la Cruz", o los múltiples efectos de la Pasión en la historia, y el origen de nuestra devoción, el desarrollo y manifestaciones, que indicábamos anteriormente en el esquema del presente programa, y acerca de las cuales ahora tenemos que aclarar algo brevemente.

En cuanto se refiere al origen de la devoción de la Pasión: "el pensamiento de la Cruz evidentemente fue la meditación habitual de los discípulos que habían visto a Jesús cuando moría. Pero aquél fue un tiempo de lucha más que de meditación, y así el pagano dijo ante Minucio Félix: "ya no hay que adorar las cruces sino que soportarlas". De aquí que durante muchos siglos toda la religión estaba puesta en la devoción a la Pasión, en cuyo sentido dice "Gretser: "La religión cristiana no es otra cosa que la religión de la Cruz y del crucifijo". Pero en cuanto a la devoción particular se extendió especialmente en la llamada Edad Media, y entonces recibió un auge máximo, de tal modo que "la extraordinaria novedad y un incomparable mérito de la Edad Media fue el empeño de ánimo que pusieron en la humanidad dolorosa de Jesucristo, y como una pasión en torno a la Pasión del Salvador". Un semejante origen tienen, en parte, las peregrinaciones piadosas a los lugares de tierra Santa, de donde se derivaron aquellas famosas expediciones llamadas Cruzadas, las cuales sobresalen especialmente como manifestaciones a la Pasión de Cristo. Para incremento de la devoción ayudó mucho la doctrina y la institución de los Franciscanos y de los Dominicos, los cuales -como dice un historiador -, hicieron que "toda Europa llorase por las llagas de Cristo". Un autor reciente impuso trazar la historia de la devoción a la Pasión desde la Edad Media en adelante. Se pueden también consultar las obras de Pourrat, Bremond, Tanqueray, Saudreau, Grabman.

En cuanto a la devoción hacia la Virgen Dolorosa se pueden usar algunos autores particulares, entre los cuales se encuentran Morini, Meregalli, Pourrat, en cuanto a otras devociones afines, de las cuales hemos hablado parcialmente en la parte dogmática, sirven muy bien las obras allí citadas.

47. LA PASIÓN EN LA HAGIOGRAFÍA

El desarrollo a la Pasión se constata principalmente en la vida de los santos; por lo mismo debemos indagar sus huellas en la historia, especialmente de aquellos que florecieron por sus estigmas, revelaciones, y otros títulos semejantes con relación a la Pasión y de la Virgen Madre Dolorosa. Acerca de la cual se puede consultar con utilidad Thiépolo, el Pasión. Serafin, Pourrat, Quaresmio, Imberg - Gourdeyre.

48. LOS INSTRUMENTOS DE LA PASIÓN

Interesa mucho reconocer los instrumentos de la Redención humana; esto para todos los cristianos, pero sobre todo para los miembros de la congregación de la Pasión. Será menester añadir noticias más amplias a las pocas indicaciones que se encuentran en los manuales de Historia eclesiástica, y que cada uno puede sacar los libros especiales o monografías, entre las cuales se pueden señalar las de Rohault de Fleury, Olliver, Fridlich - Martin, Van Steenkiste, Eschbach, Noguier de Malijar, Thiépolo, Anguissola, Beyerlinck, Niequet.

49. EJERCICIOS PIADOSOS EN HONOR DE LA PASIÓN

La historia de los ejercicios piadosos que tienen relación con la Pasión, y de los cuales hicimos mención en la parte moral, es referida muy sumariamente en los libros de que tratan de ellos bajo el aspecto de la piedad. Para la historia del Vía Crucis se pueden añadir los tratados del P. Ignacio Beafays, Thurston - Boudinhon, P. Ubaldi de Alecon y otras obras allí mismas aducidas. Con relación a lo cual es bueno notar aquí, aunque sea de paso, que se pensó también en una "Vía de la Pasión", subdividida en "Vía de la Cautividad" y "Vía Crucis"; esta segunda parte comprende las estaciones acostumbradas del Vía Crucis. "La Vía de la Pasión" enumera también catorce estaciones:

- I. Sudor de Sangre
- II. Prendimiento de Cristo
- III. Paso del Cedrón
- IV. Ante Anás
- V. Ante Caifás
- VI. Negación de Pedro
- VII. Cristo en la cárcel
- VIII. Ante Pilato
- IX. Ante Herodes
- X. Pospuesto a Barrabás
- XI. Flagelación
- XII. Coronación de espinas
- XIII. La Escala Santa
- XIV. El Acce Homo.

50. ASOCIACIONES DE LA PASIÓN

Las asociaciones, Confraternidades, Institutos y Ordenes que tienen como titular sea la Pasión, sea la Virgen Dolorosa, son más numerosas de lo que en este programa se puede enumerar. Además de nuestra archicofradía, existen otras muchas, llamadas del Santísimo Crucifijo o con otros titulares semejantes, como la que celebra este año (1930) un siglo, fundada en Paray-le Monial con el título de Hora Santa, pero será suficiente conocer entre éstas las que han sido instituidas en la respectiva región propia. En cuanto a las Órdenes y Congregaciones se puede consultar el Diccionario histórico de las Órdenes, etc. Fontana, etc.

51. MILAGROS Y SANTUARIOS DE LA PASIÓN

Los autores antiguos refieren milagros y prodigios que se atribuyen a la Pasión; entre estos autores se encuentran especialmente Quaresmio, Astolfi, Cala, Gretser, Beyerlinck, Pico de Marandola. Con estos milagros con frecuencia se conectan los santuarios de la Pasión, como p.e. aquel muy reciente de Limpias. Sobre estos también será suficiente que los nuestros (Pasionistas) conozcan el origen de aquellos más frecuentados en la respectiva región, como son en Roma: el santuario de la Escala Santa, la Basílica de la Santa Cruz de Jerusalén, el Santuario del Santísimo Crucifijo de la Cárcel Mamertina, el pequeño santuario Del Santísimo Crucifijo junto a San Marcelo. En Italia: los Santuarios de Varallo, de cómo, de Mogliano, de Nemi, de Lucca, etc. Gozan de una celebridad universal el santuario del Santísimo Crucifijo de Limpias, y las estaciones extraordinarias de Lourdes, de Bertharam, de Czestochowa, para hacer mención solamente de las más conocidas. Merece la pena también recordar el Vía Crucis que fue erigido en nuestra Iglesia de Louisville (Kentucky), cuyas 14 estaciones, esculpidas en tamaño natural, forman otros tantos altares.

52. LA PASIÓN EN LAS MISIONES

En nuestros días se trata mucho de las misiones, ose de las expediciones sagradas que se dirigen sea a los fieles, sea a los infieles. De las primeras tratan

ampliamente las constituciones de la Congregación de la Pasión, y se encuentran muchas diferencias en la vida y en las cartas de San Pablo de la Cruz. De las mismas se trata en particular en los estudios de la Sagrada Elocuencia. Aquí sea suficiente indicar que hay que tratar históricamente del origen y del empleo de la Cruz en la Misión, a cerca de lo cual se encuentran muchas noticias en Hoppenot. En cuanto a las misiones entre infieles todos saben cuánto las recomienda el Sumo Pontífice Pío XI, a quien Dios conserve durante mucho tiempo, y cuánto las estimó San Pablo de la Cruz. En realidad la tarea de las misiones consiste principalmente en "la predicación de la Cruz y del Crucificado", y ya en la época del mártir San Justino, se medía la extensión de la propagación de, la fe por la invocación de Jesús Crucificado. Esto indica claramente el símbolo que como distintivo emplea la Sagrada Congregación de la propagación de la fe, e.d. una cruz rodeada de rayos sobre la cima del orbe terráqueo "para como es uno el sacrificio para cada víctima (de la Cruz y del altar), así único sea el reino de todas las gentes". De los triunfos de la Cruz en las misiones tienen mucho los historiadores y Hoppenot. ¿Por ventura hemos de callar en lo referente a nuestros misioneros? ¡Salud, anunciadores de la Pasión, gloria y honor de la Congregación de la Pasión, que sembráis con duros trabajos y regáis ya con sangre generosa! ¡Salud, hermanos carísimos y desiderabilísimos, gozo y corona nuestra? ¿Permaneced así en el Señor, queridísimos?

53. LAS LEYENDAS DE LA PASIÓN

En torno a la Pasión también circulan algunas historias apócrifas o leyendas, que será de provecho conocer, sea "como poesía de la historia", sea "como expresiones de la vida interior y de la tendencia espiritual", incluso como estímulo y argumento del arte. Bajo este último aspecto se debe notar principalmente la Leyenda de la Cruz, recordada por Giacomo di Varagine en su "Leyenda Aurea", la cual inspiró las pinturas de Pedro della Francesca, de Arezzo y de Angelo Gaddi, de Florencia. Así mismo la leyenda llamada popularmente del Santo Grial ("Sangraal" = Sangreal = Sanguis realis = Sangre Real), esto es, el Cáliz que Cristo usó en la Última Cena, y que José de Arimatea empleó para recoger la sangre del Costado de Cristo; de esta historia novelesca muchos poetas y escritores sacaron su inspiración, especialmente en Francia, Inglaterra, y Alemania; entre estos autores dignos de memoria hay que recordar a Wagner, por su famoso drama musical "Pasifal".

54. LA PASIÓN EN LAS ARTES FIGURATIVAS

De las leyendas como fuente de inspiración de las artes, pasaremos a las mismas artes. La aplicación a la Pasión de las artes está tan patente que se puede decir que la esencia y el alma del arte religioso, y se podría formar una asignatura particular, o al menos debería de obtener el principal lugar en el curso de arqueología y arte sagrado, que se imparte en los seminarios mayores. Como entre nosotros no se acostumbra a hacer así, y por lo demás la materia es muy afín a la historia, será conveniente que de esa materia exponga algo el profesor de Historia eclesiástica, según se propone en algunos de los manuales de historia más divulgados.

Atendiendo a los fines latréuticos, hermenéuticos y litúrgico del arte sagrado, el profesor tendrá cuidado de que los estudiantes aprendan de modo adecuado tanto el desarrollo de las representaciones del Santísimo Crucifijo, empezando por las figuras de

las catacumbas hasta las imágenes del tiempo actual, tanto en las obras más perfectas de la pintura, escultura, mosaicos y de las vidrieras que tienen relación con la Pasión, como especialmente en lo referente al Vía Crucis y a la imagen de la piedad.

Así en realidad se desarrollará una egregia senda por la historia, que está suscrita por los nombres distinguidos que más acreedores son a la fama en el arte, como el Beato Angélico, Aubert, Barberi, Blake, Bourriche, Canova, Ciseri, Cisterna, Delaroche, Dietrich, Donatelli, Dupre, Durero (Dürer), Fugel, Giotto, Goya, Holbein, Lazerges, Le Brun, Maccari, Mantegna, Mastroianni, Memling, Miguel Ángel, Morgani, Munkacsy, Murillo, Overbeck, Perugino, Pogliaghi, Poussin, Rafael, Raffi, Rembrandt, Reni, Ribera, Rubens, Rude, Scheffer, Schoen, Steinle, Tiépolo, Tissot, Tiziano, Van Dike, Velázquez, Venusti, Von Oer, Wante, Zick, Zurbarán, etc., cuyas obras se encuentran reseñadas en Michel, Dayot, Argenville y en las enciclopedias mayores, bajo los nombres respectivos, que hemos aducido por orden alfabético más que cronológico o valorativo.

55. LAS IMÁGENES ALEGÓRICAS

Las imágenes alegóricas tienen en el arte figurativo un lugar ciertamente subordinado, pero que nosotros no debemos descuidar; estas imágenes expresan de un modo apropiado la doctrina religiosa y ascética sobre la Cruz y el Crucifijo. Es digno de mención aquella ideada por San Buenaventura, "el árbol de la vida de Cristo", expuesta en la obrita titulada "El Madero de la Vida" ("Lignum Vitae"); también los diversos crucifijos alegóricos que expresan la lira, el lagar místico, la fuente de los sacramentos, etc. Así mismo aquellas que se contienen en la obra titulada "Vía Crucis Real" ("Regia Vía Crucis"), Amberes 1728, cuyo autor es el P. Benedicto Aefthen, O.S.B., y en la obrita que lleva por título "Pequeño Santuario del Corazón" ("Sacellum Cordis"), cuyo autor es Le Gall. En nuestros días son dignas de elogio por su habilidad las ilustraciones que están en la obra titulada "El Alma en la Escuela del Divino Maestro" y también las imágenes que expresan un paralelismo entre la Misa y la Pasión, en los libros que están destinados a fomentar la piedad popular.

56. LA PASIÓN EN LA ARQUITECTURA

La arquitectura también canta la alabanza a la Pasión, sea en la estructura en forma de Cruz de muchas iglesias "para denotar que nosotros debemos seguir al Crucificado", sea en la inclinación de la bóveda en el medio de las Basílicas, para expresar simbólicamente aquello del evangelio: "E inclinada la cabeza entregó el espíritu". En cuanto a las esculturas y figuras que expresan la Pasión, en los pórticos, en los Capiteles, en los ornamentos, en las ventanas, se puede consultar Bréhier, Male, etc.

57. LA PASIÓN EN LOS POETAS

La Pasión de Cristo, además, fue la fuente principal de inspiración poética; lo que se demuestra por las obras de los antiguos, entre los cuales es conveniente nombrar el drama "Cristo Paciente" atribuido a Gregorio Nazianzeno, los himnos de Aurelio Prudencio, Lactancio, Fortunato, Claudio Mamerto, y las ingeniosísimas poesías de Rabano Mauro. Así mismo los cantos rítmicos de la Edad Media compuestos por San Bernardo, San Buenaventura, Lanspergio, Tomás de Kepis. Existen también

composiciones poéticas elegantes y recientes, escritas en diversas lenguas, entre las cuales hemos de hacer una mención particular de aquellos poemas antiquísimos en forma de Cruz, debidos a Botrel, Bayle, etc.

58. LA PASIÓN COMO DRAMA SAGRADO

El arte del drama también encontró en la Pasión del Señor un tema adaptable para sus fines y de una importancia no mediana. Un exegeta moderno dividió la Pasión en cuatro actos, que a su vez se subdividían en once escenas. Esta tragedia Divina se desarrolló en la Edad Media y comenzó a divulgarse también en Roma, donde se presentaba en el anfiteatro Flavio. También en tiempos más recientes, y en nuestros mismos días, el pueblo se deleita grandemente con las mismas cosas, como tratan de ella bajo el aspecto histórico cantú, Ollivier, Schroeder, y el P. Estanislao de la Virgen Dolorosa.

59. LOS SÍMBOLOS DE LA PASIÓN

También se presenta la ocasión aquí de decir algo de los símbolos de la Pasión, los cuales han surgido sea por imitación, sea por conveniencia. El empleo de tales símbolos hay que derivarlo o bien de la disciplina del arcano en la época de las persecuciones, o bien del gusto natural que aportan los símbolos; como dice San Agustín: "las cosas que se nos insinúan de modo figurado se deleitan más, nos honran más, nos mueven más y encienden más el amor que si se nos propusiesen de un modo descarnado, sin las semejanzas de las cosas sacralizadas". Por la primera causa la Pasión de Cristo se nos presentaba simbólicamente en las catacumbas, por la otra causa en cambio, cuantísimos símbolos de la Cruz se han ideado, ya sea en el arte (como el yugo, la alabanza, el árbol, la nave, etc.), ya sea en la naturaleza (como las constelaciones, las aves, las plantas, en las cuales la más conocida es la pasionaria). En cuanto a las flores, Dowling habla de la "flora de la Pasión", que va señalando cada uno de los peldaños de la Pasión, desde Getzemaní hasta el Calvario.

60. LOS SÍMBOLOS EN LA NUMISMÁTICA Y EN LA HERÁLDICA

En cuanto a la expresión simbólica de la Pasión en las monedas, no se puede ignorar que de ella trataron los autores antiguos como Gretser, Justo Lipsius. De la Cruz y de la Pasión en los escudos y banderas tratan ampliamente, aunque bajo el aspecto de la devoción, los autores siguientes: Quaresmio, y Lyra. A los símbolos de la Pasión en concreto: de la Cruz, de los clavos, de la columna, de la corona de espinas, de las llagas, que se encuentran en el arte de la heráldica, y de las cuales los autores anteriores mencionados diserta, se pueden añadir los dichos o sentencias, p.e. "por la Cruz a la Cruz", "gozando por el camino de la Cruz", etc.

61. ONOMÁSTICA Y TOPONIMIA

La onomástica de la Pasión, o la costumbre de tomar un nombre de la Pasión, y para llamar a "islas, ciudades, villas, aldeas, alturas, defensas, plazas, puertos de mar y puertas de las ciudades, cimas, familias", etc., también constituye una derivación de la

Pasión en la historia, que es conveniente indicar a los investigadores de la Pasión. Lo mismo se ha de decir del reloj de la Pasión, con lo cual se indica no solamente las prácticas expuestas en muchos libros con el mismo nombre, para honrar y meditar los diferentes momentos de la Pasión, siguiendo las horas en que sucedieron, sino también algunos relojes solares, en los que los brazos de la Cruz son la aguja y el plano, mientras el sol se mueve de oriente a poniente. El inventor de éstos fue Clavio, S. J. La exposición técnica y espiritual es transmitida por Lyra, quien demuestra claramente que "este reloj o ideó el amor muy ingenioso del Crucificado, cuyo reloj suele ser empleado por el estaurófilo que puede contemplarlo asiduamente y lo puede tener a mano para imitarlo".

62. BIBLIOGRAFÍA DE LA PASIÓN

Concluimos esta parte del programa abordando brevemente la bibliografía de la Pasión. Sucede no raramente que los eclesiásticos, aun en aquellos que están instituidos en dignidad, como p.e en otro tiempo aquí en Roma el Emo Card. Mercier -de feliz memoria- nos consulten y pidan el parecer sobre los libros que ofrecen mayor garantía en torno a la Pasión del Señor. Y ¿quién mejor que los Pasionistas deberían prestar un tal servicio? Es necesario, pues, que cada profesor de la congregación de la Pasión, en su respectiva asignatura, trate brevemente de la bibliografía de la Pasión. Será incumbencia del profesor de Historia Eclesiástica confeccionar una breve síntesis de la bibliografía de las obras que hayan sido escritas, ya sea en latín, ya en lengua nacional, siguiendo un orden semejante a éste: obras de historia, exégesis, de ascética, de oratoria, obras de miscelánea, y revistas.

63. COMPENDIO ALEGÓRICO DE LA HISTORIA

Para completar finalmente el oficio del maestro de historia, aunque sea brevemente, como pintor Aubert pintó "la comitiva de la Virgen", e.d. los Patriarcas, los Profetas, los Apóstoles, los Mártires, los Confesores y las Vírgenes, que se dirigen en larga fila en torno a la Reina, así el profesor de Historia Eclesiástica debe figurarse la comitiva del Crucificado, e.d. la extraordinaria e ininterrumpida fila de los Santos, de los Misioneros, de los artífices y de los Escritores, que procede del Calvario a lo largo de los siglos, y continúa, completa, imita, predica y glorifica la Pasión de Cristo. LO que también expresó con concisión, desde nuestro punto de vista, el distinguido artista Conti; pintando las figuras simbólicas de las Exégesis, de la Teología, de la Mística, de la Historia, del Arte y de la Elocuencia, que asisten todas unidas a la Liturgia de la Cruz.

64. LA PASIÓN DE LA MÚSICA SAGRADA

Ya hemos tratado de la Pasión en las artes, y hemos omitido intencionadamente la música, para tratar de ella aparte. Todos saben que con cuanto encarecimiento encomendaron el aprendizaje de la música los Sumos Pontífices y señaladamente Pío X -de feliz memoria-, y el Papa Pío XI, gloriosamente reinante, incluso lo han preceptuado. En relación con esto sea suficiente recordar las Cartas de la Sagrada Congregación de Religiosos, el día 18 de febrero de 1927, y la Constitución Apostólica "la Santidad del Culto Divido" ("Divini cultus sanctiorem"), del día 20 de diciembre de 1928. En dicha Constitución se prescribe a los alumnos de ambos cleros el ejercicio,

aunque sea breve, pero casi diario, del canto gregoriano y las lecciones de música sagrada, comenzando desde las escuelas primarias, y continuando después en el alumnado y el bachillerato, de tal modo que en el curso de los estudios teológicos, se puedan alcanzar el nivel superior de esa asignatura que verdaderamente se puede llamar la estética de la melodía gregoriana, y del arte musical polifónico y del órgano cuya asignatura el clero tiene que conocer en alto grado. Además las mejores obras de los músicos de la Pasión de Cristo, sean gregorianas o sean polifónicas, ofrecen un argumento validísimo para explicar la estética, sin excluir algunas Misas, como subraya Sertillanges a propósito de la Misa en D.º de Beethoven. Hemos tocado una materia muy amplia, de la cual, sin embargo, hemos encontrado una bibliografía escasa. Algunas enciclopedias, a este propósito, tratan de dicho tema, así como la breve monografía de Stanghetti, que cita allí algunos autores. Sin embargo también la historia, en lo tocante a la música de la Pasión, además de los cantos litúrgicos, registra obras de hombres famosos, entre los cuales se pueden recordar: San Alfonso, Aresti, Bach, Beethoven, Caldara, Capocci, Dibois, Gounod, Habets, Haller, Handel, Hartmann, Haydn, Jomelli, Listz, Mattei, Mendelsohn, Mozart, Paisiello, Palestrina, Perosi, Perti, Planchet, Rossini, Rubinstein, Schubert, Schutz, Telemann, Verdi, etc., cuyas obras se constatan bajo los nombres respectivos en las enciclopedias y en los autores Choron y Fayolle, Lacal, Marcillac, Bedeschi, etc.

65. LA PASIÓN Y LA ELOCUCIÓN SAGRADA

Finalmente hay que hablar del profesor de Sagrada Elocución, cuyo deber es enseñar a los jóvenes sacerdotes como emplear en la predicación lo que han aprendido en los estudios de las otras asignaturas referentes a la Pasión, para que la ciencia sea realmente eficaz, según el dicho de Bacon, y cada uno de nuestros misioneros "se presente como obrero irreprochable, que trata con corrección la palabra de la verdad". El Catecismo Romano recomienda encarecidamente al clero secular la predicación de la Pasión, cuando dice: "Cuán diligentemente el párroco deba procurar que los fieles rememoren la Pasión del Señor, lo repite el Apóstol, el cual testimoniaba que no quería saber otra cosa que a Jesucristo y a éste Crucificado. Por lo cual en este tema se ha de emplear todo el afán y el trabajo, para que se aclare lo más posible, y los fieles se inflamen con la memoria de tal beneficio, y se conviertan todos a la contemplación del amor y a voluntad de Dios. En este punto, pues, se apoya toda la religión, y la fe cristiana como en un fundamento, pues el cual, todo el resto de las cosas están sólidamente establecidas". Con cuanta mayor razón esto nos pertenece a nosotros que hemos hecho voto de promover la devoción a la Pasión, y "a los que ha sido concedida esta gracia, la de anunciar a los gentiles la riqueza de Cristo, imposibles de rastrear, y a la de iluminar a todos, dando a conocer cual sea la economía del misterio, escondido desde los orígenes de los siglos en Dios, que es el Cristo a quién nosotros anunciamos.

Al profesor de Sagrada Elocución le pertenece proponer este capítulo de la doctrina a nuestros sacerdotes, explicándoles lo que hizo y predicó San Pablo de la Cruz, y más aún San Pablo Apóstol, demostrando simultáneamente que —de acuerdo a lo que hemos descrito con relación a cada uno de los temas— "todos los principios de la predicación sagrada, y todas las verdades que constituyen el depósito de la doctrina sagrada, emanan de Cristo Crucificado". También indicará las fuentes de las cuales se pueden entresacar los argumentos para predicar la Pasión de Cristo, como hemos indicado anteriormente (nº 42), en especial los Santos Padres, p.e. Mansi, Houdry,

Combefis, San Bernardino de Sena, Schoupe, Van Steenkiste, Aliberch, Pinto, y otros autores competentes en el propio idioma. Además debe enseñar a los alumnos el modo de predicar la Pasión del Señor según el método de nuestra propia congregación, y encender sus ánimos para el deber que la Iglesia de Dios nos requiere y que ha sido sancionado por un voto que ha de ser santamente cumplido, para que sean dignos "predicadores del sacramento de la piedad, que se ha manifestado en la carne, se ha justificado en el espíritu, se apareció a los ángeles, ha sido predicado a los gentiles, se ha creído en el mundo, fue asumido en la gloria".

Procurará, por fin, que tenga conocido y asumido que la eficacia de nuestro apostolado depende totalmente del fervor de la vida interior: cuanto más arde, más ilumina", según el dicho de un cierto Instituto moderno.

66. RESUMEN DEL PROGRAMA

Tenéis, pues, lo que queríamos proponer en torno al estudio intelectual de la Pasión, y es lo que hemos pretendido aclarar, y lo compendiamos ahora en el esquema siguiente:

Introducción	Año del Noviciado	Diatessaron de la Pasión (5)
		Historia de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo
Estudio sintético	Curso filosófico	Y la Compasión de la Santísima Virgen (6)
		Exégesis de la Pasión (11)
		La Pasión en la Teología dogmática (12 - 25)
		La Pasión en la Teología moral (26 - 30)
		La Pasión en la Teología espiritual ((31 - 41)
	Curso Teológico	La Pasión en la Patrología (42)
		La Pasión en la Liturgia (43)
		La Pasión en la Historia (44 - 63)
		La Pasión en la Música Sagrada
Estudio Analítico (7 - 10)	Año de la Elocuencia	La Pasión en la Oratoria (65)

67. LOS MEDIOS PARA PROMOVER EL ESTUDIO

Aunque hemos propuesto solamente las líneas iniciales el programa de este estudio, a cualquiera le resulta claro cuán amplio es, en verdad, y cuán necesario sería un manual competente para que se llevase a cabo en nuestros centros de estudio. Mientras tanto, pues, que esté dentro del corazón de cada uno de nuestros profesores cumplir lo mejor que pueda su oficio, tomando los libros que arriba hemos aducido y otro que tuviese a mano. Aprovechando, además, la oportunidad actual, y para llevar a efecto lo que determinó la anterior Curia General, exhortamos a nuestros profesores - bajo la dependencia de los superiores inmediatos- a que escriban sus clases, según el programa que anteriormente hemos delineado. Dichas elecciones se podrían editar en

alguna de nuestras revistas, o bien aparte y pagando los gastos la Congregación, si se creyese oportuno para el bien de la misma. Así se irá formando poco a poco una colección de diversas monografías, que se podrían tomar como partes o capítulos de la "Suma de la Pasión", un manual de la futura escuela de Pasiología, que en algún tiempo —si Dios lo quiere— se ha de establecer sea en Monte Argentaro, sea Bethania, para que en ella los sacerdotes escogidos se preparen para impartir el magisterio de la Pasión, ¡en cuya ciencia vivificante tendríamos que adquirir el Doctorado todos nosotros! Entre tanto encomendamos con toda energía que —Según el Decreto XV del último Capítulo General—, "en todas las casa de formación se establezca una biblioteca de los libros editados tanto por los miembros de la Congregación, como los libros que tratan de la Pasión de Cristo". Que esto sea tomado como tarea primordial por nuestros profesores, y los que escriben en revistas, que procuren adquirir cualquier libro de la Pasión que haya sido visto o hayan conocido.

68. NOS TENEMOS QUE ENTUSIASMAR CON EL ESTUDIO DE LA PASIÓN

¿Qué más? La Pasión de Cristo debe ser nuestra "pasión", para emplear las palabras de un autor piadoso, que antes he citado, es decir, el afán, la devoción, el amor deben inspirar nuestro pensamiento, deben informar nuestras acciones, y deben constituir la razón de nuestra vida y la idea motriz, de tal modo que podamos afirmar: "¡La Pasión de Cristo nos apremia!".

Y este es el tercer significado y fuerza del vocablo "estudio", según hemos anotado en esta carta. Para que se entienda la importancia y la fuerza correctamente, no podemos menos que referirnos a lo que escribió un antiguo autor franciscano para recomendar este estudio, cuando explicaba las palabras de Ezequiel: "he aquí un libro por dentro y por fuera, y en él había escrito lamentaciones, poemas y ayes, y me alimenté de aquel volumen, y me dijo: vete y habla a los hijos de Israel". Aquel volumen lo consideró como una alegoría de Cristo Crucificado, el cual verdaderamente los Santos tuvieron como su libro, y el Mártir San Ignacio le llamaba su biblioteca. El mismo autor exhorta a sus compañeros para que se alimenten de él, "a fin de que sean testigos y contempladores especiales e imitadores, y predicadores con la palabra y el ejemplo, anunciadores y representantes de la Santa Pasión de Cristo y de su Santísima Madre", y esto: por las siguientes razones:

- 1° Por la devoción singular del propio Fundador a la Pasión de Cristo
- 2° Por la misión especial que se ha confiado a la Orden, de promover la misma Pasión a la devoción en la Iglesia
- 3° Por la misma nomenclatura de la Orden y el hábito que visten
- 4° Y finalmente, por el emblema con el que se distingue la Orden Franciscana del resto de las Órdenes.

Ahora bien, si tales razones se afirman que tienen razón para los hijos de San Francisco de Asís, las mismas razones e incluso más, valen para los hijos de San Pablo de la Cruz, por la cual éstos se consagran especial e íntegramente al amor y predicación de Jesús Paciente, e incluso tiene un fundador, una misión, un nombre, un emblema y además un voto para predicar a Jesús Paciente. Nos debemos, pues, de alimentar de aquel volumen, para que "nuestro pecho se haga una biblioteca de Cristo", según lo que dijo San Jerónimo. "Cómo de este volumen", "alimentándote de Jesucristo Crucificado", para usar una expresión de San Martín, y empleando todo el esfuerzo en el triple estudio de la Pasión, tal como hasta ahora lo hemos explicado.

69. SE DEBE TENER UN GRAN CELO POR LA PASIÓN

Esto es lo que significa la cuarta acepción, que hemos descrito en el comienzo de esta carta, en cuanto que el estudio es: "una ocupación asidua del ánimo y un desea vehemente aplicado a algunas cosas, que se hace con gran empeño". En este sentido prometemos "el afán de promover según nuestras fuerzas en los corazones de los fieles la devoción a la Pasión del Señor, según las Reglas y Constituciones", se debe notar el término "afán" ("studium"), al cual responden en los lugares paralelos: "con fuerza, afanosamente, tratan de". "Este bien han de promover con afán", "desempeñen su esfuerzo". También hay que subrayar las siguientes palabras: "según la Reglas y Constituciones", con las cuales concuerdan los lugares paralelos: "según el modo como se expresa en las Constituciones, se dediquen a los ejercicios acostumbrados en el propio Instituto". Tales modos hay que entenderlo ya sea como método de predicación prescrita, sea de la dependencia de nuestros ministerios respecto al espíritu triple de oración, pobreza y soledad, así como "de los ejercicios espirituales que son tan importantes que deben preceder y acompañar, recordando que todos los hermanos se dedican a ellos en la soledad de la casa de nuestro Instituto con gran interés y asiduamente. Este afán lo deben proseguir según sus fuerzas en el ministerio". Nuestro espíritu ha de ser simultáneamente cartujo y apostólico, según conscientemente se expresa en el programa de nuestro alumnado australiano, es decir, eremítico y misionero, como expusimos abundantemente en otra carta nuestra.

70. CONCLUSIÓN Y APLICACIÓN DEL PROGRAMA

Como dice San Agustín, nuestro curso "ya se ha hecho más largo de lo que queríamos", por lo mismo ponemos fin a él, no porque nos falte materia para proseguir, sino porque a su abundancia nos desborda; de la misma "nunca puede ser suficiente de los que se diga", como escribe San León Magno: "¿Cuál, entre las obras todas de Dios, deleita y supera así a la contemplación de nuestra mente, como la Pasión del Salvador? Sucumba, pues, la debilidad humana a la gloria de Dios, y se encuentre siempre impotente para explicar a las obras de su misericordia. Trabajemos con el sentido, nos adhiramos con el ingenio, que nos falte la expresión.

Terminamos esta carta con algún mandato y unas palabras de augurio. Para que se lleve a realización el programa que antes hemos explicado, determinamos con el consejo de nuestra Curia, ya desde el comienzo del próximo año escolar:

- ❖ Que todos los estudiantes del curso filosófico comiencen el estudio de la Pasión como hemos explicado Arriba, tomando algún manual histórico de la Pasión, aprobado y propuesto por la Curia Provincial
- ❖ Que el curso teológico y el curso de Sagrada Elocuencia, de aquí en adelante se proponga el estudio de la Pasión según las normas directrices que hemos propuesto anteriormente en cuanto a cada una de las materias del mismo curso.
- ❖ Que en los exámenes anuales siempre tengan su lugar la Pasiología, según las cuestiones que proponga cada uno de los profesores. A los estudiantes se le deben dar notas según el nivel que hayan tenido, como se hacen con las otras asignaturas.

71. AUGURIO FINAL

De aquí en adelante sucederá -lo que pedimos con ardientes deseos- que nuestra Congregación aumente cada vez más y más tanto en número como en la eficacia de sus miembros, de tal modo que cada uno de nuestros religiosos esté lleno y compenetrado de los afectos de San Bernardo cuando confesaba, hablando de la Cruz y de la Pasión: "Llamé sabiduría a la meditación de las cosas. Estas cosas tengo frecuentemente en la boca, como sabéis vosotros, y estas cosas las tengo siempre en el corazón, como lo sabe Dios. Ésta es mi sublime filosofía: conocer la de Jesús y a éste Crucificado. Ésta sea tu comida y tu bebida, tu dulzura y tu consuelo, tu miel y tu anhelo, tu lectura y tu meditación, tu oración y tu contemplación, vida, muerte y resurrección tuya".

En cuyo augurio, con todo nuestro corazón, imploramos las celestiales bendiciones para todos los religiosos, y especialmente para los jóvenes que están dedicados al estudio y sus profesores, para que todos "juntamente cultivemos con piadosos afectos de devoción la Pasión de Jesucristo y seamos capaces de imprimirla en el corazón del pueblo con consejos y ejemplos".

Roma solemne conmemoración de la Pasión de Jesucristo, 25 de febrero de 1930.

León del Sagrado Corazón de Jesús

Preósito General

Pedro de la Preciosísima Sangre
Secretario

4.- La aplicación de la Circular

En el Capítulo de 1931 presidido por el Excmo. y Rdm. P. León KIERLKELS, ya consagrado Arzobispo de Salamina, y nombrado Delegado Apostólico de la India, se dio un decreto obligando a las Curias Provinciales a que confeccionaran pequeños Manuales que pudieran servir de texto para la enseñanza de los diversos tratados de Pasiología. El Decreto n. 7 decía: "El Ven. Capítulo, adhiriéndose a cuanto había escrito, el Rvdm. Praep. General P. León del Sdo. Corazón en la óptima carta dirigida a toda la Congregación el 25 de febrero de 1930 sobre el estudio de la Pasión, encargando a cada una de las Curias Provinciales, se confeccionen pequeños manuales de forma esquemática para cada uno de los cursos escolásticos, y que deberán presentarse al próximo Capítulo General"¹

El programa era magnífico. El Capítulo hizo lo que estaba de su parte para que las iniciativas del P. León tuvieran continuidad. En el capítulo resultó elegido General el Rector de Scala Santa. No era un intelectual como el P. KIERKELS. Sin embargo, en su sexenio se publicaron dos obras de interés: LA SUMMA PASSIONIS DEI P. Modesto y la PASSIONIS D.N.J.C. PRAELECTIONES HISTORICAE del P. Germán aparecidos el año 1932 y 1933 respectivamente. El mismo P. General publicaba una Circular para conmemorar el XIV Centenario de la Redención (cfr. *Acta Congr.* 1933, pp. 73-90).

En el Cap. Gen. De 1937 salió elegido General el P. Tito de San Pablo de la Cruz. Los años de su generalato fueron muy difíciles. La II Guerra Mundial trajo dificultades sin cuento para el gobierno de la Congregación. El P. Tito - a diferencia de su predecesor - era un intelectual. Pero su especialidad no era precisamente la Teología de la Pasión. Eminente en el Derecho de Religiosos y largamente entrenado en la burocracia romana durante los dos sexenios de su oficio de Procurador General no estaba preparado para emprender trabajos especiales en el campo de Pasiología. Sin embargo su aportación al trabajo científico a favor de la Congregación fue muy notable. En 1946 publicaba en Turín su obra jurídica sintética titulada EXPOSITIO HISTÓRICA JURIS PARTICULARIS CONGREGATIONIS SANTISSIMAE CRUCIS ET PASSIONIS D.N.I.C. En 1949 publicaba su colección de textos espirituales de N.S.P. titulada VOX PATRIS y quedan en los Archivos de la Curia cantidad de textos manuscritos sobre la historia del texto de las Reglas etc. que han servido luego en gran manera para la edición crítica de las Constituciones llevaba a cabo recientemente por P. Fabiano GIORGINI. Pero en el campo de la Pasiología, la actuación del jurista P. Tito y su Generales fue casi nula.

En otoño 1946 se reunía al capítulo General XXXV. Era elegido General el joven P. Alberto DEANE. Con gran ardor se dedicó este Padre General a la renovación del espíritu de la Congregación decaído por causa de la II Guerra Mundial.

¹ "Ven Capitulum is inhaerendo que optima Rdmus. P. Praep. Generalis Leo a s. Corde Jesu, datis ad universam congregationem litteris sub die 25 februarii 1930, scripserat de studio Passionis, singulis Provincialibus Curis munus committit enixe curando, ut parva manualia schematica per singulis cursibus Scholasticis parentur futuro Generali Capitulo exhibende". Cfr. *Acta Congr.* 1931, p.214.

Uno de los deseos del nuevo P. General fue el de reanudar las iniciativas pasiológicas del P. León, que desde los lejanos años de 1931 no tenían continuación. Para realizar estos deseos formó una comisión integrada por 5 Padres y presidida por el P. Prefecto General de Estudios, Juan M. de la Sda. Familia. La Comisión estaba formada por los siguientes Padres: Bernardo Monsegú, Estanislao Breton, Marcelo de los Sdos. Corazones (Bélgica), Gerardo Sciarretta y otro Padre Inglés. La finalidad de esta comisión era promover los estudios en general, y el estudio de la Pasiología en particular.

El comunicado oficial del 12 de enero decía lo siguiente: " *La Curia General con fecha del 12 de enero de los corrientes, y con el fin de proveer de la mejor manera al provecho de nuestros, y decidió confiar al M. R. P. Juan María de la Sagrada Familia, III Consultor General, y Prefecto General de Estudios ~~de~~ con ceder algunos consejeros curia función sea promover tanto nuestros estudios en general, como el estudio de la Pasión en particular*"²

A este fin, el P. Juan María recorrió diversas Provincias, conferenciando con los Profesores y Estudiantes en demanda de consejo y sugerencias para la elaboración de un mejor programa de estudios y fomentar más provechosamente el estudio de la Pasiología. Los Padres nombrados en el dicho documento de la Curia General se trasladaron a Roma. Pero los trabajos de esos Padres comisionados no parecen haber tenido desde el comienzo una orientación definida o unas normas de colaboración concreta elaboradas por la Curia. Todos ellos aprovecharon su estancia en Roma para perfeccionar su respectiva especialización: Algunos de ellos cursaron los estudio para la Láurea en Filosofía y teología, así el P. BRETON obtenía el doctorado en filosofía P. SCIARRETTA en Teología, mientras el P. MONSEGU se entregaba a la enseñanza de la moral en el "estudio Internacional de Roma, y el P. Marcelo era nombrado Director del mismo Estudio. Bien es verdad que la tesis del P. SCIARRETTA se concentraba toda ella en la "Teología de la Pasión en sus derivaciones eclesiológicas (LA CHIESA E LA CROCE) y más tarde el P. BRETON publicaba su interesante trabajo LA PASSION DU CHRISTI ET LES PHILOSOPHIES, pero como trabajo de equipo la Comisión fue nula.

En mayo de 1953 el Prefecto General de Estudios Sebastián del SSmo. Sacramento, publicaba una Circular sobre los estudios, anticipando en gran parte las normas que luego aparecieron universalmente obligatoria para todos los religiosos en la Constitución Ap. SEDES SAPIENTIAE. En dicha Circular se leía un apartado dedicado al estudio de la Pasiología en la sección 20, titulada : DE NONNULIS DISCIPLINIS DOCENDIS. En ella se estudia normas concretas para la ordenación de los cursos de Pasiología. En el curso Filosófico se debería estudiar la Historia de la Pasión según los Evangelios. En el Curso Teológico, se habían de dedicar dos años al estudio de la Pasiología Bíblica más otros dos al estudio de la Pasiología dogmática, centrándose esta última en la profundización de la Soteriología tomista tal como se contiene en las qq. 46-54 de la SUMMA THEOLOGICA

² "Eadem Curia Generalis die 12 Ianuarii vertentis anni, ut studiorum nostrorum profectui aptius provideatur. Adm. R. P. Ioanni Mariae a s. Familia, III Consultori Generali et Studiorum Praefecto, consillarios quosdam adiungere statui quorum munus sit, sub eiusdem Praefecti directione, tam studia apud nostros in genere, quam Dominicae Passionis studium in particulari promoveret". Cfr. Acta Congr. 1948, p. 15.

(III pars.) "Como se ha hecho en algunas Provincias, la Pasiologia se ha de dividir desde ahora, de la siguiente manera: Durante todo el tiempo de los estudios de la Filosofia y de la Teologia, se tendrá una clase semanal. En Filosofia, la historia de la Pasión tal como se contiene en los Evangelios. En la teologia las clases se dividirán de la siguiente manera: durante dos años habrá clases de Pasiologia Biblica en las cuales se dará la explicación algunas cuestiones especiales del Antiguo y del Nuevo Testamento, p. e. del Siervo de Yahvé, el Cordero de Dios, de la expiación, de la cruz, de la redención, la reconciliación et. Durante otros dos años se darán clases de Pasiologia dogmática, en las cuales los lectores escrutarán con más profundidad de lo que se acostumbra generalmente en los cursos teologia dogmática lo que Santo Tomás expone en la Parte III de la Summa Theologica quaestiones 46-54"³

Al imponer estas normas, el P. Sebastián informaba que en pocas Provincias se cursaba La Pasiologia íntegramente en los cursos de Filosofia y Teologia. Y después de haber hecho un recuento de las notas enviadas en los años precedentes a la Prefectura de Estudios, manifiesta y su decepción por los escasos frutos obtenidos en los 25 años siguientes a la promulgación de la Carta del P. León.

Todas la normativa de los años precedentes obtuvieron una sistematización definitiva al publicarse en 1959 la RATIO STUDIORUM GENERALIS que determinaba la aplicación de la constitución SEDES SAPIENTIAE a los estudios de la Congregación. He aquí la situación de la disciplina pasiológica en la época inmediatamente preconiliar "En los cursos de Humanidades, en Filosofia y en teologia habrá clases secundarias de Pasiologia, y música sagrada según los programas a incluirse en la Ratio Studiorum Provincial"⁴

En el Alumnato y en Noviciado se han de poner los fundamentos del estudio de la Pasión de N.S.J.C. acomodando de la mejor forma las clases y las horas. Desde el curso filosófico se comenzará el estudio metódico. Durante todo el curso teológico este estudio se insertará en el contexto de los temas las demás disciplinas teológicas que más se prestan"⁴

³ "Ut iam in nonnullis Provinciis factum est, Passiologia in posterum dividenda erit; per totum philosophiae et theologiae cursum una hebdomadalis lectio habebitur passiologiae. In philosophia historia Passionis docebitur, ut in quattuor Evangelis habetur. In theologiae cursu lectiones sic dividantur, per duos annos lectiones habeantur de passiologia scripturistica, in qua speciales Veteris et Novi Testamenti quaestiones de Passione tractentur, ut e.g., de Servo Iahve et de Agno Dei, de propitiacione, de cruce, de redemptione, de reconciliatione, etc. Per alios duos annos doceatur passiologia dogmatica, in qua Lectores profundius, quam generatim in theologia dogmatica fit, scrutabuntur quae apud S. Thomam habentur in SUMMA THEOLOGIAE III Parte, quaestionibus 46-54". Acta Congr. 195-1953, p. 135).

⁴ "In curriculis medio - classico, philosophico et theologico, tanquam disciplinae secundariae tradantur passiologia et musica sacra iuxta programmata in Ratione provinciali inserenda.

¹ "In alumnatu et in novitatu sutudii Passionis D.N.I.C. fundamenta et initia ponenda sunt quae meliori modo consequi possit, praesertim lectionibus et accomodatis orationibus. Ab initio curriculi philosophici studium methodi cum incipiatur. Per totum curriculum theologicum huiusmodi studium caeteris omnibus ecclesiasticis disciplinis aptissime inseritur ubi eadem disciplina tali studio occasionem praebeat" cfr. Rat. Stud. Gen. Art. 85,1°; 92,2°, 96,1.

4-Intentos de sistematizar la Pasiología

Las obras que sobre la Pasiología se han ido publicando entre nosotros se pueden distribuir en los siguientes apartados. 1-Manuales escolares; 2-Tratados teológicos sobre la Redención; 3-Estudios monográficos;4-Estudios sobre la naturaleza de al Pasiología.
-Manuales escolares

La obra que más corresponde a los deseos de los PP. Capitulares que redactaron el decreto sobre los textos de Pasiología es el manual titulado **PRAELECTIONES HISTORICAE PASSIONIS D.N.J.C.** Lo publicaba el P. Germán del S. Corazón de Jesús (Prov. de la Dolorosa) en el XIX Centenario de la Redención (1933). En tres volúmenes da la Historia de la Pasión en un parte histórica y ha servido de texto para muchos filosofados de la Congregación. El método seguido en este Manuel es el indicado y sugerido por el P. León en su Carta: Pasiología sintética y Pasiología analítica etc. con sus respectivas divisiones. El auctor intenta ofrecer, con felkiz resujltado, una obra sintética de PASIOLOGIA histórica, para el curso filosófico.

En la misma línea ofrecía el P. Juan María (Prov. de la Piedad) en 1957 un *Manual de Pasiología histórica* policopiado en forma de folio (112p pgs) con el títotulo de APPUNTI DI Pasiología. La obra pretende servir de texto en los cursos del Liceo tal como se dan en su Provincia, a lo largo de tres años, con una clase semanal. En forma breve y clara presenta las principales cuestiones que se presentan en la explicación de los textos narrativos de los Evangelios.

Más breve y sistemático, el P. Basilio de San Pablo editaba el año 1968 un pequeño Manual de HISTORIA DE LA PASIÓN DE CRISTO (editorial Stvdivm, Madrid 1968)

b-Tratados

El primer tratado teológico de Pasiología lo compuso el P. Serafin del Corazón de Jesús. Este ilustre pasionista ha sido más conocido en la Congregación por la codificación de las costumbres en sus famosas **CONSUEITUDINES**. Fue también eximio director de almas, como la estigmatizada Luisa Lateau. Una gloria suya muy pura es la de haber sido el padre de los estudios de la Pasiología en la Congregación, con el título PROMPTUARIUM ECCLESIASTICUM SUPER PASSIONE CHRISTI DOMINI. Ya en 1866 había publicado un opúsculo titulado **ORDO HISTORICUS PASSIONIS D.N.J.C.** Dos años más tarde publicaba la segunda edición muy aumentada y completada, dedicada al Arzobispo de Malinas y Primado de Bélgica, Mons. V.A.I. DECHAMPS. La obra consta de cuatro partes: 1º Orden histórico de la Pasión, a base del texto evangélico, evangélico,

ampliamente comentado con notas de los Santos Padres y principales exegetas católicos; 2º Tipos de la Pasión en el AT.; 3º Oráculos proféticos acerca de la Pasión; 4º Los Tesoros escondidos en Cristo Paciente, de tipo más bien parenético y oratorio. Contena además diversos excursus sobre temas pasiológicos con el título de PARERGA y copiosos suplemento, con un total de 622 pgs. Es sabido de todos que el P. Serafin es el autor más universalmente conocido de la Congregación por su tratado de Teología Espiritual, titulado PRINCIPES DE THEOLOGIE MYSTIQUE, que todos los autores de espiritualidad incluyen en la escuela Pasionista (cfr.p.e. GUIBERT, n.529). El P. Serafin ha sido el insorikaodr de los estudios pasiológicos de las provincias pasionistas de Bélgica y de Holanda. Las principales iniciativas pasiológicas de la Congregación han tenido su principio en esta región europea. La obra del P. Kierkels fue preparada por este ambiente creado por el P. Serafin en la zona Nord-Europea

En orden cronológico es la segunda obra sistemática sobre la Pasión es SUMMA PASSIONIS del P. Modesto. La obra apareció por iniciativa de la Prov. de la Presentación al año de haberse dado el decreto sobre los Manuales de Pasiología. El título de la obra es: SUMMA PASSIONIS D.N.J.C. EX AUTHENTICIS OPERIBUS D. THOMAE AQUINATIS AD UNGUEM DEPRONPTA indica bien el intento de la misma: recoger todo cuanto sobre la Pasión se halla en las obras de Santo Tomás. Divide el autor su trabajo en seis partes y dos apéndices. En la I. Recoge los textos que exponen los Vaticinios de la Pasión contenidos en el AT.; la II trata de la Historia de la Pasión según los comentarios del Santo a los Evv. De Mateo y Jn. La III hace otro tanto con la Catena Aurea a los 4 Evv.; la IV, recoge los comentarios del Santo a las Epp. de San Pablo en su textos pasiológicos; la V, compila los textos del Aquinate en la SUMMA THEOLOGICA; la VI, hace otro tanto con los textos del Símbolo de los Apóstoles y los Sermones del Santo. Los Apéndices tratan de resumir las principales afirmaciones del Doctor Angélico sobre la Pasión (I) y dar un orden alfabético de la obra para uso de los predicadores (II). La obra más que una SUMMA es un fichero de textos pasiológicos en Santo Tomás, sin ninguna elaboración posterior. Es de advertir que una laguna bastante importante de este libro es la omisión de los textos de la SUMMA CONTRA GENTES.

Recientemente se ha hecho una nueva edición de la obra exactamente igual a la primera de 1932.

El mayor pasiólogo de la Congregación en España ha sido el incansable P. BASILIO DE SAN PABLO. La lista de sus trabajos pasiológicos es larga. La mayor parte la forman sus artículos publicados en EL PASIONARIO desde 1930 en adelante y los trabajos leídos en las Semana Española: de Teología (EL ELEMENTO PENAL EN LA SATISFACCION DE Cristo, EL DR. JUAN RIVIERE, TEOLOGO DE LA PASIÓN, VALOR SOTERIOLOGICO DE LA RESURRECCION, IRENISMO EN SOTERIOLOGIA, SI NUESTROS TEXTOS DE SOTERIOLOGIA ANTROPOCENTRICA etc. Pero la obra sintética donde expone su pensamiento sobre la Redención es la titulada EL MISTERIO DE NUESTRA REDENCION publicada en las Ediciones STVDIVM de Madrid el año 1957 partiendo de la noción de Sacrificio y Sacerdote trata de exponer sintéticamente las principales verdades sobre la Redención. Aún cuando no sea una obra de investigación,

dirigida a los especialistas, se puede considerar como un buen Manual para los cursos de Pasiología dogmática.

En los primeros años del posconcilio (1968) el P. Monsegú editó una breve síntesis de la teología de la Pasión que llevaba como título *El y su Pasión* (El Pasionario, Madrid, 1968). En esta obra se recoge la doctrina tradicional sobre la teología de la Redención.

En el orden de la Pasiología de Pastoral. Se ha distinguido el P. Francisco Mier, el cual ha ido publicando varias obras sobre la Historia de la Pasión y aspectos devocionales de la Pasión.

c- Investigaciones monográficas

Las investigaciones monográficas son de diversa naturaleza

El primer fruto del intento del P. Alberto y su Curia de formar un grupo especializado encargado de redactar un Curso de Pasiología. Es obra del P. Gerardo Sciarretta (Prov. de la Piedad). El título completo de la obra: *LA CROCE E LA CHIESA NELLA TEOLOGIA DI SAN PAOLO* (1952) indica bien claramente el contenido teológico y el método bíblico-teológico empleado por su autor. La obra fue objeto de elogiosas recensiones por revistas como *REVUE DES SCIENCES PHIL. ET THEOLOGIQUES* (cfr. 1953,) y la *REVUE BIBLIQUE* (1954, pp. 290-291).

Esta obra tiene respetables valores. Digamos, ante todo, que es profundamente bíblica y, a la vez profundamente teológica. Y los métodos empleados son igualmente bíblico-teológicos en forma técnicamente perfecta. Sin entrar en el análisis de sus posiciones diremos simplemente que es el modelo de lo que debe ser el trabajo pasiológico en manos de un teólogo dogmático tal como lo concebía el P. LEON: sin constituir una nueva ciencia denominada PASIOLOGIA, valorizar los aspectos pasiológicos de los diversos ramos de la Teología. El P. Sciarretta escogió el campo de la Eclesiología. No en vano se titulaba su tesis *Contribui Eclesiologici*. En esta obra el P. Gerardo ha dejado a sus continuadores dogmático y escrituras – un primer modelo de trabajo pasiológico que bien puede servir de base para muy útiles preelecciones sobre la Pasión a los largo del Curso Teológico.

El mismo P. Gerardo anunciaba en la solapa de la colección *STUDI E TESTI PASSIONISTI* de las Ediciones "ECO" una obra titulada *INTRODUZIONE ALLA PASSIOLOGI*. Durante años se esperó con impaciencia la aparición de la anunciada obra.

Una segunda obra de tipo singular – de tipo ensayístico, se debió al P. Bréton en la sugestiva obra *LA PASSION DU CHRISTI ET LES PHILOSOPHIES*. Fue la segunda obra que nació de los miembros de la Comisión pasiológica de 1948. De esta obra cabe decir, desde el punto de vista de la metodología que es también modelo de lo que un pasionista, en la especialización que posea, puede valorizar perfectamente la Pasión. A primera vista nada más difícil de conjugar que la Filosofía y la Pasión, sobre todo la Filosofía moderna. Esto es lo que hizo el P. BRETON al publicar su hermosísima obra en

1954. El método seguido se parece un poco al de Charles MÖLLER en su obra LITERATURA DEL SIGLO XIX Y CRISTIANISMO.

En el campo bíblicos se han publicado dos obras de gran valor científico. Sobre AT es la excelente la obra del P. Carrol STUHMULLER, *Creative Redemption*, que es una tesis para el grado de doctor en Sagrada Escritura en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, acerca del concepto de redención creadora en el Déutero-Isaías.

El P. Carrol era discípulo del famoso P. Bernabè Abern, el cual hizo su tesis de doctorado en Escritura (sin publicarla) sobre la Pasión de Cristo en Filipenses, 3,10.

En la Pasiología del NT está la tesis de P. Donald Senior.,CP. Sobre la Pasión en San Mateo., Tesis de teología bíblica defendida y publicada en la Universidad de Lovaina: *The Passion Narrative According to Matthew*, Lovaina, 1975. Es el mayor pasiólogo-escriturista actual en la Congregación. Ha publicado unos libros de gran calidad técnica sobre cada uno de los Evangelistas y sus respectivos relatos sobre la Pasión.

3-INICIATIVAS OFICIALES Y COLECTIVAS

a- EN MOVIMIENTO PASIOLOGICO DE DIEPENBEEK

Entre los movimientos pasiológicos recientes de mayor envergadura es el que partió del estudiantado Teológico belga de DIEPENBEEK (Bélgica). Continuado la gloriosa tradición pasiológica iniciada en Bélgica por el P. SERAFIN. Los teólogos de Bélgica iniciaron por el año 1943 un movimiento orientado a formar una selecta Biblioteca de la Pasión. El alma de aquella iniciativa fue el P. Florencio NACKAERTS, primero de Estudiante, luego como Director. El mismo nos ha referido las vicisitudes del movimiento en el Prólogo a la edición del magnífico catálogo de obras pasiológicas que posee el PASSIOLOGICUM de WEZEMBEEK titulado BIBLIOTHECA PASSIONIS, *Catalogus Primus* (1961).

La primera idea de una organización pasiológica data de los años 1938-1939 cuando el citado Padre cumplía su servicio militar en Heverle. Primeramente se intentó confeccionar una lista bibliográfica de todos los textos pasiológicos de los Santos Padres. Con el P. Florencio colaboraba el P. Hilarión Van Laer. El fruto de estos primeros ensayos fue la confección de una lista completa de todos los lugares pasiológicos de la PATROLOGIA MIGNE. El P. Gregorio publicaba dicha lista en un número de la revista DE VERKONDIGER VAN HET KRUIS en 1945. En 1947 daban comienzo más sistemático a una obra de Bibliografía sobre la Pasión. Comenzaron por formar un fichero de Pasiología. En 1944 se animaron a formar una completa Biblioteca de la Pasión. El P. Provincial les otorgó amplias facilidades para la compra de toda suerte de obras pasiológicas. Después de un trabajo constante de más de 15 años, los estudiantes de DIEPENBEEK lanzaban la revista bibliográfica PASSIOLOGICA, en plan privado. El primer número salía el año 1953. desde entonces periódicamente han ido sirviéndonos los Teólogos de Diepenbeek los números esmeradamente presentados de su importante revista. El año 1947 el capítulo Provincial se hacía eco de las inquietudes de los Teólogos,

concediendo en el decreto III,5 amplias facultades para la compra de obras pasiológicas por mediación de las otras Provincias. El P. Paulino publicaba en la antes citada revista un artículo sobre los estudios pasiológicos en la provincia belga (De Verkondiger van het Kruis, 1957). Por fin el año 1961 se publicaba el primer Catálogo completo de la BIBLIOTHECA PASSIONIS. En una bien sistematizada distribución de 11 secciones nos ofrecían nada menos que 2322 títulos de obras pasiológicas en un hermoso folleto de 157 pgs. De títulos latinos y prólogo en flamenco. El Catálogo ha sido elaborado por los P.P.A.J. SMET y A. DE ROCKER. No dudamos en afirmar que esta obra de los Padres belgas es la más seria y concienzuda que se haya llevado a cabo en la Congregación en materia pasiológica desde la Circular del P. León. Este ambiente tan prometedor estuvo a punto de extenderse a Roma cuando en el Capítulo General de 1946 fue elegido IV Consultor el belga P. Martín de la Sagrada Familia. Su muerte antes de dos años de su elección (13 de mayo de 1948) frustró todos esos planes. En su lugar nació la iniciativa del P. Alberto Deane, que se ha mencionado más arriba.

b-La FUNDACIÓN STAUROS

De la Provincia Belga –tan benemérita de la Pasiología- salió en 1973 la iniciativa de crear una fundación que poseyera un capital para promover actividades de todo tipo sobre la Pasión de Cristo. Fue la FUNDACIÓN STAUROS. En un principio se comenzó por la celebración de una serie de Congresos. Luego emprendió la publicación de la STAUROS BIBLIOGRAPHIE. También en diversas naciones empezaron publicarse con el fondo económico de STAUROS, el BOLLETINO STAUROS, en Italia, y el BOLETÍN STAUROS en España. Ambas revistas publican temas de tipo pasiológico. En Italia empezó a publicarse también una información periódica de temas de Pasiología con el título SCHEDE BIBLIOGRAFICHE SULLA PASSIONE.

f-El Forum de la "Memoria Passionis"⁵

En el Capítulo General del 2000 tenido en Brasil, se dio un decreto sobre la fundación de un forum sobre la MEMORIA DE LA PASIÓN. La constitución de este Forum es la elevación a nivel institucional, de las investigaciones iniciadas en el año 1975, y puede ser una iniciativa de porvenir para los estudios de Pasiología.

2--Los congresos de Pasiología

El año bicentenario de la muerte de San Pablo de la Cruz (1975) se celebró en Roma el I gran Congreso Internacional sobre la *Sabiduría de la Cruz*. Cuyas actas se publicaron en tres magníficos tomos. Ha sido el primero y el mejor de los grandes congresos pasiológicos organizados en la Congregación.. Ese año En 1984 con motivo del 1950 de la Redención, se tuvo el III gran Congreso, con temas de la Pasión. Su lema era SALVEZZA CRISTIANA E CULTURE ODIERNE.

⁵ La situación actual del FORUM, aparece en el folleto CENTRO FORUM. *Reflexiones sobre la Memoria Passionis*, Roma 2004.

En 1994 –con ocasión del III Centenario del nacimiento de San Pablo e la Cruz se tuvo el Tercer gran Congreso de estudios sobre la Pasión

Capítulo II

EL ENTORNO CIENTÍFICO DE LOS ESTUDIOS DE LA PASIÓN

I-Espiritualidad de la Congregación

En la Congregación de la Pasión la Teología de la Pasión ha ido -en la base- una vivencia de la Pasión. Ha sido esa vivencia la que luego se ha objetivado como ESPIRITUALIDAD DE LA PASIÓN. Esa Espiritualidad será luego la que es cuidada metódicamente, dará la PASIOLOGÍA MÍSTICA o MÍSTICA DE LA PASIÓN, que ha sido propiamente la aportación original de la Congregación como Pasiología.

Todavía no se ha estudiado esa Pasiología en forma sistemática. En esta sección desarrollamos el hecho de que la Espiritualidad de la Pasión ha sido un objeto de estudio privilegiado en la Congregación, como base experimental de lo que sería la PASIOLOGÍA MÍSTICA.

1-Estudios sobre la espiritualidad de San Pablo de la Cruz

La espiritualidad de la Pasión se incluía ya en la Carta del P. León Kierkels como un capítulo del Estudio de la Pasión. Sin embargo, la Espiritualidad de la Pasión surgió vigorosa en los mismos años de la Circular de la Pasión, y por obra de un compañero de estudios y connacional del P. Kierkels. Era el holandés P. Cayetano del santo Nombre de María (Rijnders). Había nacido en Reuver (Holanda) el 6 de noviembre de 1879. Después de cursar sus estudios en Betania, fue ordenado el 17 de diciembre de 1904. Murió en Tirlemont el 8 de marzo de 1939. El P. Cayetano Rijnders es el padre de los estudios científicos sobre la espiritualidad pasionista.

Después de haber ejercido de Director de Estudiantes, se dedicó a estudiar la vida de San Pablo de la Cruz en sus mismas fuentes. Pasó en Roma varios años entregado al estudio de los Procesos del Santo. En el Monte Argentario hizo unos años de permanencia para redactar sus obras.

Cuando el P. Valentín de la Inmaculada, Provincial de Bélgica fundó las Hermanas Pasionistas Misioneras, le encargó su cuidado espiritual como capellán suyo en el convento de Tirlemont. Allí permaneció hasta la muerte.

Publicó serios estudios de mística como DOCTRINA DE SAN PABLO DE LA CRUZ SOBRE LA ORACIÓN Y LA MÍSTICA. ORACIÓN Y ASCENSIÓN MÍSTICA DE SAN PABLO DE LA CRUZ.

Publicó también obras monográficas sobre la historia de la Congregación: RECLUTAMIENTO Y FORMACIÓN DE LOS RELIGIOSOS PASIONISTAS. LA

FUNDACIÓN DE LAS RELIGIOSAS PASIONISTAS. Pero su obra maestra fue la gran VIDA DE SAN PABLO DE LA CRUZ, de 1000 paginas en folio, todavía inédita. Una edición abreviada la realizó el P. Thomas en 1956. (Esta obra es la que se publicó en el Estudiantado de Villarreal en 1963 en dos tomos, como traducción española de Germán Imaz, revisada por el P. Artola).

El P. Rijnders fue también el que inició los trabajos críticos sobre la biografía de san Pablo de la Cruz. Fue él quien habló por primera vez sobre la Muerte Mística como la columna vertebral de la espiritualidad de San Pablo de la Cruz. En él se inspiró el P. Constante Broveto para su meritisima obra MUERTE MÍSTICA Y DIVINO NACIMIENTO en San Pablo de la Cruz (1953). El método iniciado por el P. Cayetano ha formado escuela en la Congregación, y todos los estudios que sobre la espiritualidad de la Congregación se han realizado en estos 60 últimos años, son deudores a la labor emprendida por el pionero holandés.

Damos a continuación la lista de las obras principales, en su lengua original, desde 1927 que fue cuando apareció la primera de ellas.

LA DOCTRINE SPIRITUELLE DE SAINT PAUL DE LA CROIX (1927). DOCTRINE DE SAINT PAUL DE LA CROIX SUR L'ORAISON ET LA MYSTIQUE. ESPRIT ET VERTUS DE ST. PAUL DE LA CROIX SUR L'ORAISON ET LA MYSTIQUE. ESPIRIT Y VERTUS DE ST. PAUL DE LA CROIX. Fundateur des Passionistes. ORAISON ET ASCENSION MYSTIQUE DE SAINT PAUL DE LA CROIX. (Oracion y ascension mística de San Pablo de la Cruz). RECRUTEMENT, FORMATION, GOUVERNEMENT DES RELIGIEUX. Methode et exemples de S. Paul de la Croix. S. PAUL DE LA CROIX ET L'INSTITUT DES PASSIONISTES. SAINT PAUL DE LA CROIX ET LA FONDATION DES RELIGIEUSES PASSIONISTES. SAINT PAUL DE LA CROIX, APOTRE ET MISSIONNAIRE. SAINT PAUL DE LA CROIX, DIRECTEUR DES ÂMES, Magnanimité, Confiance et Dilatation de Coeur au service de Dieu". SAINT PAUL DE LA CROIX, MAITRE DE LA VIE SPIRITUELLE: Sa doctrine et sa pratique touchant les visions, révélations et extases

3-La Historia de la Congregación

El interés por la Historia de la Congregación surgió entre los religiosos pasionistas cuando salieron de la Universidad Gregoriana los primeros doctorados en Historia Eclesiástica. El primero de ellos fue el belga P. Hilarión Van Laer. Le siguió el P. Fabiano Giorgini.

Esta madurez de los estudios históricos tuvo unas realizaciones más técnicas y más abundantes que el campo de la Pasiología. Buen indicio de ello es la creación del Instituto Histórico de la Congregación. Y las realizaciones que este Instituto ha llevado cabo en estos 50 años de su funcionamiento. He aquí las líneas esenciales de la evolución de estos estudios

En el Capítulo General XXXVI de 1952 se dio un decreto sobre la puesta al día de las Reglas y Constituciones de San Pablo de la Cruz. Aquel decreto señaló un nuevo

comienzo en los de renovación espiritual de al Congregación. Durante varios años todos los esfuerzos se centraron en aquella revisión. El nuevo texto recibió 1959 la aprobación de Roma por la bula papal *Salutiferos Cruciatas*.

En el mismo Capítulo de 1952 se dieron tres recomendaciones a la Curia General: la fundación de una Comisión para fundar una revista de espiritualidad, la organización de clases de espiritualidad en la casa de los Santos Juan y Pablo; la introducción de una cátedra de historia de la Congregación.

La revista empezó a publicarse por iniciativa de la Provincia del Corazón de María con el título *FONTI VIVE*, que tuvo una vida efímera. Le sucedió la actual magnífica publicación trimestral *LA SAPIENZA DELLA CROCE*. En 1958 volvió a insistir el Capítulo general en las mismas propuestas. Así, el 18 de septiembre del mismo año se fundaba Comisión Histórica de la Congregación, bajo la presidencia del P. Giorgini, cuyo primer fruto fue la publicación de la edición crítica de las Reglas y Constituciones por obra del mismo P. Fabián Giorgini. La Congregación orientaba en una nueva dirección sus estudios. En 1962 el P. Enrique Zoffoli iniciaba la publicación su gran *Vida de San Pablo de la Cruz, Historia Crítica*. Esto volvió a dar un nuevo interés a los estudios de espiritualidad de la Congregación. junto con la publicación del primer volumen de la historia *DE LA CONGREGACIÓN*, obra del P. Amadeo Naselli

Hay que confesar que el área científico de mayor desarrollo oficial en al Congregación ha sido el de la Historia. Ninguna otra especialidad ha obtenido ni el rango, ni la ayuda oficial, ni ha contado con tales recursos.

Capítulo III

DOBLE LÍNEA DE INVESTIGACIÓN PASIOLÓGICA

1-La Pasiología como Teología de la Redención

El estudio básico sobre la naturaleza de la Pasiología no se ha emprendido todavía en la Congregación. En el capítulo introductorio del P. Germán se dan algunas nociones e indicaciones metodológicas. Avanzó más en esta línea el P. Agustín López. El único intento técnico de semejante estudio fue la obra **INTRODUCCIÓN A LA PASIOLOGÍA** (Villarreal de Urrechua, 1962-1963)

Coincidiendo con el Centenario de muerte de San Gabriel, en el curso 1962-1963 en el Teologado de Villarreal de Urrechua el autor de este curso emprendió un estudio sistemático sobre la naturaleza de la Pasiología. Tras un estudio sobre el género literario de las Introducciones, se trató de aclarar el objeto material y formal de esta especialidad teológica. La novedad principal consistió en revisar los aspectos olvidados de la teología redentora más en boga en aquellos años, a saber: la REPARACIÓN. La reparación es un efecto de la virtud de la penitencia. Por eso, exige para su integración adecuada, un concepto englobante en que se incluyera previamente este concepto. Ese concepto es el de la virtud de la penitencia. Esta virtud integra bien -no sólo la reparación- sino también la satisfacción y la expiación que son exigencias de la verdadera penitencia. En los tratados de Soteriología no se solía valorar este aspecto. Sin embargo, habiendo cargado Jesús sobre sí todo el pecado del mundo, y hecho él mismo, pecado, el acto imperado concreto por el acto de caridad, consistió en un acto de penitencia. Como hemos dicho, esta virtud integra los valores de reparación, satisfacción, expiación y mérito, en la totalidad de la obra redentora. En esta Introducción se partía del supuesto de que al Pasiología coincidía con el tratado dogmático de la Redención, y se insistía en algunos puntos particulares.

Al final de aquel tratado se hacía un estudio sobre la Historia de la Pasiología.

El libro es uno verdadero y completo estudio monográfico sobre la Pasiología en conjunto: su historia y su metodología. Sin embargo, aquel estudio primero sobre el estatuto teológico de la Pasiología no resultó satisfactorio.

En el CURSO DE Pasiología que di en 2003 en LA MOLINA; distinguí dos tipos de Pasiología. Una de tipo dogmático, que sería una Teología de la Redención que se distingue por la atención particular concedida al elemento de dolor salvífico que tiene la Pasión en el conjunto de la obra redentora de Cristo, y otra -de base mística- que sería la Pasiología de la vivencia de la Pasión. .

La celebración del II Centenario de la muerte de San Pablo de la Cruz señaló un punto de inflexión el estudio de la Pasiología.

2-La Pasiología como Espiritualidad de la Pasión

La espiritualidad de la Pasión ha sido cultivada en la segunda mitad del siglo XX, siguiendo las líneas marcadas por el P. Cayetano y desarrolladas por el P. Brovetto. En Italia han sido numerosos los estudios monográficos en este ámbito. En España es donde se han realizado las obras sintéticas más importantes. Estamos pensando en la obra del P. Basilio LA ESPIRITUALIDAD DE LA PASIÓN, y la obra LA ESPIRITUALIDAD DE LA PASIÓN Y LA ESPIRITUALIDAD DE LOS PASIONISTAS, además de libros de divulgación de espiritualidad pasionista como LA MEDITACIÓN DE LA PASIÓN DE CRISTO. Bilbao-Deusto, 1967.

La espiritualidad de la Pasión tiene dos formas de realización. La Espiritualidad de la Pasión, según la escuela pasionista, o según san Pablo de la Cruz. Por la misma línea ha ido el P. Breton en su libro MÍSTICA DE LA PASIÓN.

La otra línea es la que entiende la Espiritualidad de la Pasión en un sentido general, por encima de las escuelas de espiritualidad. En este sentido es esclarecedora la obra del P. Basilio: ESPIRITUALIDAD DE LA PASIÓN Y ESPIRITUALIDAD DE LOS PASIONISTAS.

La Espiritualidad de la Pasión tiene pocos decenios de historia y no ha dado todavía con las categorías de su estructuración.

El P. Basilio, p.e. mientras que el P. Breton atiende a categorías de tipo filosófico.

En 1975, el Bicentenario de la muerte de San Pablo de la Cruz se inició otra línea nueva. Es la que busca en la misma obra de San Pablo de la Cruz esas categorías. Fue el año en que se publicó una monografía que ha influido decisivamente en la Congregación, sobre todo en las nuevas Constituciones.

Apareció el primer estudio sobre la *Memoria de la Pasión* en la revista de los PP. Dominicos de Valencia *TEOLOGÍA ESPIRITUAL*⁶

Para cuando se publicaron las actas del Congreso de la SABIDURÍA DE LA CRUZ, tenía lugar en Bilbao el hallazgo del manuscrito sobre la MUERTE MÍSTICA de SAN PABLO DE LA CRUZ en 1976. En 1986 publiqué la edición crítica y el comentario de la MUERTE MÍSTICA⁷. En 1990 apareció la obra sintética EL MORIR DE CRISTO Y SU PARTICIPACIÓN MÍSTICA. En 1994 traté por primera vez el tema de la PASIÓN EN EL CORAZÓN⁸.

En estos estudios se desarrolló por primera vez el aspecto básico de lo que sería la Teología de la Pasión de base mística. Es la Memoria Passionis. La Pasiología de base mística sería una especie de triángulo teológico, cuyo primer ángulo, es la *Memoria Passionis*; el segundo la *Passio in cordibus*; el tercero, la *Mors Mystica*. Pero esta sería la Teología de la Pasión según la escuela mística pasionista, o Espiritualidad Pasionista.

La síntesis de esta Pasiología mística fue el libro titulado EL MORIR DE CRISTO Y SU PARTICIPACIÓN MÍSTICA.

⁶ A. M. ARTOLA, *La memoria de la Pasión y el IV Voto de los Pasionistas*, *TEOLOGÍA ESPIRITUAL* 19 (1975) 559-580. Fue el primer trabajo que trató del tema, en la Congregación.

⁷ A. M. ARTOLA, *La Muerte Mística*, Bilbao, 1986

⁸ A. M. ARTOLA, *La Pasión en el corazón*,

La ESPIRITUALIDAD DE LA PASIÓN en sentido puro, ha sido tratado en el Catolicismo por el P. Luis de CHARDON en su famosa obra LA CRUZ DE CRISTO.

CONCLUSIÓN

Esta panorámica que presenta la historia de la Pasiología la cerramos con las siguientes constataciones.

1-La Pasiología nació en la Congregación bajo la humilde forma de una Pasiología Pastoral, con la obra de San Vicente María Strambi titulada DEI TESORI CHE ABBIAMO IN CRISTO. Esta obra, sin embargo, era de Cristología. El primer estudio sobre la Pasión fue la obra del P. Serafin PROMPTUARIUM ECCLESIASTICUM SUPER PASSIONE CHRISTI DOMINI. Pero en su forma científica es una disciplina reciente que se inicia con la circular del P. León Kierkels en 1930.

2-El nacimiento de la Pasiología se inscribe en la historia nueva que la Congregación inicia con la expansión hacia fuera de Italia. Esta expansión trajo dos grandes aportaciones a la Historia de la Congregación: el ecumenismo del Bto. Domingo Bárberi, y la renovación de los estudios en la Congregación. Es sabido que el P. Serafin fue compañero del Bto. Domingo en Bélgica.

La forma técnica que la Pasiología revistió desde el P. Kierkels, tiene un tiempo y un lugar de preparación inmediata. Es el tiempo del P. Silvio de San Bernardo.

El P. Silvio di Vezza, nacido en Monte San Biaggio (Gaeta) el 15.09.1849, ingresó en la Congregación, en el Noviciado instaurado en la Scala Santa de Roma, con el P. Bernardo M. Silvestrelli como Maestro. De aquel grupo formaban parte el P. Silvio y el P. Germán de San Estanislao. El P. Silvio profesó el 27.01.1866. Por razones de la situación política, en 1870 año fue enviado a Bélgica, que a la sazón pertenecía a la Provincia francesa.

En Francia se dedicó a la formación de los Estudiantes. Fue Provincial 4 veces. En esa prolongada permanencia en Francia fue sensible al movimiento de ideas que el Catolicismo francés vivía en el último cuarto del siglo XIX y primeros años del XX. En 1914 fue elegido General y el primer proyecto científico de su generalato fue la publicación de las Cartas de San Pablo de la Cruz.

En su provincialato francés tuvo lugar la fundación de Betania, de donde salieron los dos grandes renovadores de la ciencia teológica en la Congregación: el P. Cayetano y el P. León Kierkels. A ambos animó en sus proyectos y en el sexenio 1914-1920 tuvo como colaborador suyo al P. León en calidad de Secretario.

De este grupo salió la renovación de los estudios en la Congregación, promovida institucionalmente por la Carta del P. León de 1928. Y en el marco de esta renovación, surgieron las dos indicativas más importantes de tipo científico, como fueron la renovación de los estudios de espiritualidad pasionista, y la Pasiología.

El P. Silvio fue el animador de los planes y proyectos de los Padres Cayetano y León. Se puede decir que la renovación de los estudios en la Congregación tiene al P. Silvio como padre.

3-Casi simultáneamente nacen en la Congregación en decenio 1920-1930 el interés por la espiritualidad de la Congregación (P. Cayetano) y la Pasiología (P. León). La Pasiología tuvo su momento de triunfo en la actuación del P. León como General. La Espiritualidad tuvo mayor triunfo con la creación de la Comisión histórica de la Congregación. Esta institución ha conocido un mayor interés de parte de las autoridades de la Congregación. Al mismo tiempo, ha gozado de la entrega heroica a la realización de sus metas en el P. Fabiano Giorgini.

El impulso inicial de la Espiritualidad de la Pasión, y de la Pasiología procede de Francia-Bélgica-Holanda. El desarrollo y florecimiento de la Historia —si bien iniciados por el P. Hilarión van Laer (Bélgica)— tuvo su zona privilegiada en Italia.

La Historia es un fruto de Italia. El desarrollo de la Espiritualidad conoció en Francia un nombre glorioso en el P. Breton, el cual cultivó también el campo de la Pasiología. Italia ha tenido grandes cultivadores de la espiritualidad, iniciada por el P. Brovetto. No ha conocido grandes autores de Pasiología.

4-España es una zona neutra en estas actividades. Fundada en 1879, tuvo que abrirse un campo propio. No tuvo investigadores de las fuentes históricas como el P. Cayetano y el P. Fabiano. Su campo de actividades ha sido distinto. El P. Basilio fue un autor de obras sintéticas en ambos campos: Espiritualidad y Pasiología. El P. Monsegú hizo alguna ligera incursión en el campo de la Pasiología, pero fue el traductor de los escritos de Gema.

España ha sido la nación bendecida con el descubrimiento del manuscrito de San Pablo de la Cruz sobre la Muerte Mística.

La espiritualidad la Pasión ha conocido en España un florecimiento particular. Fue en España donde por primera vez empezó a hablarse de la Memoria Passionis, como de la categoría fundamental para entender la Espiritualidad de la Pasión. En España, igualmente, se ha desarrollado en modo adecuado el tema de la Pasión en el corazón. Por fin, en España, donde se descubrió el primer manuscrito de la Muerte Mística, se ha ofrecido el texto crítico del libro y su comentario doctrinal. *Memoria Passionis*, *Passio in Cordibus*, *Mors Mystica* han sido presentados en España como el triángulo teológico que mejor expresa la naturaleza de la Pasiología de base mística. Esta teoría global constituye una aportación esencial para la clarificación de las categorías básicas de su estructura como son: la *Memoria Passionis*, la *Passio in Cordibus*, y la *Mors Mystica*. Estas tres categorías pasiológicas han sido desarrolladas en España, como un todo integrado que mejor justifica la existencia de la Pasiología.

En España, igualmente, se ha planteado en forma crítica, el problema de la naturaleza científica de la Pasiología, y la conexión entre las diversas partes que le atribuye el P. Kierkels, como se dirá en la Parte Segunda.

II

INTRODUCCIÓN TEOLÓGICA

Capítulo I

EL ESTATUTO CIENTÍFICO DE LA PASIOLOGÍA

¿QUÉ NO ES LA PASIOLOGÍA?

1-Definiciones de la Pasiologia

a-Noción nominal

"Pasiologia" se deriva de la palabra latina "Passio" o padecimiento, y de la griega "Logos" = tratado. Nominalmente la Pasiología puede definirse así: Tratado de los padecimientos de Cristo. Ciencia de los padecimientos de Cristo, la cual, apoyándose en la razón y en la fe, investiga las causas, efectos y aplicaciones a la Redención.

De la Pasiología se han ido proponiendo diversas definiciones. De esas definiciones analizaremos especialmente tres. En primer lugar del P. Germán en sus PRAELECTIONES ya citadas; juntamente con ésta, la del P. Juan María; por fin la del P. AGUSTÍN LOPEZ.

Cronológicamente la primera es la del P. Germán del Sagrado Corazón, y hay que confesar que es muy buena. Tal vez la mejor. Dice así su definición: "Sobrememente ciencia de los padecimientos de Cristo en la cual, la mente apoyada en la fe y en la razón humana, investiga las causas, efectos y aplicaciones de la Redención"¹

En esta definición merecen notarse: 1° Que la Pasiología es una ciencia teológica (*scientia fidei et rationi innixa*); 2° Su objeto material son los sufrimientos de Cristo (*Passiones Christi*); 3° El objeto formal son las causas de esos padecimientos y sus efectos

La definición del P. Germán tiene la ventaja de apoyarse firmemente en el valor nominal de la ciencia teológica llamada Pasiología.

Otra definición es la que da el P. Juan María: "La Pasiología es la ciencia que estudia en sus causas (próximas y remotas), y en sus efectos (objeto formal *quod*) la Pasión y Muerte de Cristo (objeto *material*), a la luz de la revelación, y de la razón (objeto formal *quo*)"². es una definición calcada sobre la del P. Germán, que no ofrece aportaciones especiales.

¹ "Supereminens scientia earum que in christo sunt passiones, qua mens, rationi et fidei innixa, redemptionis humanae causas, effectus et applicationes inquirat. (Passionis D.N.J.C. PRAELECTIONES HISTORICAE, I, p.4 Romae, 1933).

² "La Pasiologia è la scienza che studia nelle sue cause (prossime o remote) e nei suoi effetti (oggetto formale quod) la passione e morte di Gesù Cristo (oggetto materiale) alla luce della rivelazione e della ragione (oggetto formale quo). en APPUNTI DI PASSIOLOGIA (aspetto storico), Madonna della Stella, 1957, p.1.

Otra definición la propuso el P. Agustín López -futuro obispo de Corocoro- en unas notas multicopiadas por el año 1956 - 57. He aquí su texto: la Pasiología "*Es una especialización científica que estudia la Pasión de Cristo en su totalidad o sea: en su expresión profética, realidad histórica, contenido sobrenatural y en sus derivaciones litúrgicas culturales, en orden a esclarecer y valorar adecuadamente el dogma de la divina redención*". Y explica: "Es una especialización científica. Porque no es un sistema de conocimientos bajo un mismo objeto formal, sino un conocimiento particular y único que no le es propio, sino que le pertenece a la ciencia de la cual es parte" (*Introducción a la Pasiología p.5*).

El pensamiento del P. López - un poco oscuramente formulado- es el siguiente, tal como se deduce del contexto de las explicaciones: La Pasiología no es una ciencia con un único y específico objeto formal, sino que es una suma de conocimientos pertenecientes cada uno de ellos a una distinta ciencia, que estudian en forma enciclopédica o agrupada el dogma de la Redención. Así, p.e. en la p.4, dice: ... "de aquí que no se pueda concluir que la Pasiología sea una ciencia aparte, con su objeto material y formal propios, con su método y sus conclusiones recogidas en forma de sistema". Y en la p.5: "Ahora bien, si la pasiológica no es una ciencia independiente y propia, es sí una especialización científica que se adhiere a alguna de las ciencias ya definidas según el aspecto que se estudia recibiendo de las mismas sus principios y su valor".

El P. Agustín avanza todavía más en sus principios y supone que tanto el P. León como el Perfecto General de Estudios en su circular de 1953 no consideran tampoco la Pasiología como ciencia: "Del análisis de los documentos arriba señalados (Actas de los Capítulos Generales etc.) no parece se pueda concluir que ellos consideren la pasiológica como una ciencia particular. Es cierto, por otra parte, que ellos tampoco se han propuesto nunca esta cuestión. Se limitaron únicamente a señalar un camino y a imponer el estudio de la Pasiología como obligatoria. Sin embargo, la división empírica y enciclopédica que de la Pasiología hace el P. León, y dígase lo mismo del, último documento del Perfecto General de Estudios, parece debemos concluir que ellos no la consideran tampoco como ciencia propia, sino como una "suma" más o menos amplia o restringida de la pasión del Señor en sus diferentes aspectos". (*Ibid.* p .4).

Enjuiciando, por su parte, la definición del P. Germán, afirma: "Una definición tal de la Pasiología puede admitirse únicamente siempre que sus causas, efectos y aplicaciones nos permitan un margen de acción tan amplio como son la teología y la exégesis, la historia y la numismática, el arte y la devoción popular. Pero es claro y evidente que en este caso la Pasiología no puede llamarse ciencia propia e independiente como lo son por ejemplo, la teología, el arte o la historia, sino un conjunto de conocimientos que, teniendo por objeto material un mismo fenómeno, tienen diversos objeto formal y diferente método. Y es que la Pasiología globalmente considerada, es un fenómeno múltiple con pluralidad de manifestaciones unidas entre sí por la trascendencia sobre natural de la Pasión de Cristo, pero independientes desde el punto de vista científico, del objeto formal y del método, que será histórico, teológico, según sea en la Historia o en la Teología etc.". (*Ibid.*) pp .4-5).

El P. Agustín López formuló certeramente el problema de la unidad interna de la Pasiología como ciencia, y el de su objeto formal. Se inspira la presentación que de la Pasiología hizo el P. León en su famosa Circular. Se supone que la Pasiología es, sin más, aquella disciplina que abarque todos los títulos anunciados por dicha Carta. ¿Qué decir de estas reflexiones del P. Agustín López?

Ante todo, hay que reconocer que ha formulado bastante certeramente el problema de la unidad interna de la Pasiología como ciencia, y el de su objeto formal. Pero no cabe afirmar otro tanto sobre la solución que adopta. Más tarde demostraremos que entendiendo a la Pasiología como la Teología de la Pasión, tienen en ella perfecta cabida la Exégesis del AT y NT, la Historia del AT y NT, La Patrística, la Liturgia, la Dogmática, la Espiritualidad etc.

La posición del P. Agustín es explicable teniendo en cuenta la presentación que de ella hizo el P. León en su famosa Circular. Si se supone que la Pasiología es, sin más, aquella disciplina que abarque todos los títulos anunciados por dicha Carta, es fácil caer en la persuasión de que no es ciencia, de que no es una, de que no tiene un objeto formal definido. Por esto las objeciones del P. Agustín nos llevan como de la mano a un capítulo importante de la Introducción a la Teología de la Pasión: es el de su unidad.

El problema que plantea la postura del P. Agustín es el de la unidad de la Pasiología, en la multitud temas que se le asigna en la Carta del P. Kierkels. ¿Hay unidad? ¿Cuál es el elemento unificador?

2-La noción real de la Pasiología

La definición real de una cosa no se puede dar si no es atendiendo a su objeto propio: material y formal. Y entramos aquí en el nudo del problema de la naturaleza de la TEOLOGÍA DE LA PASIÓN ¿Cuál es su propio objeto material? ¿Cuál el formal?.

Demos comienzo a la delimitación del objeto material.

A decir verdad, nada más sencillo y fácil que esta delimitación.

Más arriba hemos indicado que Pasiología equivale a Tratado de la Pasión o ciencia de los padecimientos de Cristo. Esta definición nominal nos da a conocer perfectamente el objeto material de la ciencia teológica que analizamos: El hecho de la Pasión y Muerte de Cristo.

El hecho de la Pasión y Muerte de Cristo puede ser estudiado de diversos puntos de vista. Buscar el objeto formal de la Teología de la Pasión es inquirir acerca de ese aspecto peculiar del hecho dogmático de la Pasión que estudia dicha Teología. Ahora bien, es sabido que la Pasión realiza la salvación de diversas maneras que constituyen otras tantas realidades o aspectos diversos. Así Santo Tomás distingue en la Pasión cinco realidades diferentes: mérito (q. 48, a.1); satisfacción (Ibíd. a.2); sacrificio (Ibíd. a.3); redención (Ibíd. a.4); y eficiencia (Ibíd. a.5); otros tantos efectos o frutos: liberación del pecado (q.49, a.1); del diablo (Ibíd. a.2); de la pena del pecado (Ibíd. a.3); reconciliación (Ibíd. a. 4); reapertura del paraíso (Ibíd. a. 5).

Ante este planteamiento nos preguntamos: el objeto formal de la Teología de la Pasión ¿está constituido por alguno de esos elementos formales aisladamente, o más bien por el conjunto de ellos, que forman el dogma de la Redención en su totalidad?.

Antes de afrontar directamente el tema, veamos si la noción nominal de Pasiología o Teología de la Pasión nos ofrece alguna luz en la determinación de ese objeto.

La Pasiología hemos dicho es la ciencia teológica que estudia la Pasión, o los padecimientos del Redentor. Ahora bien, esos padecimientos pueden considerarse en un doble sentido: en su sentido estricto de padecimientos o elemento doloroso del acto redentor, es decir: el elemento penal expiatorio; o también pueden tomarse en un sentido lato que designe en su conjunto, el hecho dogmático de la Redención en su totalidad, ya que históricamente revistió la forma de muerte dolorosa.

Después de esta declaración, podemos formularnos con toda precisión la pregunta: el objeto formal de la Teología de la Pasión ¿es la Pasión de Cristo en cuanto obra dolorosa, penal y expiatoria ofrecida por el Redentor a la justicia del Padre? ; o más bien, ¿ es la misma Pasión de Cristo como obra redentora del género humano con todos sus complejos elementos?.

Planteado así el problema, veamos algunas soluciones que ya se han dado

3-Hipótesis sobre la naturaleza de la Pasiología

Analizadas ya las definiciones provisionales sobre la Pasiología, vamos qué aspectos de la obra redentora de Cristo no cuadran con lo esencial de al Pasiología, como ciencia teológica de los padecimientos de Cristo.

a-LA Pasiología COMO TEOLOGÍA DE LA EXPIACIÓN PENAL

La Pasiología como Teología del aspecto formal penal expiatorio de la Redención encontraría su justificación, ante todo, en la tendencia actual de los estudiosos de la Espiritualidad Pasionista. Desde que se ha estudiado técnicamente la Espiritualidad de la Congregación - por propios o extraños - se ha enderezado la atención de los investigadores por esa línea de la Espiritualidad de la Expiación. Autores como *De Guibert, Viller, Garrigou, Lebreton*, se inclinan a incluir la Espiritualidad de la Pasión (la de san Pablo de la Cruz y la de su Congregación) en la línea de la Espiritualidad reparadora. Entre nosotros el más calificado defensor de la misma es el P. Basilio de san Pablo, C.P. (cfr. LA ESPIRITUALIDAD REPARADORA EN SAN PABLO DE LA CRUZ, *Rev. de Espiritualidad*, 1957, pp. 464-465; LA ESPIRITUALIDAD PASIONISTA, en *Manresa*, 1961, pp.112). Ahora bien, si la Espiritualidad de la Pasión consiste en esa participación de los dolores y padecimientos de Cristo con espíritu expiativo, es obvio que el estudio de la Pasión que se haga entre nosotros tenga como objeto específico la Pasión como tal, es decir: el aspecto doloroso y los padecimientos del Redentor en cuanto tales: en cuanto elemento penal expiatorio de la Pasión, prescindiendo de los demás aspectos formales del dogma de la Redención. Y la razón de este modo de discurrir parece ya indicado implícitamente en cuanto llevamos dicho: siempre la objetivación científica - teológica va precedida de una experiencia y el estudio científico no hace sino explicitar y reflejar los elementos vivenciales contenidos en el dato experimental místico. Así, la Pasiología vendría a ser una ciencia teológica original de restringido alcance, a modo de un aspecto del amplio tratado "*De Christo Redemptore*"

Contra estas teorías hay que oponer los siguientes hechos, que también merecen su atención. Ante todo, no todos los especialistas en la Espiritualidad de la Pasión están de acuerdo en la finalidad expiatoria de dicha escuela espiritual. El mejor especialista de la Congregación en estudios sobre NSP. , el P. Brovotto es abiertamente contrario a ella (cfr. FONTI VIVE, 1957, p.46). Por otra parte, si se estudian los documentos oficiales de la Congregación sobre el ámbito y objeto propios de la Pasiología, se advierte el hecho de que se le asigna en dichos documentos, un objeto por demás amplio y extenso. Basta repasar sencillamente el esquema de Pasiología que ofrece la citada Circular del P. León en la p.58, para hacerse cargo de cómo se ha entendido la Pasiología y su contenido en la tradición de la Congregación. En dicho esquema se habla de las siguientes partes: HISTORIA DE LA PASIÓN; EXEGESIS DE LA PASIÓN; TEOLOGÍA DOGMÁTICA DE LA PASIÓN; TEOLOGÍA MORAL DE LA PASIÓN; LA PASIÓN EN LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL; LA PASIÓN EN LA PATROLOGÍA; LA PASIÓN EN LA LITURGIA; LA PASIÓN EN LA HISTORIA; LA PASIÓN EN LA MÚSICA SACRA; LA PASIÓN EN LA ORATORIA. Y por si cupiera duda sobre el alcance de la PASIÓN EN LA DOGMÁTICA, en la parte analítica de la misma Circular determina el P. General que ha de abarcar las cuestiones 46-51 de la III Pars de la SUMMA THEOLOGICA. ¿Se deduce del contenido de este Circular que el objeto de la Pasiología es el conjunto de la obra redentora de Cristo como tal, al modo del tratado teológico conocido con el nombre de SOTERIOLOGÍA?

No me atrevería a afirmarlo. Bien es verdad que el P. General incluye dentro del estudio de la Pasión toda la obra redentora de Cristo y en todas las consecuencias y vinculaciones que puede tener con todos los tratados teológicos. Sin embargo, toda esa magnífica presentación del Programa de la Pasiología carece de un principio unitario que le dé orden y fisonomía especial. Y después de haber leído con toda atención la extensa Carta, nos volvemos a preguntar con la misma ansiedad: ¿Cuál es el aspecto de la Pasión que se ha de estudiar en todos esos tratados?: La Pasión formalmente, o sea: el elemento doloroso, expiatorio de la Pasión, o también todos los demás elementos: satisfacción, mérito, redención etc., etc... ?

Quien nos haya seguido hasta aquí en nuestra exposición se habrá percatado de que el problema merece la pena de ser planteado. Igualmente se habrá convencido de que por las indicaciones de la CIRCULAR SOBRE EL ESTUDIO DE LA PASIÓN no se resuelve el nudo del objeto específico de la Pasiología. Tal vez, la única posición que queda aún en pie es la siguiente: Que la Pasiología es la objetivación de la vivencia mística de la Pasión en la Escuela Espiritual Pasionista; es decir: la exposición científico teológica (no simplemente descriptiva) del elemento doloroso, expiatorio, kenótico del dogma de la Redención.

b-La Redención como sacrificio

Fue el final de las investigaciones del P. Basilio.

Para situar el problema, es indudable el hecho de que la revelación presenta la redención realizada por Cristo como un acto sacrificial:

He aquí los textos principales:

- 1.-Textos del sacrificio en general: Ef. 5,2.
 - 2.- La Pasión como sacrificio pascual: ICo. 5,7; Jn. 19,36; 1Pe. 1,19
 - 3.- id. Sacrificio de alianza: Hb. 9,15-20, Mt.26,28; Mc.14,24 Lc.22,20; ICo. 11,25; 1Pe.1,2.
 - 4.- La Pasión como sacrificio de Expiación: Hb. 2,17ss.; 9,11-14,26,28; 10,4-14;13,11ss.
- (sobre el sentido y valor de estos textos cfr. J. SOLANO, op.cit. 1,707).

Por toda esta magnífica serie de textos queda abundantemente probado que la Pasión y Muerte de Xto., son no solamente un acto de obediencia al Padre sino también un perfectísimo acto de sacrificio, y, como tal, el acto reparador por excelencia contra la insumisión y rebeldía cual fue el pecado original y los pecados todos de los hombres.

En este punto es mérito del P. Basilio haber subrayado la unidad y totalidad que todos los elementos del acto redentor de Cristo revisten la forma suprema de sacrificio. Pero el problema que estamos dilucidando es si la redención como sacrificio es también objeto formal de la Pasiología. Y hemos de responder negativamente. Y por una razón bien sencilla. La definición de la Pasiología incluye como elemento imprescindible y primario el aspecto penoso o de *Pasión*. Este aspecto se da en el sacrificio, no aparece en primer lugar. Por eso, la teología de la muerte sacrificial, de Cristo no se puede identificar con la Pasiología.

c-La Redención como satisfacción

La satisfacción tiene tanta parte en la obra de la Redención que para algunos es el elemento formal de la misma. Por eso, es de suma importancia explicar bien las nociones para que en la aplicación a la Pasión de Cristo no se produzca equívocos, tanto más cuanto que de esta noción depende en gran parte la solución del papel que juega en la Redención el elemento doloroso.

La expresión satisfacción se puede tomar en un doble sentido. En términos generales puede significar la compensación por cualquier deuda (ofensa o injuria). Estrictamente se aplica a la compensación de la injuria (entendiendo este término en su estricto sentido de violación de un derecho de otro).

Hay que advertir, que en los pecados contra Dios no se dan pecados distintos de ofensa y injuria, como en las faltas contra el prójimo, ya que Dios tiene perfecto derecho a todos nuestros actos. Sin embargo, todo pecado contra Dios importa ambas formalidades: la de ofensa e injuria. Y nos preguntamos: ¿Cuál es el objeto propio de la satisfacción ofrecida por Cristo: borrar y reparar la ofensa o más bien compensar la injuria o lesión de los divinos derechos, o ambas a la vez?

De la Redención como satisfacción hay tres variantes.

El P. Basilio, p.e. entiende la satisfacción con reparación total de la ofensa y de la injuria. Y la define:

"El acto por el cual el Recapitulador y Sacerdote del género humano ofreció a Dios el sacrificio de su vida en orden a reparar la ofensa o cancelar la deuda contraída por el pecado de Adán y por todos los que se han seguido y habrán de seguirse". Cfr. *EL MISTERIO DE NUESTRA REDENCIÓN*, Ed. Studium, Madrid, 1957, p.135.

Otros, como el P. SOLANO, le toman como acto reparador únicamente de la ofensa o del honor de Dios violado (De Verbo Incarnato, Thesis 25), dejando para la reparación expiatoriva el cometido de compensar la justicia divina violada (Ibíd. tesis 27).

Sin embargo, Santo Tomás toma la noción de satisfacción en su q.48, a.2 de la III Pars, en el sentido estricto que nos han expuesto más arriba.

Incluso la teoría de la satisfacción en sus orígenes con la obra de San Anselmo *CUR DEUS HOMO* tenía esa tendencia a explicar la compensación de la injuria hecha a Dios arrebatándole el debido honor (cfr. *CUR DEUS HOMO*, I,11; 1,2) que sitúan a la satisfacción no en la línea de la ofensa como lesión o daño a la voluntad ajena. Por esta razón advierte con justicia OGGIONI: "La deficiencia más grave de esta teoría no está en lo que Anselmo ha dicho, sino en lo que ha callado: en efecto, ha hablado muy poco de la gracia, del amor de Dios, como raíz de la obra redentora de Cristo". (El Misterio de la Redención, p.59). Esta discierne de la satisfacción no sólo lo tiene en cuenta la caridad divina como raíz de; más aún, continúa Rivière, el sufrimiento es menos necesario en la satisfacción que la materia en el cuerpo, porque, mientras no hay manera de concebir un cuerpo que no tenga materia, es en cambio, comprensible una satisfacción sin sufrimientos, y si de hecho éstos entran a constituiría, es por voluntad positiva de Dios pero no por una necesidad intrínseca. Esta manera de concebir la satisfacción está perfectamente conforme con la revelación, la cual no pasa por alto el calor de los sufrimientos de Cristo, sino que acentúa el de obediencia amorosa, y vuelve con frecuencia sobre el tema de la bondad de Dios al disponer, favor del hombre pecador, un plan de salvación tan generoso; corresponde también a una la naturaleza del pecado, el cual, que un reato de pena que hay que pagar con el sufrimiento, importa un reato de culpa, que hay que satisfacer con la obediencia y el amor. Además, con una doctrina de la satisfacción así entendida, se evitan los defectos y las limitaciones, ya subrayadas, de la teoría del castigo y de la expiación penal. Y tampoco vale contra ella la acusación de juridicismo; en efecto, si el pecado se reduce prácticamente a reato de pena y se hace consistir su reparación en la ejecución de la pena expiatoria, entonces nos movemos propiamente en un clima de *do ut des*, que justifica ampliamente la acusación de excesivo juridicismo y la de una pura sustitución de Cristo por nosotros. Pero, si se entienden pecado y satisfacción en el plano moral de los actos humanos, valederos por el grado de libertad y de amor que en ellos existe, entonces se huye de las categorías estrictamente jurídicas; y todas las expresiones bíblicas y tradicionales de solidaridad entre Cristo que sufre y nosotros quedamos a salvo y son justamente valoradas". (Cfr. *El misterio de la Redención*, p.113-114).

A esta teoría tan harmónica y perfecta pondríamos algunos reparos,

Primeramente, que RIVIÈRE toma la noción de satisfacción en su sentido total y común (SOLANO le llamaría dogmático) que abarca la reparación por la ofensa y por la injuria; compensación por pena y culpa. Nosotros hemos distinguido en el pecado las dos formalidades: la ofensa e injuria, culpa y pena. Y para la satisfacción, en su sentido estricto, hemos asignado el objeto de reparar la injuria, o sea: la violación de los derechos divinos: honor, gloria etc... y para la compensación por el amor ofendido, o sea: el mal de ofensa, hemos adoptado la noción de REPARACIÓN tal como ha sido expuesto por los Papas, trasponiéndolo del campo reducido de la devoción al Corazón de Jesús al de la Soteriología. En cuanto a la relación entre el amor y los sufrimientos a modo de materia y forma del acto redentivo, preferiríamos distinguir dos planos: 1º el de la reparación o satisfacción y preguntamos: cabe reparación del pecado (ofensa e injuria; culpa y pena) sin compensación formal de la injuria (que es el elemento penal voluntario de la satisfacción); y caso de que pueda admitirse la posibilidad, ¿es de potentia Dei absoluta o solamente de potentia Dei relativa?. En el caso de la Pasión, distinguiríamos en 2º plano: el de la información por la caridad de los actos por ella imperados: la satisfacción (en sentido de reparación estricta de la injuria) como acto elicetivo de la penitencia e imperado de la caridad. Según la teoría de los actos de caridad imperados, dicho acto sería formal y específicamente acto de caridad, y el acto de satisfacción en relación con la caridad imperante sería materia, pero sin perder su formalidad propia de virtud de penitencia.

Después de haber conocido un una influencia inmensa en la comprensión de la Redención, en la actualidad esta categoría teológica ha caído mucho en su importancia teológica. Es sabido que el Vaticano II no utilizó ni una sola vez la expresión.

Pero en el caso de la Pasiología la objeción más importante contra la Teología de la Pasión entendida como Teología de la satisfacción es que en la satisfacción todo está centrado en la ofensa y la reparación de la misma, de modo que el aspecto del dolor -físico y moral- en la teología de la redención no ocupa casi ningún lugar.

5.- LA PASIÓN COMO REPARACIÓN

He aquí otra realidad del acto redentor de Cristo que en la actualidad va tomando casi la preponderancia en la Soteriología, entre los elementos formales de la Redención. Nos referimos a la REPARACIÓN. Sin embargo, reinan sobre el particular muchas oscuridades e imprecisiones en los tratados, por cual considero de suma importancia dar una noción cabal de la Reparación, encuadrándola precisamente en la conversión y en arrepentimiento cosa poco acostumbrada en los Tratados de Soteriología encuadrando en ella las razones formales de expiación y satisfacción.

Exponemos, pues, con cierta detención las nociones fundamentales sobre la reparación-conversión, y sus elementos constitutivos e integrantes.

En general cabe decirse que el objeto de la reparación es la restitución de la gloria y honor, negados en la injuria inferida a Dios por el pecado con una cierta igualdad. Su objeto es la exclusión del pecado, y su fin, la reconciliación con Dios.

Pero es menester detallar más esos objetos distinguiéndolos en material, formal "quod" y formal "quo". Para ello comencemos por la indicación del sujeto mismo de la reparación, que tiene luego su problema en el caso de la Redención.

No hay duda de que la reparación se asienta en la voluntad, como parte de la justicia conmutativa, la cual reside en la voluntad.

El objeto de la reparación lo constituyen todos los actos por los cuales se repara el pecado, como objeto material próximo. Objeto material remoto los son todos los pecados personales en cuanto ofensa de Dios.

Objeto formal es el derecho divino violado por la ofensa, en cuanto reparable mediante alguna compensación. Es la bondad especial consistente en el acto humano que expía y repara la ofensa divina. Es de notar que el objeto de la reparación no es el mismo Dios, sino más bien la ofensa

inferida por el pecado. Dios entra en el objeto de la reparación como el sujeto al cual se ofrece la reparación.

Los actos de la reparación se reducen a tres: el primero y más principal es el odio al pecado cometido, en cuanto ofensa de Dios. Cristo no reparó ningún pecado propio, pero se dolió profundamente del pecado humano, no como propio, sino solidariamente apropiado. Para admitir ese dolor en Xto. Hay otra razón profunda: no se perdona el pecado si no es por el dolor que repara formalmente la ofensa divina (lo mismo que la satisfacción repara la pena. Ahora bien, la Redención se ordena principalmente a la destrucción y reparación del pecado original y no solamente en cuanto a la pena merecida por él, sino más bien la culpa y la ofensa de Dios, luego, era menester que en Cristo se diera un intenso y perfecto dolor de la ofensa inferida a Dios por dicho pecado, tanto más cuanto que el dicho pecado no puede ser objeto del dolor de los demás hombres, como hemos expuesto al hablar del objeto material de la penitencia. Si Cristo no pudiera tener tal dolor, el pecado original no podría ser perdonado, porque ningún hombre lo podría detestar fuera del mismo Adán que lo cometió.

Son también actos de reparación todos aquellos actos humanos que se ordenan a la reparación de la ofensa divina y destrucción de la pena y de la culpa del pecado.

De esta doctrina se sigue una conclusión importantísima. "Todos los actos buenos que forman el acto redentor de Cristo, en cuanto ordenados a reparar la ofensa hecha a Dios por los pecados de los hombres, son actos imperados por la penitencia y de ella reciben su formalidad reparadora y expiadora. El sacrificio y la obediencia no son de por sí actos expiatorios y reparadores; pero sí lo son en cuanto elevados y ordenado a la satisfacción por la virtud de la penitencia.

Resumiendo todo, podemos dar una definición de la noción de reparación con estos términos: es el acto de amor por el que una alma inocente (justa o ya justificada) repara sus pasados olvidos, negligencias y pecados, lo mismo que los olvidos, negligencias y pecados de los demás hombres, por motivo de amor.

Como hemos dicho de la satisfacción, también esta realidad no puede ser el objeto estricto de la teología de la Pasión. Tampoco juega un papel formal el sufrimiento de Cristo en la reparación.

3-El objeto formal de la Pasiología

La insatisfacción que procuran todas las principales teologías de la redención que hemos pasado en revista es que no responden a lo esencial de la Pasiología como teología de la pasión o de los padecimientos de Cristo.

a-La Teología como un "totum"

El problema que entrevió el P. Agustín es el de la unidad de la Pasiología. La situó en la especialización, mas luego no fue capaz de unificar las partes de la misma mencionadas en la Carta del P. Kierkeis. La solución a este problema está en la consideración de la Pasiología como un "totum". Fue la aportación del P. Francisco Muñiz, OP, cuando en la lección académica de la fiesta de Santo Tomás del curso 1947-1948 estudió la Teología como un saber unificado al modo de un "totum"³. La Teología no tiene partes subjetivas o especies. Sólo tiene partes integrantes, que son la

³ F. MUÑIZ, OP, *De diversis muneribus S. Theologiae*, en *Angelicum*, 24 (1947) 93-123

Con firm
Con firm

función Positiva y la Especulativa, en cuanto actividades complementarias del estudio dato revelado. La Positiva delimita exactamente el dato. La Especulativa, lo penetra reflexivamente. Las demás partes son simplemente potenciales, en el sentido de que todas son formalmente Teología, pero cada una de ellas no agota la totalidad de del saber teológico. Del mismo modo que el alma humana actúa en las potencias vegetativas, sensitivas e intelectuales, formalmente como alma humana, mas no se agota en ninguna de ellas, así todas las partes de la Teología, tales como son los diversos tratados (De Dios, de la Trinidad, la Cristología etc., o las aplicaciones de la Pastoral, la Liturgia, la Teología Espiritual, etc., son partes potenciales de una única y misma teología.

b-La unidad de la Pasiología

Esta teoría de la teología como un "totum" de saberes muy diverso, unificado desde un único punto de vista formal, cual es la razón iluminada por la fe, vale también para la Pasiología. Todas las actividades de la ciencia pasiológica enumeradas por el P. Kierkels, son una y única Pasiología, como saber teológico particular. La parte bíblico-exegética, la Patrística, la teología Conciliar, la teología Histórica etc. forman la Teología positiva de la Pasión y tienen en la Pasiología la finalidad de fijar todos los aspectos del dato revelado de la Pasión, y preparan la Teología especulativa de la Pasión. Las teorías clásicas de la satisfacción, la expiación penal, la redención, el mérito, el sacrificio, son partes de la Teología Especulativa de la Pasión.

La Pasiología es Teología. Pero una Teología que se diferencia de la totalidad de la teología por el objeto material concreto a cuyo estudio se dedica, y que es el dolor o los padecimientos de Cristo (*Passiones Christi*). Este objeto material único unifica toda la Pasiología. Luego el "totum" así determinado por la parcelación de su objeto material, se convierte en objeto de las diversas partes de la teología, lo mismo integrantes que potenciales. Esta es la solución de la heterogeneidad de las partes de la Pasiología. La forman muchas partes, todas las cuales son partes potenciales de una misma PASIOLOGÍA. El elemento unificante es el dolor de Cristo.

Esta teoría supone que la Pasiología es una ciencia teológica. Pero esto no coincide con el punto de vista de la *Carta Circular sobre la Pasión*. Tal como está concebida, la estructura de dicha Carta, la Pasiología es un estudio enciclopédico sobre la Pasión. En este sentido, tendría plena razón el P. Agustín López cuando dice que la Pasiología carece de objeto formal. En nuestro sistema, sería necesaria una nueva reestructuración de los contenidos de dicha Carta. Partiendo de que la Pasiología es una ciencia teológica, en ella se integrarían todos los aspectos que pertenecen formalmente a la Teología. Serían los 52 primeros puntos de la Carta. Los puntos 53-61 más el punto 64 se podrían considerar como excursus o apéndices. Con estas salvedades, podría considerarse la Pasiología una verdadera Teología de la Pasión, y su unidad formal sería la propia de la Teología.

PARTE SEGUNDA

HISTORIA DE LA PASIÓN

LA PASIÓN SEGÚN LOS EVANGELIOS

Capítulo II

LA PASIÓN SEGÚN LOS CUATRO EVANGELIOS

I-La oración del huerto.

1-Camino de Getsemaní

Mt.26, 30; 36. Mc.14, 26; 32. Lc.22, 39-40. Jn.18, 1-2.

Habiendo dicho esto salió Jesús de Jerusalén con sus discípulos a la otra parte del torrente Cedrón, y se dirigió, según su costumbre, al monte de los Olivos. Y llegó a una granja llamada Getsemaní, donde había un huerto, en el cual entró él con sus discípulos. Judas, el traidor, conocía también aquel lugar, pues muchas veces Jesús se había reunido allí con sus discípulos. Llegado, pues, al lugar, dijo a sus discípulos:

Sentaos aquí, mientras voy allí a orar. Orad también vosotros, para que no entréis en la tentación.

2-Las plegaria

Mt.26, 37-44. Mc. 14, 33-40. Lc.22, 41-44.

Y tomando consigo a Pedro, a Santiago, el de Zebedeo, y a Juan, comenzó a entristecerse, a espantarse y a abatirse. Entonces les dice:

Triste está mi alma hasta la muerte: quedad aquí y velad conmigo.

Y arrancándose de ellos, se adelantó como un tiro de piedra, y puestas las rodillas, se postró en tierra sobre su rostro, y oraba diciendo: "Abba, Padre, todo te es posible; pues, Padre mío, si es posible, si tú quieres, haz que pase de mí este cáliz; mas no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú." Y volviendo a los discípulos, los halla durmiendo, y dice a Pedro:

Simón, ¿duermes? ¿Así no habéis podido velar conmigo una hora? Velad y orad, para que no entréis en la tentación. El espíritu, en verdad, está pronto, mas la carne es débil.

Y tirándose de nuevo oró por segunda vez diciendo las mismas palabras: "Padre mío, si no puede pasar este cáliz sin que yo lo beba, hágase tu voluntad." Y habiendo vuelto, los halló otra vez durmiendo; porque estaban sus ojos cargados: y no sabían qué responderle.

Y habiéndolos dejado, se retiró de nuevo, y oró por tercera vez, diciendo las mismas palabras.

Entonces se le apareció un ángel venido del cielo, que le confortaba. Y venido en agonía, oraba más intensamente. Y su sudor se hizo como grumos de sangre, que caían hasta el suelo.

3 -Llega Judas

Mt.26, 45-46. Mc.14, 41-42. Lc.22, 45-46.

Y levantándose de la oración, vino por tercera vez a sus discípulos, y los halló dormidos a causa de la tristeza. Y les dijo:

"Dormid ya y descansad...¿ Qué, os dormís? Basta ya: es llegada la hora, y el hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores. Levantaos, vamos: Ved que está cerca el que me va a entregar".

II-El prendimiento del salvador.

1.- Judas al frente de la turba.

Mt.26, 47-48. Mc.14, 43-44. Lc.22, 47. Jn.18, 3.

Luego al punto, estando Jesús hablando todavía, he aquí que Judas Iscariote, uno de los Doce, llega allí. Venían con él la cohorte y satélites recibidos de los pontífices y fariseos, que formaban una turba numerosa, con linternas y antorchas, con espadas y bastones: venían enviados por los príncipes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos del pueblo. Judas iba delante de ellos. El traidor les había dado la contraseña diciendo: "Aquel a quien yo de un beso, ese es: asidle y llevadle cautelosamente.

2- El beso del traidor.

Mt.26, 49-50. Mc.14, 45. Lc.22, 47-48.

Y así que llegó, Judas se acercó luego a Jesús, para besarle, y le dijo: "Salud, Maestro".

Y le besó. Jesús le dijo:

"Amigo, ¿ a qué has venido?... ¡ Judas! ¿ con un beso entregas al Hijo del hombre?"

3-La respuesta de Jesús

Jn.18, 4-9.

Jesús, pues, sabiendo todo lo que iba a sobrevenirle, se adelantó y les dijo:

"¿ A quién buscáis?"

Respondieronle.

A Jesús de Nazaret.

Díceles Jesús:

"Yo soy"

Estaba también con ellos Judas, que le entregaba. Pues como les dijo: "Yo soy", retrocedieron y cayeron en tierra. De nuevo, pues, les preguntó:

— ¿A quién buscáis?

Ellos dijeron:

— A Jesús de Nazaret.

Respondió Jesús:

"Os he dicho que soy yo. Si, pues, me buscáis a mí, dejad marchar a éstos".

Para que se cumpliera la palabra que había dicho: "De cuantos me diste no he perdido a nadie".

4. La reacción de Pedro

Mt. 26, 50-54. Mc. 14, 46-47. Lc. 22, 49-51. Jn. 18, 10-11.

Entonces algunos se acercaron, echaron las manos sobre Jesús y le asieron.

Viendo los que estaban con él lo que iba a suceder, le dijeron:

"Señor, ¿damos con la espada?"

Simón Pedro, uno de los que estaban con Jesús, echando mano, desenvainó la espada, he hiriendo al siervo del Sumo Sacerdote le cortó la oreja derecha. Se llamaba el siervo Malco. Mas Jesús, respondiendo, dijo:

"Dejadles, no haya más.

Y tocando la oreja del siervo, le sanó. Entonces dijo Jesús a Pedro:

"Mete la espada en la vaina; pues todos los que echan mano a la espada, a espada morirán. ¿O piensas que no puedo invocar a mi Padre, y pondrá al instante a mi disposición más de doce legiones de ángeles? El cáliz que me ha dado el Padre, ¿no lo he de beber? ¿Cómo pues, se cumplirán las Escrituras, según las cuales es menester que así acontezca?"

4- La defensa de Jesús

Mt. 26, 55-56. Mc. 14, 48-49. Lc. 22, 52-53

En aquella hora dijo Jesús a los que habían venido en busca de él, sumos sacerdotes, jefes de la policía del templo y ancianos:

"Como contra un salteador habéis salido a prenderme con espadas y bastones. Cada día estaba yo con vosotros sentado en el templo enseñando, y no extendisteis las manos contra mí para prenderme. Mas todo esto ha pasado para que se cumplan las Escrituras de los Profetas. Esta es vuestra hora, y el poder de las tinieblas.

5-El Prendimiento.

Mt. 26, 56. Mc. 14, 50-52. Jn. 18, 12.

Entonces la cohorte, y el tribuno, y los satélites de los judíos prendieron a Jesús y le ataron. Los discípulos, abandonándole, huyeron todos.

Y un cierto joven iba siguiendo, envuelto en una sábana sobre el cuerpo desnudo: y asen de él. Mas él, soltando la sábana, desnudo se escapó de ello

III-El proceso religioso.

1. Jesús ante Anás.

Jn. 18, 12-14; 19-24.

La cohorte, pues, y el tribuno y los satélites de los judíos llevaron a Jesús primeramente ante Anás, que era suegro de Caifás, que era pontífice aquel año. Era Caifás quien había dado a los judíos aquel consejo: que "conviene que muera un hombre solo por el pueblo".

El pontífice, pues, interrogó a Jesús acerca de sus discípulos y de su doctrina. Respondióle Jesús:

"Yo he hablado públicamente al mundo; yo siempre enseñé en la sinagoga y en el templo, adonde concurren todos los judíos, y a escondidas no he hablado nada. ¿Por qué me interrogas a mí? Interroga a los que han oído lo que les he hablado: mira, éstos saben lo que dije yo.

Y habiendo dicho él esto, uno de los satélites que estaba presente dio una bofetada a Jesús, diciéndole:

"¿Así respondes al Pontífice?"

Respondió Jesús:

"Si hablé mal, da testimonio de lo malo; mas si bien, ¿por qué me hieres?"

Anás pues, le envió atado a Caifás.

2-Jesús ante Caifás.

Mt. 26, 57; 59-66. Mc. 14, 53; 55-64.

Y llevaron a Jesús a casa de Caifás, el Sumo sacerdote, donde se habían congregado todos los sacerdotes, los escribas y los ancianos.

Los somos sacerdotes y el Sanhedrín entero buscaban algún falso testimonio contra Jesús, a fin de entregarle a la muerte. Mas no le hallaron, a pesar de haberse presentado muchos falsos testigos, que dijeron:

"Este dijo: " Puedo derribar el templo de Dios y en tres días reedificarlo."

"Nosotros le oímos decir: " Yo derribaré este templo hecho a mano, y en tres días edificaré otro no hecho a mano."

"Y no era acorde su testimonio.

Y levantándose el Sumo Sacerdote y adelantándose hacia el medio, interrogó a Jesús, diciendo:

"¿Nada respondes a lo que estos testifican contra ti?"

Mas Jesús callaba y nada respondió.

De nuevo el Sumo Sacerdote le interrogó, diciendo:

Te conjuro, por el nombre de Dios vivo, que nos digas si tú eres el Mesías, el hijo de Dios bendito.

Jesús le dice:

"Tú lo dijiste: Yo soy, empero, yo os digo que a partir de ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder de Dios y venir sobre las nubes del cielo.

Entonces el Sumo Sacerdote desgarró sus vestiduras, diciendo:

"Blasfemó. ¿ Qué necesidad tenemos ya de testigos? Acabáis de oír la blasfema: ¿

Qué os parece?

Ellos todos dieron sentencia contra él, diciendo:

" Es reo de muerte"

3. Los ultrajes.

Mt. 26, 67-68. Mc. 14, 65. Lc. 22, 63-65.

Entonces comenzaron algunos a escupirle en el rostro y a darle puñadas. Y los esbirros le recibieron a bofetadas y se apoderaron de él. Y habiéndole envuelto el rostro con un velo, le golpeaban en él, y le preguntaban diciéndole por escarnio:

" Profetizanos, Mesías, ¿ quién es el que te hirió?

Y otras muchas cosas decían contra él, insultándole.

4-Intermedio:

a-Primera negación de Pedro.

Mt. 26, 58 y 69-70. Mc. 14, 54 y 66-68. Lc. 22, 54-57. Jn. 18, 15-18.

Simón Pedro iba siguiendo de lejos a Jesús, y con él otro discípulo. Aquel discípulo era conocido del Pontífice y entró juntamente con Jesús en el atrio del Pontífice. Pedro se quedó a la puerta, fuera. Salió, pues, el otro discípulo, que era conocido del Pontífice, y habló a la portera, e introdujo a Pedro. Dice, pues, a Pedro la muchacha portera:

— ¿ Por ventura tú también eres de los discípulos de ese hombre?

— Él dice: No lo soy.

Los esclavos y soldados habían hecho fuego en medio del atrio, porque hacía frío, y puestos alrededor del fuego se calentaban: Pedro, habiendo entrado en el atrio, se sentó entre ellos y se calentaba a la lumbre, esperando ver el desenlace. Se acercó la portera y viendo a Pedro sentado a la lumbre y mirándole fijamente, dijo:

— También tú andabas con Jesús Nazareno.

— Y vuelta a los demás decía:

— También este andaba con él.

— Pero él lo negó en presencia de todos, diciendo:

— Mujer, no sé ni entiendo qué dices: no conozco a tal hombre.

— Y salió afuera al vestíbulo, y canto el gallo.

b- Segunda negación.

Mt. 26, 71-72. Mc. 14, 69-70. Lc. 22, 58. Jn. 18, 18 y 25.

Allí en el vestíbulo le vio poco después otra muchacha, y dijo a los que allí había:

— También este andaba con Jesús Nazareno.

— Viéndole la portera, comenzó otra vez a decir a los presentes:

— Este es de ellos.

Pero él lo negó de nuevo. Salió otra vez al atrio, y allí de pie se calentaba. Dijéronle
pues:

— ¿ Por ventura eres tú también de sus discípulos?

Pedro no negó otra vez con juramento, y dijo:

— No lo soy, ni conozco tal hombre.

— Un o en particular viéndolo dijo:

— También tú eres de ellos.

Mas Pedro dijo:

— ¡Hombre! No lo soy.

c-Tercera negación.

Mt.26, 73-75. Mc.14, 70-72. Lc.22, 59-62. Jn.18, 26-27.

Habiendo transcurrido como una hora, acercándose los circunstantes, dijeron a Pedro.

— Verdaderamente, tú también eres de ellos, puesto que eres galileo, y tu habla te delata.

Entonces comenzó a echar imprecaciones y a jurar diciendo:

— No conozco a ese hombre que decís.

Dice uno de los siervos del Pontífice, pariente de aquel a quien Pedro había cortado la oreja:

— ¿ Pues no te vi yo en el huerto con él?

Pedro lo negó de nuevo. Y al punto, estando él hablando aún, por segunda vez cantó el gallo. Y volviéndose el Señor miró a Pedro. Y recordó Pedro las palabras de Señor, que le había dicho: " Antes que el gallo cante dos veces, tú me habrás negado tres." Y rompió en llanto, y saliendo afuera lloró amargamente.

5. Segunda sesión del Sanhedrín.

Mt.27, 1-2. Mc.15, 1. Lc.22, 66-71; 23, 1.

Y luego, así que amaneció, se juntaron los ancianos del pueblo, los sumos sacerdotes y los escribas, y tomaron consejo contra Jesús, a fin de entregarle a la muerte. Y habiéndole llevado a su Sanhedrín, le dijeron:

— Si tú eres el Mesías, dínoslo.

Dijoles:

— Si os lo dijere, no me creeréis; y si yo a mi vez os preguntare a vosotros, no me responderéis, ni me soltaréis. Mas, a partir de ahora, estará el Hijo del hombre sentado a la diestra del poder de Dios.

Dijeron todos:

— ¿ Así que tú eres el hijo de Dios?

Él dijo:

— Vosotros decís que yo lo soy.

Ellos dijeron:

— ¿ Qué necesidad tenemos ya de testimonios?

Pues nosotros mismos lo acabamos de oír de su boca.

Y levantándose toda la multitud de ellos, atando a Jesús, le llevaron y entregaron al gobernador Poncio Pilato.

6-La desesperación de Judas.

Mt.27, 3-6. (Act.1, 18).

Entonces Judas, que le entregó, viendo que Jesús había sido sentenciado a muerte, arrepentido, devolvió a los sumos sacerdotes y a los ancianos los treinta siclos de plata, diciendo:

— Porqué entregando sangre inocente.

— Pero ellos dijeron.

— ¿A nosotros qué? Tú lo verás.

Y arrojando en el templo los siclos, se retiró, y marchándose de allí, se ahorcó. Y estando colgado, reventó por el medio, y se derramaron todas sus entrañas.

Los sumos sacerdotes, tomando los siclos, dijeron:

— No es lícito echarlos en el arca de las ofrendas, pues es precio de sangre.

7- El campo de sangre.

Mt.27, 7-10. (Act.1, 19).

Y habido su consejo, compraron con ellos el campo de un alfarero para sepultura de forasteros. Judas, pues, adquirió un campo con el salario de la iniquidad. Lo cual se hizo notorio a todos los habitantes de Jerusalén, de modo que aquel campo fue llamado hasta el día de hoy en su propia lengua " Haceldama", esto es, campo de sangre. Entonces se cumplió la palabra del profeta Jeremías, que dice: " Y tomaron las treinta monedas de plata, precio del apreciado, a quien apreciaron los hijos de Israel. Y las destinaron para el campo del alfarero, según me lo ordenó el Señor." (Jer.32, 6-9; Zac.11, 13.)

IV-Doble proceso civil.

1- Primera presentación ante Pilato.

Jn.18, 28-32.

Llevan, pues, a Jesús desde Caifás al pretorio. Era al amanecer. Ellos no entraron en el pretorio, para no contaminarse, sino que querían comer la pascua. Salió, pues, Pilato afuera a ellos y dijo:

— ¿ Qué acusación traéis contra este hombre?

— Respondieron y le dijeron:

— Si este no fuera malhechor, no te lo hubiéramos entregado.

— Dijo, pues, Pilato:

— Tomadle vosotros y juzgadle según vuestra ley.

— Dijéronle, pues, los judíos:

— A nosotros no nos es permitido dar muerte a nadie.

Para que se cumpliese la palabra que había dicho Jesús, significando de qué muerte iba de morir.

2-Las acusaciones.

Lc.23, 2.

Y comenzaron a acusarle, diciendo:

— A este hemos hallado amotinando nuestra gente y prohibiendo dar tributos al César y diciendo que él es el Mesías rey.

313. Interrogatorio secreto. *Mt.27, 11. Mc.15, 2. Lc.23, 3. Jn.18, 33-38.*

Entró, pues, Pilato otra vez en el pretorio, y llamó a Jesús. Y compareció Jesús ante el presidente. Y le interrogó el presidente, diciendo:

— ¿ Tú eres el rey de los judíos?

Respondió Jesús:

— ¿ De ti mismo dices tú esto, o es que otros te lo han dicho de mí?

Respondióle Pilato:

— ¿ Por ventura soy yo judío? Tu nación y los Pontífices te me han entregado. ¿ Qué has hecho?

Respondió Jesús:

— Mi reino no es de este mundo. Si de este mundo fuera mi reino, mis ministros lucharían para que yo no fuera entregado a los judíos. Mas ahora mi reino no es de aquí.

Dijo, pues, Pilato:

— ¿ Luego rey eres tú?

Respondió Jesús:

Tú dices que yo soy rey. Yo para esto nací, y para esto vine al mundo: para dar testimonio a favor de la verdad. Todo el que es de la verdad oye mi voz.

Le dice Pilato:

— ¿ Qué es verdad?

2- Nuevas acusaciones.

Mt.27, 12-14. Mc.15, 3-5. Lc.23, 4-7. Jn.18, 38.

Y diciendo esto, salió de nuevo a los judíos, y dice a los sumos sacerdotes y a las turbas:

— Yo ningún delito hallo en este hombre.

Acusábanle los sumos sacerdotes y los ancianos de muchas cosas, y él nada respondió. Pilato le interrogó de nuevo, diciendo:

— ¿ No respondes nada? ¿ No oyes cuántos testimonios dicen contra ti?

Mas Jesús no respondió ya nada a ninguna palabra, hasta el punto de maravillarse Pilato sobremanera. Pero ellos ungián diciendo:

— Amotina el pueblo enseñando por toda la Judea, habiendo comenzado de Galilea hasta aquí.

Pilato, como oyose Galilea, preguntó si el hombre era galileo. Y entendiendo que era de la jurisdicción de Herodes, le remitió a Herodes. Que estaba también en Jerusalén por aquellos días.

3-Jesús ante Herodes.

Lc.23, 8-12.

Herodes, viendo a Jesús, se regocijó en extremo; porque desde hacía mucho tiempo estaba deseoso de verle, pues había oído decir muchas cosas de él, y esperaba verle hacer algún prodigio. Y le hacía numerosas preguntas. Mas él no respondió nada. Estaban allí los sumos sacerdotes y los escribas acusándole con insistencia. Menosprecióle Herodes, juntamente con su cuerpo de guardia, y haciendo burla de él, le vistió un ropaje blanco, y le remitió a Pilato aquel día. Pues antes eran enemigos entre sí.

4-Segunda presentación ante Pilato.

a- Le castigará y soltaré. *Lc.23, 13- 16.*

Pilato, habiendo convocado a los sumos sacerdotes, a los jefes y al pueblo les dijo:

— Me presentasteis a ese hombre como amotinador del pueblo, y he aquí que yo le he interrogado delante de vosotros, y no he hallado en tal hombre ninguno de los delitos de que le acusáis. Pero ni Herodes tampoco; pues os remití a él, y he aquí que nada digno de muerte se le ha probado. Le castigaré, pues, y le soltaré.

b-¿ Jesús o Barrabás?

Mt.27, 15-18. Mc.15, 6-10. Lc.23, 17 y 19. Jn.18, 39.

Por la pascua acostumbraba el presidente soltar en gracia del pueblo un preso, el que ellos demandasen. Tenía entonces un preso notable, un salteador, llamado Barrabás, el cual estaba en la cárcel con los sediciosos, porque en la sedición promovida en la ciudad había cometido un homicidio. Y habiendo subido la turba comenzó a demandar al presidente que hiciese en gracia de ellos según que solía. Ya reunidos, les respondió Pilato, diciendo:

Conforme a la costumbre de soltaros un preso por la Pascua, ¿ queréis que os suelte al Rey de los judíos?

Pues conocía que los sumos sacerdotes le habían entregado por envidia.

c-La mujer de Pilato.

Mt.27, 19.

Estando él sentado en su tribunal, le mandó su mujer un recado, diciendo:
— No precedas contra ese justo, pues hoy en sueños he sufrido mucho con motivo de él.

d-Jesús propuesto a Barrabás

Mt.27, 20-21. Mc.15, 11. Lc.23, 18. Jn.18, 40.

Los sumos sacerdotes incitaron a las turbas y les persuadieron a que demandasen a Barrabás, y que a Jesús le hiciesen perecer. Respondiendo el presidente les dijo:

— ¿ A quién de los dos queréis que se os suelte: a Barrabás, o a Jesús, el llamado Mesías?

Levantaron el grito todos a una, diciendo:

— Quita a ese, y suéltanos a Barrabás.

e-¿ Qué haré de Jesús?

Mt.27, 22-23. Mc.15, 12-14. Lc.23, 20-23.

Por segunda vez les habló Pilato con intento de soltar a Jesús:

— ¿ Qué haré, pues, de Jesús, el rey de los judíos?

Ellos gritaron todos de nuevo:

— Crucifica, crucifícale.

Por tercera vez Pilato les dijo:

— ¿ Pues qué mal ha hecho éste? Ningún delito capital hallo en él: le castigaré, pues, y le soltaré.

Pero ellos instaban gritando más y más:

— crucifícale.

Y sus gritos se hacían cada vez más violentos.

f-El ladrón en libertad.

Mt.27, 26. Mc.15, 15. Lc.23, 24-25.

Pilato, queriendo dar satisfacción a las turbas, dio sentencia que se hiciese lo que ellos pedían. Y les soltó al que por sedición y homicidio había sido echado en la cárcel.

g-Flagelación y coronación de espinas.

Mt.27, 26-30. Mc.15, 19. Jn.19, 1-3.

Entonces tomó Pilato a Jesús, y lo azotó.

Y los soldados del presidente, tomando a Jesús, le llevaron dentro del atrio o pretorio, y reunieron en torno a él a toda la cohorte. Y despojándole de sus vestiduras, le vistieron una clámide de grana. Y trenzando con espinas una corona se la colocaron sobre la cabeza; y pusieron una caña en su mano derecha. Y venían a él: y arrodillándose delante de él, y haciéndole reverencia, comenzaron a saludarle, mofándose de él, diciendo:

— Salud, rey de los Judíos. Y le daban bofetadas y le escupían; y tomándole la caña, le golpeaban con ella la cabeza.

h-Ecce Homo.

Jn. 19, 4-7.

Salió Pilato otra vez fuera, y les dice:

— Ved, os lo traigo afuera, para que conozcáis que no hallo en él delito alguno.

Salió, pues, Jesús afuera, llevando la corona de espinas y el manto de grana.

Díceles Pilato:

Ved aquí al hombre.

Cuando le vieron, los Pontífices y los satélites gritaban diciendo:

— Crucifícale, crucifícale.

Díceles Pilato:

— Tomadlo vosotros y crucificadle, pues yo no hallo delito en él.

Respondieron los judíos:

— Nosotros ley tenemos y según la ley debe morir; pues se ha hecho Hijo de Dios.

¿ Hijo de Dios?

Jn. 19, 8-11

Cuando oyó Pilato estas palabras, temió más. Entró de nuevo en el pretorio, y dijo a Jesús:

— ¿ De donde eres tú?

Jesús no le dio respuesta. Dícele, pues, Pilato:

— ¿ A mí no me hablas? ¿ No sabes que tengo potestad para crucificarte, y tengo potestad para soltarte?

Respondió Jesús:

— No tuvieras potestad alguna contra mí, si no te hubiera sido dada de arriba. Por esto quien me entregó a ti, tiene mayor pecado.

j-Últimos esfuerzos de Pilato.

Jn. 19, 12-15.

A consecuencia de esto buscaba Pilato cómo librarle. Pero los judíos gritaban diciendo:

— Si sueltas a éste, no eres amigo del César, pues todo el que se hace rey, se declara contrario al César.

Pilato, oídas estas razones, sacó afuera a Jesús, y se sentó en el tribunal, en el lugar llamado Lithóstroto (o "Embaldosado"), y en arameo Gabbatha (o "

Altura"). Era la Parasceve (o " Preparación") de la pascua: la hora cerca de sexta: y dice a los judios:

_ He aqui vuestro rey.

Ellos gritaron:

-Quita, quita: crucificalo.

Dícales Pilato:

_ ¿ A vuestro rey he de crucificar?

Respondieron los pontífices:

_ No tenemos rey, sino el César.

k-Sentencia de cruz.

Mt. 27, 25-26. Mc. 15, 15. Lc. 23, 24-25. Jn. 19, 16.

Viendo Pilato que nada aprovechaba, sino que más bien se promovía un alboroto, tomando agua se lavó las manos en presencia del pueblo, diciendo:

_ Inocente soy yo de la sangre de este justo: Vosotros lo veréis.

Y respondiendo todo el pueblo, dijo:

- Sea su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos.

Entonces Pilato, queriendo dar satisfacción a la turba, dio sentencia que se hiciese lo que ellos pedían. Y les entregó a Jesús a su voluntad, para que fuese crucificado.

V-La crucifixión

1-El camino de la cruz

a-Simón Cireneo.

Mt. 27, 31-32. Mc. 15, 20-21. Lc. 23, 26. Jn. 19, 17.

Los soldados, habiendo despojado a Jesús de la clámide de grana, le vistieron sus propios vestidos, y le llevaron a crucificar.

Salió Jesús del pretorio, llevando él su cruz. Al salir (de la ciudad) encontraron un hombre de Cirene, que pasaba por allí y venía del campo: se llamaba Simón y era padre de Alejandro y de rufo. A este requirieron forzándole a tomar la cruz sobre sus hombros y llevarla detrás de Jesús.

b-Las hijas de Jerusalén.

Lc. 23, 27-32.

Seguíale gran muchedumbre del pueblo y de mujeres, las cuales le plañían y lamentaban. Se volvió Jesús a ellas, y les dijo:

_ Hijas de Jerusalén: no lloréis sobre mí, sino llorad más bien sobre vosotras mismas y sobre vuestros hijos. Porque mirad, vendrán días en que dirán: "

Dichosas las estériles, y los vientres que no engendraron, y los pechos que no criaron." Entonces comenzarán a decir a los montes: " Caed sobre nosotros", y a los collados: " Sepultadnos." Porque si esto hacen en el leño verde, ¿ en el seco qué se hará?

Eran también llevados con él otros dos, que eran malhechores, para ser ajusticiados.

2-En el Calvario.

a-La primera palabra

Mt.27, 33-34, 38. Mc.15, 22-23, 25, 27-28. Lc.23, 33-34. Jn.19, 17-18

Llegan al lugar llamado " Cráneo", que en arameo se llama Gólgatha. Y le daban vino mirrado: mas él, habiéndole gustado, no lo quiso beber.

Y allí le crucificaron, y con é a los dos ladrones, uno a la derecha y el otro a su izquierda, y en medio a Jesús. Era la hora tercia, cuando le crucificaron. Y se cumplió la Escritura, que dice: " Y fue contado entre los inicuos" (Is.53, 12). Jesús decía:

_ Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen.

b-El título de la Cruz.

Mt.27, 37. Mc.15, 26. Lc.23, 38. Jn.19, 19-22.

Escribió también Pilato una inscripción, en que constaba la causa de Jesús, y la mandó poner sobre la cruz por encima de su cabeza. Y estaba escrito:

Este es Jesús el Nazareno, el rey de los judíos.

Este título lo leyeron muchos de los judíos, pues, estaba cerca de la ciudad el sitio en que fue crucificado Jesús. Y estaba escrito en hebreo, en griego y en latín.

Decían, pues, a Pilato los Pontífices de los judíos:

_ No escribas: " El rey de los judíos", sino: " Este dijo: yo soy el rey de los judíos."

Respondió Pilato:

_ Lo escrito, escrito está.

c-Vestiduras a suertes

Mt.27, 35-36. Mc.15, 24. Lc.23, 34. Jn.19, 23-24.

Los soldados, pues, cuando hubieron crucificado a Jesús, tomaron sus vestidos he hicieron cuatro partes, una para cada soldado, y echaron suertes sobre ellas. Sobre cuál tocaba a cada uno. La túnica la pusieron aparte. Era la túnica inconsútil, tejida de arriba abajo por entero. Dijeron, pues, entre sí:

_ No la rasguemos, sino echemos suertes sobre ella, para ver de quién será.

Para que se cumpliera lo dicho por el profeta (Is.21, 19):

Repartieron entre si mis vestidos

Y sobre mi ropa echaron suertes.
 Los soldados, pues, hicieron esto. Y sentados guardaban a Jesús.

d-Agonía ultrajada.

Mt.27, 39-44. Mc.15, 29-32. Lc.23, 35-37,39.

El pueblo estaba mirando. Y los que pasaban por delante le ultrajaban sacudiendo sus cabezas y diciendo:

—Ea, tú que destruyes el templo de Dios, y en tres días lo reedificas: sálvate a ti mismo. Si eres hijo de Dios baja de la cruz.

De igual manera los sumos sacerdotes a una con los escribas y ancianos, mofándose también, decían entre sí:

—A otros salvó, a sí mismo no puede salvarse. El Mesías, el Rey de Israel, el escogido de Dios, baje ahora de la cruz para que lo veamos y creamos en él. Confío en Dios: libréle, pues, Dios, si es verdad que le ama; pues él dijo: " Soy Hijo de Dios."

Burlábanse asimismo los soldados, acercándole y ofreciéndole su vino agrio y diciendo:

— Si tú eres el rey de los judíos, sálvate a ti mismo.

También uno de los ladrones, que estaban colgados de la cruz con él, le insultaba diciendo:

— Si tú eres el Mesías, sálvate a ti mismo y a nosotros.

e-El buen ladrón.

Lc.23, 40-43.

Mas el otro, respondiendo, le reconvenía, diciendo:

— ¿ Ni siquiera tú temes a Dios, estando en el mismo suplicio? Nosotros, a la verdad, lo estamos justamente, pues recibimos el justo pago de lo que hicimos: mas éste nada malo ha hecho.

Y decía a Jesús:

— Señor, acuérdate de mí, cuando estés en tu reino.

Jesús le dijo:

— En verdad te digo, hoy estarás conmigo en el paraíso.

f-Madre de Jesús y madre nuestra.

Jn.19, 25-27.

Estaba junto a la cruz d Jesús su madre y la hermana de su madre, María de Cleofás, y María Magdalena. Jesús, pues, viendo a la madre, y junto a ella al discípulo a quien tanto amaba. Dice a su madre:

— Mujer, he ahí a tu hijo.

Luego dice al discípulo:

— He ahí tu madre.

Y desde aquella hora la tomó el discípulo en su casa.

g-Últimas palabras.

Mt. 27, 45-49. Mc. 15, 33-36. Lc. 23, 44-45. Jn. 19, 28-29.

Llegada la hora sexta, cubrieron las tinieblas toda la tierra hasta la hora nona; y el sol se oscureció. Cerca ya de la hora nona, clamó Jesús con poderosa voz, diciendo:

— Eloi, Eloi, ¿ lamá sabakhtáni? Que quiere decir: " Dios mío, Dios mío, ¿ por qué me has abandonado? (Ps. 21, 2).

Algunos de los que allí estaban, habiéndolo oído decían:

— Mirad, llama a Elías.

— Después, viendo Jesús que ya todo estaba cumplido, para que se cumpliera la Escritura dijo:

— Tengo sed.

Había allí un vaso lleno de vino agrio. Al punto, pues, corriendo uno de ellos tomó una esponja y empapándola en el vino agrio, la clavó en una caña de hisopo, y acercándosela a la boca, le daba de beber. Los demás le decían:

— Deja, veamos si viene Elías a salvarle.

— Él decía:

— Dejádme, en tanto vemos si Elías viene a descolgarle.

h-Consummatum est.

Mt. 27, 50. Mc. 15, 37. Lc. 23, 46. Jn. 19, 30.

Jesús, habiendo tomado el vino agrio, dijo:

— Consumado está.

Y clamando de nuevo con grande voz, dijo:

— Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu.

i-El dolor de la naturaleza.

Mt. 27, 51-53. Mc. 15, 38. Lc. 23, 45.

Y el velo del santuario se rasgó por medio en dos partes de arriba abajo. Y la tierra tembló y las peñas se quebraron. Y los sepulcros se abrieron, y muchos cuerpos de los santos que descansaban resucitaron; y saliendo de sus sepulcros, después de la resurrección de Jesús, vinieron a la santa ciudad, y se aparecieron a muchos.

j-Confesiones tardías.

Mt.27, 54. Mc.15, 39. Lc.23, 47-48.

El centurión, que estaba frente a Jesús, y los que con él quedaban guardándole, viendo el terremoto y las cosas acaecidas y que Jesús había expirado clamando de tal modo, se atemorizaron sobremanera, y dando gloria a Dios, dijeron:

Verdaderamente éste era hombre justo, era Hijo de Dios.

Y todas las turbas que se habían reunido allí a este espectáculo, y veían lo que pasaba, golpeando sus pechos, se volvían.

k-Los amigos de Jesús.

Mt.27, 55-56. Mc.15, 40-41. Lc.23, 49.

Quedaban allí mirando desde lejos estas cosas todos sus conocidos, y las mujeres, que solían seguir a Jesús y servirle, cuando estaba en Galilea; Entre las cuales estaba María Magdalena, María, la madre de Santiago el menor y de José, y Salomé, la madre de los hijos de Zebedeo, y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén.

l-El costado abierto.

Jn.19, 31-37.

Los judíos, pues, como era Parasceve, a fin de que el sábado no quedasen los cuerpos en la cruz, pues era grande aquel día del sábado, rogaron a Pilato que se les quebrantasen las piernas y fuesen quitados. Vinieron, pues, los soldados; y al primero quebrantaron las piernas y luego al otro que había sido crucificado juntamente con él. Mas a Jesús, cuando vinieron, como le vieron ya muerto, no le quebrantaron las piernas, sino que uno de los soldados con una lanza le abrió el costado, y al punto salió sangre y agua. Y el que lo vio dio testimonio, y su testimonio es verdadero: Y él sabe que dice verdad: para que también vosotros creáis. Pues acontecieron estas cosas, para que se cumpliese la Escritura (Ex.12, 46. Num.9, 12): " No le será quebrantado hueso alguno." Y asimismo otra Escritura (Zac.12, 10) dice: " Verán al que traspasaron."

VI-Descendimiento y sepultura

1-El descendimiento de la cruz.

Mt.27, 57-59. Mc.15, 42-46. Lc.23, 50-53. Jn.19, 38-40.

Después de esto, siendo ya tarde, como era Parasceve, que es antesábado, vino José de Arimatea, ciudad de la Judea, hombre rico, noble, senador y varón justo y bueno, que esperaba el reino de Dios; discípulo también de Jesús, aunque oculto por temor a los judíos, a cuyo consejo y acción no había dado su consentimiento. Éste. Osadamente, se presentó a Pilato y le demandó el cuerpo

de Jesús. Pilato se maravillaba que ya hubiese muerto; y llamando al centurión, le preguntó si había muerto ya. Informado por el centurión, Pilato otorgó a José el cuerpo de Jesús, y José se hizo cargo de él.

Vino también Nicodemo, el que la vez primera había venido a Jesús de noche, el cual traía una mixtura de mirra y de áloe como cien libras.

Habiendo, pues, bajado el cuerpo de Jesús, le ataron con vendas y le ungieron con perfumes, y le envolvieron en una sábana limpia, que José había comprado según que es costumbre enterrar entre los judíos.

2. La sepultura.

Mt.27, 60. Mc.15, 46. Lc.23, 53-54. Jn.19, 41-42.

Había en el lugar, donde había sido crucificado, un huerto, y en el huerto un sepulcro nuevo, que José había excavado en la peña, en el cual nadie había sido puesto. Allí, pues, a causa de la Parasceve de los judíos, pues, el sepulcro estaba cerca, pusieron a Jesús; y arimando una gran losa a la entrada del sepulcro, se retiraron. Rayaba ya el sábado.

3- Proyectos de nuevas unciones.

Mt.27, 61. Mc.15, 47. Lc.23, 55-56.

Las mujeres, que habían venido con él desde Galilea, habían acompañado a los que sepultaban a Jesús. María Magdalena y María la de José, sentadas enfrente del sepulcro, miraban dónde y cómo quedaba puesto el cuerpo de Jesús. Cerrada la sepultura, se volvieron a preparar aromas y ungüentos. Mas durante el sábado, guardaron el reposo según la ley.

4- Guardas en el sepulcro.

Mt.27, 62-66.

Al día siguiente, que es después de la Parasceve, se presentaron juntos ante Pilato los sumos sacerdotes y los fariseos, diciendo:

— Señor, nos hemos acordado que aquel seductor, estando aún en vida, dijo: "Después de tres días resucitaré." Manda, pues, que se custodie el sepulcro hasta el tercer día, no sea que viniendo sus discípulos le hurten, y digan al pueblo: "Resucitó de entre los muertos", y sea el nuevo engaño peor que el primero.

Pilato les dijo:

— Ahí tienen guardia: id y custodiadlo, según sabéis.

Ellos fueron, y aseguraron el sepulcro, sellando la losa y poniendo guardia.

VI-LA RESURRECCIÓN

1. Apariciones en Judea.

a-Van las piadosas mujeres al sepulcro.

Mt.28, 1-4. Mc.16, 1-4. Lc.24, 1-2. Jn.20, 1-2.

Y pasado el sábado, María de Magdala y María la de Santiago y Salomé compraron perfumes para ir a ungirle. Y al apuntar el primer día de la semana, muy de mañanita, todavía a oscuras, fueron al sepulcro llevando los perfumes que habían preparado. Y se decían:

_ ¿Quién nos correrá la piedra de la puerta del sepulcro?

Y he aquí que se produjo un gran terremoto; porque un ángel del Señor, bajó del cielo, y llegándose al sepulcro, hizo rodar la piedra y se sentó encima de ella. Era su aspecto como relámpago, y su vestidura blanca como nieve. Y del miedo de él se aterrorizaron los guardianes y quedaron como muertos.

Las mujeres en tanto llegaban al sepulcro, salido ya el sol. Y, mirando, vieron removida del sepulcro la piedra que era sobremanera grande.

María Magdalena, como vio la piedra quitada, echó a correr y se fue a Simón Pedro y al otro discípulo a quien tanto amaba Jesús, y les dice:

_ Quitaron al Señor del sepulcro, y no sabemos donde lo pusieron.

b-Mensaje de los ángeles a las mujeres.

Mt.28, 5-7. Mc.16, 5-7. Lc.24, 3-8.

Las mujeres, habiendo estrado en el sepulcro, no hallaron el cuerpo del Señor Jesús. Y aconteció que estando ellas consternadas en su espíritu a causa de ello, se les presentaron de improviso dos jóvenes vestidos de largas túnicas blancas y refulgentes: Y ellas quedaron espantadas. Y como, atemorizadas, bajasen el rostro hacia la tierra, les dijo uno de los ángeles, que estaba sentado a la derecha.

_ No os espantéis vosotras: que ya sé que buscáis a Jesús de Nazaret, que fue crucificado. ¿A qué buscar al vivo entre los muertos? No está aquí: resucitó, como lo dijo. Recordad cómo os habló aún en Galilea, diciendo que el "Hijo del hombre debía ser entregado en manos de hombres pecadores y ser crucificado y al tercer día resucitar".

Y ellas recordaron sus palabras.

_ Venid y ved el lugar donde pusieron al señor. Pero pronto, id y decid a sus discípulos, y a Pedro, que "ha resucitado, y os precederá en ir a Galilea; allí le veréis, como os tiene dicho". Con que no tengo más que deciros.

c-Vuélvense las mujeres del sepulcro.

Mt.28, 8. Mc.16, 8. Lc.24, 9.

Mas ellas, saliendo a toda prisa del sepulcro, huyeron de allí; pues se había apoderado de ellas temblor y estupor; y de pronto a nadie dijeron nada. Mas luego, repuestas del sobresalto, con grande gozo corrieron a dar la nueva a sus discípulos.

d-Pedro y Juan van al sepulcro.

Lc.24, 12. Jn.20, 3-10

Salió, pues, Pedro y con el otro discípulo, y se dirigieron al sepulcro. Y corrían los dos a una; mas el otro discípulo, como corría más aprisa que Pedro, le pasó delante, y llegó primero al sepulcro; y habiéndose agachado vio los lienzos echados; mas no entro. Llega, pues, también Simón Pedro en pos de él y agachándose, entro en el sepulcro; y vio los lienzos echados y además el sudario, que había estado sobre su cabeza, no echado con los lienzos, sino plegado en un lugar aparte. Entonces, pues, entró también el otro discípulo, que había llegado primero al sepulcro: y vio y creyó: pues todavía no habían entendido la Escritura, que " debía resucitar de entre los muertos". Se volvieron, pues, los discípulos a donde posaban, maravillados de lo acaecido.

5-Aparición a María Magdalena.

Mc.16, 9-11. Jn.20, 11-18.

Resucitando Jesús al amanecer del primer día de la emana, se apareció antes que a otro, a María Magdalena, la misma de quien había lanzado siete demonios.

Estaba ella de pie junto al sepulcro, fuera, llorando. Y así llorando se inclinó y miró dentro del sepulcro: y vio dos ángeles con vestiduras blancas, sentados uno a la cabeza y el otro a los pies del sitio donde había sido puesto el cuerpo de Jesús. Ellos le dijeron:

— Mujer, ¿ por qué lloras?

— Respondió:

— Por que se han llevado a mi Señor, y no sé dónde le han puesto.

Dicho esto, se volvió atrás, y vio a Jesús de pie: y no sabía que era Jesús. Le dice Jesús:

— Mujer, ¿ por qué lloras? ¿ A quién buscas? Ella, imaginando que era el hortelano, le dice:

— Señor, si tú te lo llevaste, dime dónde le pusiste: y yo lo tomaré.

Le dice Jesús:

— ¡ María!

Ella, volviéndose, le dice:

— ¡ Rabboni! (que quiere decir: "¡ Maestro!").

Jesús le dice

— suéltame: que todavía no he subido al Padre; mas ve a mis hermanos, y díles: " subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios".

Se fue María Magdalena a dar la buena nueva a los discípulos, que estaban afligidos y llorando, les dice:

— He visto al Señor y me ha dicho esto y esto. Mas ellos, oyendo que estaba vivo y que ella le había visto, no lo creyeron.

6-Aparición a las piadosas mujeres.

Mt. 28, 9-10. Lc. 24, 9-11.

María Magdalena y Juan y María la de Santiago y las demás que con ellas iban, volvían del sepulcro. De pronto Jesús les salió a su encuentro diciendo:

— ¡ Dios las guarde!

— Ellas, llegándose, se abrazaron en sus pies y le adoraron. Entonces Jesús les dice:

— No teman: Vayan y anuncien a mis hermanos que "se vayan a Galilea: allí me verán".

Ellas corrieron a anunciar todo esto a los once y a todos los demás discípulos. Y estas palabras les parecieron a ellos como un desvarío: y no les creían.

7-La guardia del sepulcro sobornada.

Mt. 28, 11-15.

Mientras las mujeres se iban, he aquí que algunos de los guardias se fueron a la ciudad y dieron aviso a los príncipes de los sacerdotes de todo lo ocurrido. Ellos, reunidos con los ancianos, y habido consejo, dieron una buena suma de dinero a los soldados, diciéndoles:

— Decid que "vinieron sus discípulos de noche y lo hurtaron, estando nosotros dormidos". Y si eso llega a oídos del presidente, nosotros le apacaremos y haremos que nadie los inquiete.

Y ellos, tomando los dineros. Obraron conforme a las instrucciones recibidas. Y se esparció semejante rumor entre los judíos hasta el día de hoy.

8-Aparición a los dos que iban a Emaús.

Mc. 16, 12-13. Lc. 24, 13-35.

He aquí, que después de esto, aquel mismo día dos de los discípulos iban de camino a una aldea llamada Emaús, distante de Jerusalén sesenta estadios. Iban conversando entre sí sobre todos estos acontecimientos. Y sucedió que mientras ellos conversaban y discutían entre sí, el mismo Jesús, tomando la figura, se les acercó y caminaba con ellos. Pero sus ojos estaban como inhibidos, de manera que no le reconociesen. Les dice:

— ¿ Qué conversaciones son éstas que tienen entre ustedes mientras van caminando? | Y están tristes!

Y tomando la palabra uno de ellos, llamado Cleofás, le dijo:

— ¿Eres tú el único forastero de Jerusalén que no te has enterado de lo que estos días ha pasado en la ciudad?

Él les dijo:

— ¿Qué?

Ellos dijeron:

— Lo de Jesús de Nazaret, que fue un profeta, poderoso en obra y en palabra delante de Dios y de todo el pueblo; y cómo le entregaron nuestros sumos sacerdotes y magistrados para que fuese condenado a muerte; y le crucificaron. Nosotros esperábamos que él era el que había de liberar a Israel. Mas a todo esto, hoy es ya el tercer día desde que pasaron estas cosas. Verdad es que algunas mujeres de las que están con nosotros nos han sobresaltado; pues habiendo ido al sepulcro antes del amanecer, y no habiendo hallado el cuerpo de Jesús, volvieron diciendo que habían visto no sé que visión de ángeles, los cuales aseguran que él vive. Y fueron algunos de los nuestros al sepulcro, y hallaron las cosas como las mujeres habían dicho. Mas a él no lo hallaron.

Él entonces les dice:

— ¡O insensatos y lerdos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿Por ventura no fue necesario que el Mesías padeciese esas cosas y así entrase en su gloria?

Y comenzando por Moisés y siguiendo por todos los profetas, les iba interpretando en todas las Escrituras lo que a él se refería. Y llegados cerca de la aldea a donde se dirigían, él hizo ademán de adelantarse. Mas ellos le hicieron fuerza, diciéndole:

Quédate con nosotros, pues atardece y el día ya ha declinado.

Y entró con ellos. Y acaeció que, puesto a la mesa con ellos, tomó el pan y lo bendijo, y después de partirlo se lo daba. Se les abrieron entonces sus ojos y le reconocieron; mas él desapareció de su vista. Se decían uno al otro:

— ¿Por ventura no estaba que ardía nuestro corazón dentro de nosotros, mientras él nos hablaba en el camino y nos habría el sentido de las Escrituras?

Y levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén, y hallaron a los once y a sus compañeros reunidos, que decían: "Resucitó el señor realmente, y se apareció a Simón." Y ellos, a su vez referían lo acaecido en el camino y cómo lo reconocieron el partir el pan. Mas ni a ellos dieron crédito.

9-Aparécese a los apóstoles reunidos.

Mc.16, 14. Lc.24, 36-45. Jn.20, 19-23.

Mientras ellos referían estas cosas, aquel mismo día, ya tarde, estando a la mesa los Once con otros discípulos, cerradas las puertas por miedo a los judíos, se presentó Jesús en medio de ellos, y les dice:

— La paz sea con ustedes: yo soy, no teman. Sobresaltados y despavoridos, creían ver un espíritu. Y les dijo:

— ¿ Por qué están turbados y por qué ese vaivén de pensamiento en sus corazones? Miren mis manos y mis pies, que yo mismo soy; palpén y vean, que un espíritu no tiene carne ni huesos, como ven que yo tengo.

Y dicho esto, les mostró las manos, y los pies, y el costado; y les echó en cara su incredulidad y dureza de corazón, por no haber creído a los que le habían visto resucitado. Mas como no acabasen de creer, de puro gozo, ni saliesen de su asombro, les dijo:

— ¿ Tienen aquí algo que comer?

Y ellos le ofrecieron parte de un pez asado y un panal de miel. Y habiendo él comido a vista de ellos, tomando las sobras se las repartió. Gozaron pues los discípulos de ver al Señor. Y les dijo:

— Estas son las palabras que les hablé cuando estaba con ustedes, * que tenían que cumplirse todas las cosas que estaban escritas en la ley de Moisés y en los Profetas y en

los Salmos acerca de mí.

Entonces abrió su inteligencia para que entendiesen las Escrituras. Y otra vez les dijo:

— La paz sea con ustedes. Como el Padre me envió, también yo los envío.

Y dicho esto, soplo sobre ellos, y les dijo:

— Reciban el Espíritu Santo; a quienes ustedes perdonen sus pecados les serán perdonados, y a quienes se los retengan, les serán retenidos.

10- Aparición a los apóstoles, estando presente Tomás.

Jn. 20, 24-29

Tomás, uno de los Doce, llamado Didimo, no estaba con ellos cuando vino Jesús. Le dijeron, pues, los otros discípulos:

Hemos visto al Señor.

Mas él les dijo:

— Si no veo en sus manos la marca de los clavos, y no meto mi dedo en el lugar del los clavos, y no meto mi mano en su costado, no lo creo.

De allí a ocho días estaban allí dentro otra vez los discípulos, y Tomás con ellos. Viene Jesús, cerradas las puertas, y puestos en medio de ellos les dijo:

— La paz sea con ustedes.

Luego dice a Tomás.

— Mete acá tu dedo, y mira mis manos, y trae tu mano, y métela en mi costado; y no seas incrédulo, sino creyente.

Respondió Tomás y le dijo:

— ¡ Señor mío y Dios mío!

Jesús le dijo:

— ¡ Porque me has visto, Tomás, has creído! Bienaventurados los que no vieron, y creyeron.

2. Apariciones en Galilea.

a- En la ribera del mar de Tiberíades.

Jn.21, 1-14

Tras esto se manifestó Jesús otra vez a los discípulos en la ribera del mar de Tiberíades. Y se manifestó así. Estaban juntos Simón Pedro y Tomás, el llamado Dídimo, y Natanael de Caná de Galilea y los hijos de Zebedeo y otros dos de sus discípulos. Les dice Simón Pedro:

— Voy a pescar.

— Ellos le dicen:

— Vamos también nosotros contigo.

— Salieron y subieron a la barca. Y en toda la noche no cogieron nada.

Siendo ya de mañanita, se presentó Jesús en la ribera; mas no conocieron los discípulos que era Jesús. Les dice, pues, Jesús:

— Muchachos, ¿ tienen algo que comer?

— Le respondieron:

— No.

— Les dice:

— Echen la red a la derecha de la barca, y hallarán.

— Echaron, pues, y ya no podían arrastrarla por la gran cantidad de peces.

Dice, pues, el discípulo a quien tanto amaba Jesús, a Pedro:

— Es el Señor.

Simón Pedro, en cuanto oyó que era el Señor, se ciñó la túnica, pues, otra ropa no llevaba, y se echó al mar. Los otros discípulos vinieron en la barca, pues, no estaban lejos de tierra más de unos doscientos codos, arrastrando la red de los peces. Cuando saltaron a tierra, vieron brasas puestas y un pescado sobre ellas, y pan. Les dice Jesús:

— Traigan acá los pecados que acaban de coger.

Subió Simón Pedro y arrastró hasta la orilla de la playa la red llena de grandes pescados, que eran ciento cincuenta y tres. Y con ser tantos, no se rompió la red. Les dice Jesús.

— Vengan almorzar.

Y nadie de los que comían osaba preguntarle: " ¿ Tú quién eres?", sabiendo como sabían que era el Señor. Viene Jesús y toma el pan, y se lo reparte, y asimismo el pescado. Esta fue ya la tercera vez que se manifestó Jesús a sus discípulos después de resucitar de entre los muertos.

b. Jesús confiere el primado a Pedro.

Jn.21, 15-23.

Cuando, pues, hubieron comido, dice Jesús a Simón Pedro:

— Simón, hijo de Juan, ¿ me amas más que éstos?

Pedro dice:

- Sí, Señor, tú sabes que te quiero.

Le dice:

- Apacienta mis corderos.

Por segunda vez le dice:

- Simón, hijo de Juan, ¿ me amas?

Le dice:

- Sí, Señor, tú sabes que te quiero.

Le dice

- Apacienta mis corderos.

Y por tercera vez le dice:

- Simón, hijo de Juan, ¿ me quieres?

Se entristeció Pedro, porque le dijo por tercera vez: " ¿ Me quieres?", y le dijo:

- Señor, tú lo sabes todo: tú sabes bien que te quiero.

Le dice:

- Apacienta mis ovejas. En verdad, en verdad te digo: cuando eras más joven, tú mismo te ceñías, y andabas donde querías; más cuando hubieras envejecido, extenderás tus manos, y otro te ceñirá, y te llevará a donde tú no quieras.

Esto dijo, significando con qué género de muerte había él de glorificar a Dios. Y habiendo dicho esto, le dice:

- Sígueme.

Vuelto Pedro, vio que le seguía el discípulo a quien amaba Jesús, el mismo que en la cena se recostó sobre su pecho. Y dijo: " Señor, ¿ quién es el que te entrega?" A éste, pues, como hubiese visto Pedro, dice a Jesús:

- Señor, ¿ y éste qué?

Le dice Jesús:

- Si quisiera yo que éste quede hasta que yo vuelva, ¿ a ti qué? Tú sígueme.

Se divulgó, pues, entre los hermanos esta voz: que " el discípulo aquel no muere". Y no le dijo Jesús: " no muere", sino: " Si quisiera yo que éste quede hasta que yo vuelva, ¿ a ti qué?"

b- Aparece Jesús a los Once en un monte de Galilea.

Mt.28, 16-20. Mc.16, 15-18.

Y los once discípulos se fueron a Galilea, al monte que les había designado el Señor. Y viéndole, le adoraron; si bien algunos, al principio, dudaron. Y

acercándoseles Jesús, les habló diciendo:

- Me ha sido dada toda potestad en el cielo y sobre la tierra. Vayan, pues, al mundo entero y prediquen el Evangelio a toda criatura; amaestren a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; enseñándoles a guardar cuantas cosas les ordené. Quien crea y sea bautizado, será salvo; mas quien no cree, será condenado. Y a los que crean los acompañarán estos prodigios; en mi nombre lanzarán los demonios, hablarán lenguas nuevas, tomarán serpientes en sus manos, y si bebieran alguna ponzoña, no les dañará, impondrán sus manos sobre los enfermos, y se restablecerán. Y

he aquí que yo estoy con ustedes todos los días hasta la consumación de los siglos.

d-. Otras apariciones.

1ª. Cor.15, 5-8. Act.1, 1-11

Fue visto por Cefas y luego por los Once. Después fue visto por más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales muchos quedan aún ahora, algunos ya murieron. Después fue visto por Santiago, luego por todos los Apóstoles; en el último lugar de todos, siendo como soy el abortivo, fue visto también por mí.

Se presentó Jesús vivo a los Apóstoles, después de su pasión, dándoles numerosas pruebas (de su resurrección), apareciéndoseles por espacio de cuarenta días y hablándoles de lo tocante del reino de Dios.

3. La ascensión de Nuestro Señor Jesucristo.

a. Últimas recomendaciones.

Lc.24, 46-49. Act.1, 4-8

Comiendo Jesús con los discípulos, les ordenó que no se retrasen a Jerusalén, sino que aguardasen la promesa del Padre, diciendo:

— Yo envío sobre ustedes la Promesa de mi Padre, que oyeron de mis labios: que Juan bautizó en agua, mas ustedes serán bautizados en Espíritu Santo de aquí a no muchos días. Y ustedes permanecerán quietos en la ciudad, hasta que sena revestidos de fortaleza desde lo alto.

Le preguntaban, pues, los que se habían reunido allí, diciendo:

— Señor, ¿ vas a restablecer en este tiempo el reino de Israel?.

Mas él les dijo:

— No les toca a ustedes conocer los tiempos o los momentos que el Padre reservó en su potestad; mas recibirán la fuerza del Espíritu Santo que vendrá sobre ustedes, y me serán testigos en toda Judea y Samaria y hasta los últimos confines de la tierra. Porque así está escrito, y así convenía: que el Mesías padeciese y resucitase de entre los muertos al tercer día, y se predicase en nombre suyo penitencia y perdón de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén. Ustedes son testigos de estas cosas.

b Ascensión del Señor.

Mc.16, 19-20. Lc.24, 50-52. Act.1, 9-12

Y habiendo dicho esto, los sacó afuera hacia Betania; Y levantadas las manos, los bendijo. Y Sucedió que, mientras él los bendecía, se desprendió de ellos y mirándolo ellos fue elevado y era llevado al cielo. Y una nube interpuesta debajo se le ocultó a su vista. Y el Señor Jesús fue encumbrado hacia el cielo, donde está sentado a la diestra de Dios .

Y estando ellos con la vista fija en el cielo, mirando cómo se alejaba, he aquí que se les presentaron dos varones con vestiduras blancas, los cuales, les dijeron:

— Varones galileos, ¿ por qué están así mirando al cielo? Este Jesús que ha sido levantado de entre ustedes y llevado al cielo, de esta misma manera volverá cual le ha contemplado irse al cielo.

Entonces ellos, habiéndole adorado, con grande gozo, se tomaron a Jerusalén. Desde la monta llamado Olivete, que está cerca de Jerusalén, a la distancia del camino que se puede andar en día de sábado. Y estaban continuamente en el templo, alabando y bendiciendo a Dios. Amén.

Y ellos, partiendo, predicaron por doquiera, cooperando el Señor y confirmando sus palabras con las maravillosas señales que la acompañaban.

c-. Doble epílogo del Evangelio de San Juan.

Jn. 20, 30-31; 21, 14-25.

OBRÓ, ADEMÁS, Jesús, en presencia de sus discípulos, otros muchos milagros que no han sido escritos en este libro. Y éstos han sido escritos para que crean que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyéndolo, tengan vida en nombre de él.

Este es el discípulo (aquel a quien amaba Jesús), que da testimonio de estas cosas, y el que las escribió; y sabemos que su testimonio es verídico.

Además de éstas, hoy otras muchas cosas que hizo Jesús; las cuales, si una por una se escribieran, ni en todo el mundo creo que cabrían los libros que habrían de escribirse.

II

INTRODUCCIÓN HISTÓRICA

Capítulo Segundo

EL MUNDO CULTURAL-RELIGIOSO DE LA PASIÓN

Para entrar en el estudio histórico de la Pasión es imprescindible tener un conocimiento de la situación político-religiosa de la Palestina en los tiempos de Cristo. Para esta parte de la Pasiología histórica seleccionamos los capítulos más interesantes de una obra de gran interés publicado recientemente por el eminente arqueólogo español el Prof. Joaquín González Echegaray. La obra lleva como título ARQUEOLOGÍA y EVANGELIOS, publicado en tercera edición el año 2002 en la Editorial Verbo Divino de Estella.

I EL MARCO HISTÓRICO

PALESTINA EN TIEMPOS DE CRISTO

(*Arqueología y Evangelios*, pp. 19-31)

Palestina en tiempos de Jesús formaba parte de un conjunto abigarrado

de países que constituían la frontera oriental del imperio romano, con una población muy mezclada, en donde no siempre predominaba el elemento semita. Todos ellos tenían en común un fuerte barniz helenista, que se manifestaba principalmente en el idioma, ya que el griego era la *lingua franca* de todos estos territorios. También en los cultos religiosos helénicos estaban muy divulgados, a veces en sincretismo con divinidades y prácticas orientales. Pero, sobre todo, el estilo de vida, las costumbres, la arquitectura de las ciudades, las prácticas comerciales, eran quizá la herencia más visible de lo que había sido el imperio macedónico, primero en manos de Alejandro, e inmediatamente después en las de sus sucesores, los reyes ptolomaicos y seléucidas, sin olvidar otros Estados que, integrados dentro de aquellas fronteras, constituían pequeños reinos independientes, pero también fuertemente helenizados.

La política de Augusto desde que accedió al poder, por lo que a esta frontera se refiere, consistió en apoyar y hacer alianzas con pequeños reyezuelos, totalmente sometidos a Roma, pero con una cierta autonomía aparente. Ellos suponían para el Estado romano una especie de muelle periférico capaz de amortiguar las tensiones nacionalistas de toda aquella inmensa región, así como los problemas cotidianos de carácter económico, incluida la siempre conflictiva recaudación de impuestos. Por otra parte, constituían una primera barrera de contención para las aspiraciones imperialistas del gran enemigo de Roma en el oriente, el reino de los partos, que en más de una ocasión

había desbordado en los últimos años sus límites territoriales, penetrando en dominio romano.

Por eso, Augusto no tuvo intención de aumentar los territorios directamente administrados por Roma, es decir, las provincias imperiales de la zona como Siria, o senatoriales como Asia, administradas por magistrados romanos, y así dejó proliferar junto a ellas pequeños reinos autónomos como Judea, Arabia, el Ponto, Galacia, Cilicia, Comagene y la llamada Pequeña Armenia.

Con el paso del tiempo, a lo largo del siglo I d. C., los sucesores de Augusto fueron lentamente cambiando de criterio, prefiriendo la administración directa de los territorios a través de la creación de nuevas provincias. Justamente a esta circunstancia política obedece la situación de Palestina en la época de la muerte de Jesús, con la coexistencia de autoridades locales como Herodes Antipas y el sanedrín, y de magistrados romanos como Pilato, enfrentados entre sí. De ello hablaremos con mayor detenimiento algo más tarde.

Pero, junto a la finalidad defensiva, las regiones orientales del imperio aseguraban también el mantenimiento del comercio con los países lejanos y ajenos a él. Muchos productos exóticos, altamente cotizados por la sociedad romana, tales como la seda de China, el marfil de la India o los perfumes de Arabia, llegaban en caravanas a través del desierto y se comercializaban y distribuían desde las ciudades orientales del imperio. De ahí el interés por mantener el control romano sobre esos centros comerciales.

Las ciudades y regiones orientales romanas ejercían un gran atractivo sobre la vieja Roma, en otro tiempo austera, pues de allí venían muchos de los productos que ahora se consideraban de moda en la capital del imperio. Esta moda comprendía no sólo las manufacturas y algunas materias primas, sino incluso ciertas ideas, entre las que destacaban las de carácter religioso, ya que la gente en Roma y en las grandes ciudades del imperio conocía y a veces admiraba las ideas religiosas judías, o los cultos místéricos procedentes de Egipto (Osiris e Isis), Siria (Adonis y Astarté), Frigia (Atis y Cibeles), Persia (Mitra y Ahura Mazda), que se extendían por todas partes y conseguían adeptos sobre todo entre la juventud. Esta situación llegará a tener su momento culminante en el siglo II d. C. El cristianismo precisamente se propagará por todo el imperio cabalgando a favor de esta corriente.

Los magistrados romanos destinados al oriente gozaban de un cierto privilegio social y eran tal vez envidiados por otros que tenían que ejercer su carrera en países occidentales, sin duda ricos como la Galia o Hispania, pero sin el encanto y atrac-

tivo del mundo oriental. De hecho, algunas de las grandes fortunas en las familias romanas se habían hecho a costa del desempeño de cargos en esa zona del imperio.

Las misiones políticas en oriente tenían como desventaja la lejanía y la necesidad de realizar los viajes en barco, sometidos a las restricciones y contingencias propias de la época. En el siglo I d. C. habían ya desaparecido prácticamente los temibles piratas que sembraron el pánico en la navegación un siglo antes, pero las condiciones del viaje seguían siendo difíciles y aun peligrosas. Palestina no estaba dentro de las grandes rutas marítimas, sino que se accedía a ella a través de líneas secundarias, desde la costa del Líbano o desde Alejandría. En todo caso, el viaje suponía casi unos 15 días de navegación viniendo desde Italia, y cerca de dos meses en viaje de vuelta, a causa de la dirección de los vientos etesios durante el verano. Sólo se podía hacer con garantías desde finales de mayo a mediados de septiembre, pues en invierno no funcionaba el comercio marítimo, y en los primeros meses de la primavera y durante la segunda parte del otoño resultaba un tanto arriesgado a causa de las inesperadas borrascas. Entre las rutas principales entonces existentes figuraba la de Roma-Sicilia-Grecia-Asia Menor, tocando, entre otros, los importantes puertos de Ostia, Nápoles, o bien partiendo de Brindisi, y siguiendo después a Corinto, Tesalónica y Efeso. Igualmente era importante la ruta que desde Sicilia iba a Creta, Chipre y a la costa siria, haciendo escala, entre otros, en los puertos de Fénix, Rodas, Mira, Atalia y Seleucia. También lo era la ruta de las costas del norte de África, que tocaba los puertos de Cartago, Leptis Magna, Apolonia y Alejandría. Entre todas ellas había rutas secundarias de enlace, que se hallaban a cargo de navieras con buques de cabotaje.

1. Herodes el Grande

En el contexto de este mundo oriental, Palestina jugaba un importante papel. Aunque el país carece de buenos puertos naturales y, por tanto, no es un centro distribuidor de comercio, su situación estratégica asegura las comunicaciones, principalmente por tierra, entre los dos antiguos reinos helenistas de Egipto y Siria. Esta condición la tenía el país desde hacía muchos siglos, cuando las grandes potencias del Próximo Oriente eran el Egipto faraónico y los imperios mesopotámicos (Asiria, Babilonia...) o anatólicos (hititas), y en virtud de ella Palestina fue desde siempre tierra disputada y objeto de ambición de los imperios.

Todos los grandes políticos de la transición romana entre la república y el imperio: Pompeyo, César, Antonio y Augusto, supieron apreciar no sólo la importancia excepcional de es-

te territorio, sino también el relieve de un personaje local, Herodes, hijo de Antipatro, primer ministro de la monarquía asmonea, apoyándole para que, hundida irremisiblemente esa monarquía sacerdotal, se hiciera cargo del poder y fundara en el país un nuevo reino vasallo de Roma o aliado (*socius*), como con evidente eufemismo decían los romanos.

Herodes (40-4 a. C.), hombre por otra parte muy helenizado, había demostrado, además, su odio al enemigo público de Roma, los partos, contra los cuales y su aliado Antigono había luchado no sólo con valentía y astucia, sino también con éxito, contribuyendo a que retrocedieran hasta sus fronteras más allá del Eufrates. Esta condición era un punto clave a los ojos de Roma para reafirmarle en el poder. Por otra parte, Herodes, a lo largo de su prolongada vida, había demostrado ser un hombre fiel a Roma, ciudad que conocía personalmente y a donde mandó para educarse a sus hijos y nietos. Era obsequioso hasta convertirse en servilista cuando se trataba de halagar al poder, pero a la vez astuto hasta el punto de que fue capaz de granjearse la amistad sucesiva de todos aquellos personajes romanos que tras las guerras civiles entre sí fueron ocupando el poder.

Concretamente, Augusto supo valorar sus cualidades y le apoyó hasta conseguir que con él se estabilizara en Palestina un reino de no despreciables dimensiones que comprendía lo que hoy es el Estado de Israel (salvo el Negev) y los llamados «territorios ocupados», más una buena parte de Jordania en su zona más fértil contigua al valle del Jordán. A todo ello se añadía una zona de la Siria actual, en la región del Haurán, al norte del Yarmuk entre el Golán y Jebel ed-Druz. Sólo le faltaba al territorio descrito para redondear sus fronteras una franja costera por el norte que iba desde Dor a Tiro, incluyendo el Carmelo y la ciudad de Akko (San Juan de Acre), entonces llamada Ptolemaida, así como la zona de Beth Shean en el valle del Jordán en ambas orillas, con las ciudades de Escitópolis (la antigua Beth Shean) y Pella, y en la costa sur la ciudad de Ascalón. Estos territorios dependían directamente de la provincia romana de Siria. Pero, en su conjunto, desde los tiempos de Salomón no había existido en el país un reino israelita con un territorio más amplio.

Con razón, Herodes es conocido en la historia con el sobrenombre de «El Grande», aunque en realidad este apelativo fue originariamente usado por Josefo en el sentido de «El Mayor», para distinguirlo de sus sucesores de igual nombre. En efecto, además de unas dilatadas fronteras y un prestigio indudable en todo el oriente, Herodes engrandeció por dentro el país, creando ciudades y puertos y, sobre todo, convirtiendo a su capital Jerusalén en una de las mayores urbes del mundo.

especialmente bella por su colosal templo, de nuevo reconstruido y totalmente transformado bajo la dirección del rey.

Sin embargo, Herodes el Grande tuvo como gobernante graves defectos, en gran parte debidos a su psicología. Además de ser un déspota despiadado, era un paranoico, con una rara ambivalencia de sentimientos, entre amor y odio, referida a sus personas más allegadas, la cual al final solía terminar en crueldad inaudita. Era especialmente sensible a la posibilidad de que alguien pudiera arrebatarle el poder. Por eso hizo matar a su querida esposa Mariamme, de la familia asmonea, y que por ello legitimaba su corona; e igualmente a su cuñado Aristóbulo, e incluso asesinó a sus propios hijos Alejandro, Aristóbulo y Antípatro. En este contexto encaja perfectamente la «matanza de los inocentes» narrada por el evangelista Mateo (Mt 2, 16-19), sin que aquí nos detengamos en ulteriores detalles, pues éste, como el resto de los llamados evangelios de la infancia, está narrado en un género literario de tipo midrásico o, mejor, derásico, que requiere una atención especial en su análisis, aunque naturalmente ello no excluya el trasfondo histórico.

Sólo cabe consignar aquí que Jesús nació precisamente «en los tiempos del rey Herodes» (Mt 2, 1), muy poco antes de la muerte de éste, que tuvo lugar el año 4 a. C., es decir, que Jesús nació 4 ó 5 años antes de la era cristiana que, por errores de cálculo del escritor Dionisio el Exiguo (siglo VI), está retrasada unos años sobre la verdadera fecha del nacimiento de Jesús.

2. Los sucesores de Herodes

La muerte de Herodes fue acompañada de un episodio particularmente dramático, destinado a dejar constancia del instinto criminal del rey. Según cuenta Flavio Josefo, una cláusula del testamento real consistía en que, para comunicar oficialmente al pueblo su muerte, se convocara en el estadio de Jerusalén a los principales del país, y que allí mismo irrumpieran los soldados y mataran a los invitados. Así, la muerte del tirano no sería objeto de alegría, sino día obligado de luto para todo el país.

Herodes murió en su palacio de invierno de Jericó. De acuerdo con su testamento, fue llevado a Belén y sepultado solemnemente en su fortaleza-palacio llamada Herodium; pero la cláusula que obligaba a la matanza en el estadio afortunadamente no fue cumplida.

El reino quedaba dividido entre tres de sus hijos: Arquelaos, que se llevaba la mejor parte con Judea y Samaría; Herodes Antipas, a quien correspondían Galilea y la Perea; y Filipo, que se quedaba con las regiones de la Gaulanítide, Traco-

nítide, Batanea y Auranítide. Además, Salomé, hermana de Herodes, recibió en posesión los enclaves de Yamnia y Azoto en la costa mediterránea, así como de Fasael en el valle del Jordán. Otros territorios, como las ciudades de Hipos y Gadara con sus distritos, pasaron a engrosar la comarca de la Decápolis, a la que en su día pertenecieron, y, por tanto, a depender directamente de la provincia imperial de Siria. También Gaza, en la costa mediterránea, al sur, pasó a depender del gobernador de la citada provincia.

Arquelao, que llevaba el título honorífico de etnarca, era un hombre despótico como su padre, y fue recibido muy ne-



gativamente por el pueblo. El evangelio participa también en esta postura hostil hacia el nuevo monarca (Mt 2, 22). La situación llegó a ser tan conflictiva, que se hizo precisa la intervención de las tropas romanas, para lo cual el gobernador de Siria, Quintilio Varo, se puso al frente de tres legiones, probablemente la VI Ferrata, la X Fretensis y la XII Fulminata, y penetró en Judea, consiguiendo al fin, tras no pocos esfuerzos, devolver la paz al país. Por su parte, una legación de notables judíos, que había sido enviada a Roma, consiguió que el emperador depusiera al nuevo monarca, el cual precisamente acudía entonces a la capital del imperio para recibir oficialmente la confirmación de su título real. Era el año 6 d. C. Es posible que una de las parábolas evangélicas esté precisamente inspirada en ese hecho (Lc 19, 12-14). En consecuencia, la tetraarquía de Arquelao pasó a ser administrada directamente por Roma, que envió de gobernador a un caballero romano de la clase media, llamado Coponio, con el título de procurador, o tal vez de prefecto.

Herodes Antipas, que llevaba el título de tetrarca (a diferencia de su padre que era monarca, él tenía un poder compartido), era un hombre insidioso y débil, adulator y hábil como su padre, pero sin la grandeza de él. Sus buenas relaciones con Roma, principalmente con el nuevo emperador Tiberio, que veía en él un delator y un confidente capaz de informarle de la situación general, pero, sobre todo, del proceder de los magistrados romanos en aquella zona de oriente, constituyó una pesada y molesta carga para todos los gobernadores. De ahí la tensa situación entre Herodes y Pilato, a la que alude el evangelio (Lc 23, 12). Esta extraña relación entre el emperador y el tetrarca encaja bien con la suspicacia y resentimiento de Tiberio. Por otra parte, Herodes Antipas en su inmoderado afán de adulación levantó una nueva ciudad, convertida en capital de su reino, a la que dio el nombre del emperador. Se llama, puesto que aún subsiste, Tiberias o Tiberiades, y de ella tomó su nombre el lago en cuya orilla se encuentra, lago que iba a convertirse en escenario principal de la predicación de Jesús. También erigió otra ciudad llamada Livias en honor de la madre de Tiberio, la intrigante Livia, esposa que fue de Augusto.

Hombre de instintos no controlados, acabó creando problemas muy graves para Roma. Su ilícita y caprichosa unión con Herodías, mujer de su otro hermano Herodes Filipo (distinto del tetrarca), no sólo le condujo a ordenar la prisión y muerte de Juan Bautista, el profeta admirado por el pueblo, que en su predicación recriminaba el incesto de Antipas, según se narra con gran detención en los evangelios (Mt 14, 1-12; Mc 6, 14-29; y Lc 9, 7-9), sino que le llevó a un peligroso conflicto político con Aretas IV, el rey de los nabateos. En efecto, la

1. Mapa de Palestina a la muerte de Herodes el Grande, con sus distintos territorios y administraciones: la tetraarquía de Arquelao, que después se convirtió en provincia romana, y que incluía Judea, Samaría e Idumea; la tetraarquía de Antipas, con Galilea y Perea; la de Filipo, con la Gaulanítide, Traconítide, Batanea y Auránitide; los distritos de Salomé, Yamnia, Azoto y Fasacl; y las regiones circundantes: Fenicia, Decápolis, que pertenecían a la provincia de Siria.

mujer legítima de Herodes Antipas era la hija del rey nabateo y, viéndose desechada por su marido, aprovechó su estancia en el palacio de Maqueronte, cercano al territorio nabateo, para huir hacia su padre y contarle la situación. Este, ofendido, declaró la guerra al tetrarca. Como los caprichos de Antipas eran órdenes en Roma, el emperador mandó al gobernador de la provincia de Siria, el legado pro-pretor L. Vitelio, que acudiera con sus legiones y penetrara a través del desierto hasta Petra, la capital nabatea, para castigar al rey Aretas. Vitelio, de muy mala gana, se puso al frente de dos legiones y atravesó con toda la vistosidad de su ejército los territorios de la tetrarquía de Antipas, lo que llenó de satisfacción a éste, al poder mostrar a sus súbditos que nadie osaba resistir a sus caprichos. La penosa marcha de las tropas hacia Petra fue intencionadamente lenta, y el gobernador, que se hallaba en Jerusalén con motivo de la pascua, al fin tuvo tanta suerte, que recibió la noticia de la muerte de Tiberio antes de que su ejército penetrara en el Sik, la impresionante garganta entre montañas que conduce a la capital nabatea. Vitelio dio orden de retroceder y suspender la expedición, retirándose de nuevo a Siria con sus tropas. A partir de entonces, cambiaron las tornas. Los informes de los gobernadores romanos empezaron a tener mayor peso en Roma que las confidencias del reyezuelo. Al final, Herodes Antipas acabó destituido y desterrado a las Galias, adonde fue con él su fiel compañera Herodías. Era el año 39 d. C. Los gobernadores romanos de la región respiraron.

Los evangelios ponen en la boca de Jesús el calificativo de «zorro» referido al tetrarca (Lc 13, 32). Por su carácter supersticioso y una cierta inclinación a lo sobrenatural que ya había demostrado con Juan (Mc 6, 20), se interesó y siguió a distancia la trayectoria de Jesús (Mt 14, 1-2; Mc 6, 14-16; Lc 9, 7-9; 13, 31). Al final, el Maestro se vio acusado ante su tribunal en unas circunstancias extrañas, pues no se hallaba entonces bajo su jurisdicción territorial. La reacción de Herodes Antipas es muy significativa: tenía interés por presenciar algún milagro, y, al no ser atendido por Jesús, le hizo objeto de burla y desprecio, pero no le condenó (Lc 23, 8-11).

El tercero de los tetrarcas era Filipo, del que sabemos muy poco. Duró en su puesto hasta su muerte, acaecida en el 34 d. C. En el evangelio no sale su nombre más que como referencia histórica (Lc 3, 1), o al aludir a la ciudad de Cesarea, capital de su tetrarquía (Mt 16, 13; y Mc 8, 27).

3. Los territorios de las tetrarquías

La tetrarquía de Filipo era un territorio complejo, que incluía, por una parte, las fuentes del Jordán, bello paisaje al pie

del Hermón (2.759 m), por donde corren numerosos arroyos, a veces formando cascadas entre rocas y bosques. Allí se levantaba la capital del distrito, llamada Cesarea de Panias, más comúnmente conocida como Cesarea de Filipo. Algo más al sur se hallaba entonces el pequeño lago Hulé, hoy desecado artificialmente y convertido en tierras de cultivo. En él confluían todos los riachuelos y arroyos que vienen de las montañas, y especialmente las principales corrientes fluviales que proceden de las tres fuentes del Jordán. Sus orillas eran terrenos pantanosos, llenos de cañas y juncos.

De aquí parte el verdadero Jordán, con aguas impetuosas y claras, que va encajonándose entre rocas basálticas. La tetrarquía quedaba ahora confinada por su orilla izquierda correspondiendo al territorio de Gaulanítide, un paisaje más bien austero. El Jordán desemboca al norte del bello lago de Genezaret o de Tiberíades. Los territorios de Filipo se extendían por el nordeste del lago, donde se hallaba la ciudad de Betsaida. Es un terreno más bien llano y verde, sobre todo junto a las riberas del lago, y algo más montañoso en el interior, donde se cultivaba la vid. La zona oriental y meridional del lago, que estaba incluida en el antiguo reino de Herodes el Grande, ahora —como hemos dicho— había retornado al territorio semiautónomo de la Decápolis, bajo el control directo del gobernador romano de Siria. Comprendía las ciudades de Hipos y Gadara, y corresponde en la actualidad a los altos del Golán, meseta que se asoma por el oriente a poca distancia de las orillas del lago. Es buena tierra de pastos.

Más al este continuaban las posesiones de Filipo, en las regiones entonces llamadas Traconítide, Batanea y Auranítide, que corresponden a las actuales de El-Ledja, En-Nutra —una llanura fértil— y finalmente a la zona montañosa de Jebel ed-Druz (1.839 m).

*

Por su parte, la tetrarquía de Herodes Antipas comprendía dos regiones muy diferenciadas entre sí e incluso separadas territorialmente por una parte de la Decápolis, que correspondía a las ya citadas ciudades libres de Gadara, Escitópolis y Pella. Estas dos regiones eran la Galilea, a occidente del lago, y la Perea, al oriente del bajo Jordán, pues este río sale de nuevo por el sur del lago e inicia un largo curso, camino del Mar Muerto.

Galilea es un bello país, sin duda el más hermoso de toda Palestina. Comprende dos comarcas: la alta y la baja Galilea. La primera, de paisaje muy quebrado con alturas de hasta 1.200

m, se encuentra al norte, mientras que la segunda, de colinas más suaves, se sitúa al sur de la primera. Ambas constituyen un paisaje verde y pintoresco, acariciado por los vientos húmedos de poniente, que proceden del Mediterráneo.

Entre las montañas aparecen los bellos poblados. En la Alta Galilea llaman la atención algunas aldeas e incluso ciudades, edificadas sobre las cumbres, que pudieran inspirar la frase de Jesús: «No puede ocultarse una ciudad situada en la cima de un monte» (Mt 5, 14). En la Baja Galilea hay que citar inevitablemente la aldea de Nazaret, que hoy es ya una ciudad de 60.000 habitantes. El país estaba entonces lleno de olivos, y era importante el cultivo del lino, además de los viñedos.

Por el levante se descende a través de colinas y vaguadas hasta el lago. Por el mediodía se extiende el hermoso valle de Esdrelón o Yizreel, una llanura de grandes dimensiones y la más rica de toda Palestina, que no se sabe con seguridad si pertenecía a Galilea o a la tetrarquía de Arquelaos. En uno de sus flancos se levanta solitario y vigilante el monte Tabor (588 m), del cual parece una réplica a menor tamaño el Givat Hamoré (515 m), también llamado «Pequeño Tabor», ambos aún dentro de la Galilea.

La amplia llanura en su extremo sureste, antes de confundirse con el valle del Jordán, ciertamente no era del dominio de Antipas, pues, según hemos indicado, integraba el territorio de la ciudad de Escitópolis (Beth Shean) en la Decápolis. A su vez, en su extremo noroeste —pues aquella sigue una trayectoria oblicua con respecto a las coordenadas geográficas y al eje de la mayoría de los sistemas montañosos— se encuentra la costa mediterránea y el Carmelo, que entonces pertenecía a la Fenicia, formando parte de la provincia de Siria.

En el siglo I d. C., la Galilea era un país verdaderamente rico, como se deduce de las noticias y descripciones de Josefo, si bien iba percibiéndose en ella una creciente crisis económica, principalmente en el campo constituido por 204 pueblos, debido a la superpoblación, siendo el número de sus habitantes de unos 360.000.

Perea, cuya etimología significa «al otro lado» del Jordán, comprendía, en efecto, la parte más occidental de la actual Transjordania, con el profundo y relativamente ancho valle del río, hoy en día muy fértil y poblado a causa de un cuidado sistema de riegos, y con una franja de la meseta contigua, buenos terrenos para el cultivo de secano de cereales, sobre todo en el sur, concretamente en la zona de Mádaba, aunque esta ciudad quedaba ya fuera del territorio. Entre la meseta de unos 800 m de altitud y el valle del Jordán, que ocupa la parte más profunda de una fosa tectónica de 300 a 400 m bajo el nivel del

Mediterráneo, hay un declive abrupto, cortado en algunas zonas por los afluentes del Jordán. Es el caso del Yarmuk, al norte de Perea y fuera ya de su territorio, y dentro de éste, del Yabok, algo más al sur, y finalmente del Arnón, que a través de una impresionante garganta vierte ya sus aguas en el Mar Muerto. El último bastión de la Perea al este del Mar Muerto, en una zona esteparia, era el palacio-fortaleza de Maqueronte, desde el que escapó la esposa de Herodes Antipas, y donde, según Josefo, tuvo lugar el banquete seguido de la danza de Salomé y la degollación de Juan el Bautista. Sus ruinas han sido excavadas en la actual Mukawir entre 1978 y 1981 por un equipo de arqueólogos italianos del Estudio Franciscano de la Flagelación de Jerusalén. Era un establecimiento de gran amplitud, con un lujoso palacio con patios, peristilo, triclinios, termas y toda clase de dependencias anejas. En las mazmorras del mismo debía hallarse prisionero Juan el Bautista, arrestado mientras predicaba en el Jordán, algo más al norte (Mt 4, 12; Mc 1, 14; Lc 3, 19-20).

*

La tetraarquía más extensa e importante era la de Arquelao, después administrada directamente por Roma con el nombre de Judea, pero que, en realidad, comprendía los territorios tanto de Judea, como de Samaría e Idumea.

Incluía la franja de la costa mediterránea desde Cesarea del Mar hasta Jope o Yaffo, ambas ciudades inclusive. Son tierras de dunas junto al litoral y de llanuras fértiles algo más al interior, que se prolongaban también hacia el sur frente a los territorios de las ciudades ajenas de Yamnia, Azoto, Ascalón y Gaza. Más hacia el este, comienza en Judea una tierra de colinas, también verde, llamada la Sefela, que sirve de paso y transición entre las llanuras costeras y la áspera montaña de Judá. Esta zona intermedia falta, en cambio, más al norte, donde las montañas de Samaría o de Efraín descienden bruscamente. La montaña de Samaría es menos boscosa que la de Judá. En aquélla predomina más el verdor y en sus valles relativamente amplios se ven buenos campos de trigo y otros cereales. Por el contrario, la montaña de Judá es más dura y pelada. En ambas se cultiva la vid y son abundantes los olivos. Las alturas más conocidas son los montes Garizín (881 m) y Ebal (940 m) en la de Samaría, y el Monte de los Olivos (815 m) y Jebel Jalis (987 m) en la de Judea.

A causa del húmedo viento marítimo del poniente, toda la vertiente occidental desde las cumbres montañosas hasta la costa es fértil cuando el suelo lo permite. Estos vientos son los que traen las lluvias de invierno (meses de enero y febrero) y

también las llamadas lluvias tardías en abril y las tempranas a finales de octubre y en noviembre. En Jerusalén, la media pluviométrica anual es de 600 mm, más que en París (552 mm) y que en Madrid (442 mm). La lluvia cae con mucha intensidad, pero en menor número de días que en los paisajes atlánticos. Es, en definitiva, un clima del Mediterráneo sur, con un sol abrasador, que eleva las temperaturas en verano a cifras del orden de 30° C. Pese a ello, la montaña, debido a su altura y a la presencia de los indicados vientos, posee un fondo frío cuando o donde no da el sol, y las noches son frescas aun en verano.

Frente al sistema mediterráneo descrito, que dulcifica hasta cierto punto el ambiente de la montaña de Judá, aunque no tanto como en la verde Galilea, hay épocas del año en que predomina el viento del levante, es decir, del desierto. Entonces se produce un ambiente seco y cálido, que hace subir enormemente las temperaturas por encima de los 30° C. Es típico de los meses del final de la primavera y del otoño. Esta lucha entre los dos vientos, que regulan el clima de la región y facilitan la predicción del tiempo, está también recogida en el evangelio: «Cuando veis levantarse una nube sobre el poniente, decís: Va a llover, y así es. Y cuando sentís soplar el viento del sur, decís: Va a hacer calor, y así sucede. ¡Hipócritas!, si sabéis discernir el aspecto de la tierra y del cielo, ¿cómo no discernís el tiempo presente?» (Lc 12, 54-56; cf. Mt 16, 2-3).

Más allá de la línea de cumbres hacia el levante, que se halla al socaire de los vientos húmedos y de cara a los vientos secos, el paisaje cambia por completo. A ello se une un descenso de altitud notable y en poco espacio, pues el valle del Jordán, como hemos dicho, se encuentra en una profunda fosa tectónica, en la cual el Mar Muerto, con sus 403 m bajo el nivel del Mediterráneo, constituye el punto más hondo de toda la superficie del planeta. El aire mediterráneo, que consigue atravesar la barrera de montañas, se reseca inmediatamente, pues hay más de 1.400 m de diferencia entre las cotas extremas, lo que supone una subida de temperaturas de 14° C. Como consecuencia, la vertiente oriental de la montaña, especialmente de la montaña de Judá, es un desierto inhóspito, donde las temperaturas pueden subir hasta los 50° C a la sombra. La idea impropia que algunas personas tienen del desierto como llanura no es aplicable a este caso, pues aquí el paisaje es muy quebrado, con peñas desoladas y profundos barrancos, por donde sólo corre el agua torrencial de la lluvia contadas horas de aún más contados días del invierno. Después de las lluvias, una especie de terciopelo verde claro cubre la superficie del desierto por muy poco tiempo. Este paisaje continúa por el bajo valle del Jordán y en las riberas del Mar Muerto, donde

sólo la existencia de oasis, como el de Jericó o el de Engadí, pone una nota exuberante y alegre en la tremenda aridez del contorno. Por añadidura, el Mar Muerto, como su nombre indica, es un lago de aguas salobres, lo que impide en él la vida. Carece, pues, de peces, y sus orillas son besadas directamente por el desierto.

LA OCUPACIÓN ROMANA

(*Arqueología y Evangelios*, pp. 53-78)

Un elemento importante, para reconstruir la situación ambiental de los hechos narrados por los evangelios, es tener muy en cuenta lo que en aquellos momentos significaba el estado de ocupación militar del país. Nos referimos concretamente a Judea, donde tuvieron lugar los últimos y decisivos acontecimientos de la vida de Jesús.

Quien no haya pasado en su vida por la experiencia de vivir en un país controlado por un ejército extranjero, difícilmente puede hacerse a la idea de lo que ello supone para el ciudadano de «a pie». Hay una constante tensión psicológica, que se pone de manifiesto cada vez que se ve pasar a los piquetes de soldados por las calles. Ello comporta una humillación y una amenaza permanentes. Se masca una sensación de que todo está controlado, de que se ha perdido la libertad, y con ella la esperanza. Es una angustiada sensación de impotencia. Si además, como es lógico, los soldados inspeccionan, intervienen, registran y tratan con hostilidad y a veces con desprecio a la población, la situación se agrava crecientemente hasta producir en las gentes un agobio y una rabia insostenibles. Por eso sucede con frecuencia que la tensión tiende a aliviarse momentáneamente mediante actos de protesta y revueltas callejeras, que, en definitiva, no hacen más que generar una situación aún más difícil.

Esto es lo que sucedía en Judea en los tiempos de Jesús, y esa tensión acumulada durante muchos años llevaría a la guerra suicida del año 66 d. C., conocida en la historiografía judía como «Primera revuelta». Los evangelios están llenos de alusiones a todas estas realidades. En ellos se habla de soldados crueles, de exacción de impuestos por parte de la potencia dominadora, de estado de constante vigilancia a cargo de las autoridades, de inquietud en las masas y de distintas tendencias y reacciones entre los dirigentes más representativos del pueblo. Determinar el grado de agitación política existente durante los

últimos años de la vida de Jesús, es decir, en los años 30, y calibrar la forma en que Roma ejercía entonces su dominio sobre el país, es el tema del presente capítulo.

Una vez más, la actual situación de Palestina puede ilustrarnos vivamente acerca de lo que sucedía hace veinte siglos. Cualquiera de los muchos peregrinos y turistas que hoy acuden a Tierra Santa ha visto, principalmente en la llamada «Ciudad Vieja» de Jerusalén, es decir, la zona árabe, a piquetes de soldados israelíes bien armados que recorren las callejuelas, que se apostan detrás de las almenas de la muralla, vigilándolo todo, y, a veces, que, además de las armas reglamentarias, llevan una especie de «bat» de «baseball» en la mano para intervenir eficazmente contra los posibles tumultos, justamente igual que los soldados romanos, a quienes el gobernador Pilato en una ocasión les armó simplemente con un garrote para golpear a la multitud, según nos cuenta Flavio Josefo. Otras veces, afortunadamente las menos, hacen uso de sus armas reglamentarias, y la violencia estalla en toda su fuerza, provocando heridos y muertos.

Esta paradójica situación, naturalmente contemplada desde el punto de vista de la población árabe, y absteniéndonos de dar aquí ningún juicio de valor sobre el hecho, puede ilustrar lo que era la Jerusalén de los tiempos de Jesús para la población judía de entonces, controlada por las tropas de ocupación romana.

1. Los gobernadores romanos

Desde la destitución de Arquelao en el año 6 d. C., Judea con sus anexiones de Samaría e Idumea pasaron a integrar formalmente los territorios del vasto imperio romano. Por consiguiente, hubo un cambio radical en la administración, que dejó de ser la de un simple protectorado para convertirse en una verdadera provincia romana, con sus magistrados, funcionarios, tropas acantonadas, sistema de impuestos, leyes y administración de justicia, comunes a todo el imperio. Naturalmente, la administración romana no era por completo idéntica en unas provincias que en otras, ni todas las ciudades tenían el mismo rango y los mismos derechos. Estas últimas podían ser de mayor o menor rango, colonias, municipios romanos, municipios de derecho latino, ciudades libres, ciudades federadas y ciudades estipendiarias. Las provincias como tales podían ser senatoriales, imperiales y procuratorias. Dentro de cada provincia había diversos distritos, llamados conventos jurídicos, al frente de los cuales estaba una ciudad que daba nombre al territorio y donde tenían lugar las asambleas regionales. A veces, esta administración se solapaba con otra llamada de «diócesis».

a cuyo frente había una autoridad ejecutiva con el nombre de «legado jurídico». Otras, subsistían administraciones de tiempos anteriores, como era el caso de las *toparquías*, de que ya hemos hablado. En fin, la administración romana en la primera mitad del siglo I d. C. —época a la que aquí nos referimos— era bastante compleja, y resultaría prolijo y farragoso para un libro como éste descender a detalles.

Respecto a las ciudades, que por su naturaleza constituían la base estructural del imperio —no se olvide que Roma era una ciudad y no una nación—, ya hemos hablado con anterioridad y apenas vamos a añadir ahora algunas puntualizaciones. En todo el territorio sólo había una colonia, que era la ciudad de Ptolemaida (aunque sólo a partir de los tiempos de Claudio). La colonia constituía jurídicamente una réplica en escala menor de la propia Roma, manteniendo idéntica administración y privilegios. En definitiva, los ciudadanos libres de una colonia tenían los mismos derechos que si hubieran nacido en Roma, y, por tanto, gozaban de la codiciada ciudadanía romana. Este es el caso de Pablo, nacido en la colonia romana de Tarso, con nombres, títulos y derechos romanos, de los que el apóstol se sirvió en más de una ocasión, pues en aquella época un ciudadano romano no podía ser encadenado o azotado sin haber sido antes juzgado, y tenía derecho a apelar a los tribunales de la metrópoli (Hch 16, 36-39; 22, 24-29; 23, 26-27; 25, 10-12, 20-21 y 25-27; 26, 31; 28, 16 y 19). Las colonias se formaban estableciendo en las ciudades antiguas o de nueva planta un asentamiento de ciudadanos romanos que, por lo general, eran licenciados del ejército.

No había al parecer en Judea municipios romanos o de derecho latino, pero sí ciudades libres y federadas, como debieron serlo Cesarea y Sebaste, igual que la mayoría de las otras ciudades helenísticas del resto de Palestina. En éstas se conservaban los derechos y tradiciones locales, pero estaban vinculadas al imperio por un pacto (*foedus*), en virtud del cual acataban las autoridades y leyes generales de aquél y se comprometían al pago de algunos tributos. Por el contrario, las ciudades estipendiarias, a las que debió pertenecer el resto de las ciudades de Judea, incluyendo Jerusalén, eran consideradas «ciudades sometidas», que no gozaban de exenciones y privilegios, y cuyo territorio no era propio, sino perteneciente al Estado. Para disfrutar de su utilización y de los productos del mismo, tenían que indemnizar al Estado central un fuerte impuesto (*stipendium*).

Por lo que al tipo de provincia se refiere, Judea era procuratoriana. Las provincias senatoriales, como su nombre indica, estaban controladas por el senado romano, que nombraba en ellas gobernadores con el título de procónsules. Eran provin-

cias pacificadas desde tiempo atrás, por lo que no necesitaban tropas de guarnición. Este era el caso, por ejemplo, de la provincia Bética en Hispania, con Córdoba de capital, o el de la provincia llamada Asia en Anatolia occidental, con Efeso como ciudad sede del gobierno. Por el contrario, aquellas provincias en las que habían existido recientemente problemas de nacionalismos y de orden público, o que se hallaban en las fronteras del imperio a merced de las incursiones de los bárbaros, estaban reservadas al emperador, que imponía en ellas su administración directa nombrando a los gobernadores, los cuales recibían el título de «legados de Augusto pro-pretores». Estos legados tenían a su mando una o varias legiones, que velaban por la integridad de la provincia y por las fronteras del imperio. Tal era en Hispania el caso de la provincia Tarraconense, con la capital de su nombre, a la que pertenecía la levantisca cornisa cantábrica, y en el oriente la provincia de Siria, regida desde Antioquía, que lindaba con territorios controlados por árabes y partos.

Había finalmente otras provincias, en número de 15, pero más bien de escasa entidad, que, dependientes del emperador, no estaban gobernadas por un magistrado de la clase senatorial, como eran los procónsules y legados propretores, sino por funcionarios de la clase media, es decir, lo que se llamaba «caballeros romanos», gente por lo general adinerada y experta en negocios preferentemente bancarios, que así introducía en su carrera política (*cursus honorum*) un cargo de evidente dignidad. Estas son las provincias procuratorias. Su gobernador, con el título de procurador, no disponía de legiones a su mando, sino sólo de unidades auxiliares, y estaba obligado a reclamar el apoyo militar de las provincias imperiales contiguas en caso de emergencia, lo que daba a los legados de éstas una especie de supervisión y autoridad moral sobre los modestos gobernadores de las provincias procuratorias. Este era el caso de Mauritania o de Córcega en el occidente, y de Judea en el oriente. El título de procurador se aplicaba originaria y normalmente a ciertos altos funcionarios que llevaban los asuntos económicos, bien en la metrópoli, o en las provincias. Como éstos pertenecían a la clase ecuestre, de ahí que los gobernadores de aquel tipo de provincias ostentaran también dicho título. Se da el caso de que Egipto, que, pese a su importancia, era una provincia singular por ser patrimonio personal del emperador, estaba también gobernada por un procurador, si bien en este caso, y dada su singularidad, disponía de legiones a su mando.

Ahora bien, existe un problema, más que jurídico, puramente nominal, sobre cuándo comienzan los gobernadores de provincias procuratorias a llamarse «procuradores», lo que

tiene su importancia en relación a los evangelios, ya que éstos se refieren con frecuencia a tales gobernadores. En Egipto no recibieron nunca el título de procurador (lat. *procurator*; gr. *epitropos*), sino el de prefectos (lat. *praefectus*; gr. *eparchos*). Es posible, aunque no del todo seguro, que en las demás provincias se llamaran también así hasta la reforma del emperador Claudio (41-54 d. C.), cuando se generaliza el título de «procuradores». Dentro de la carrera política de los procuradores, aunque muy representativo y bien retribuido (100.000 sextercios), el cargo de gobernador no era el más importante, pues los caballeros romanos podían aspirar a cargos económicos clave en la propia administración central del Estado.

Flavio Josefo suele llamar al gobernador de Judea, incluso al de la primera época (antes de Claudio), procurador, rara vez prefecto y algunas veces simplemente gobernador (*hegemon*) en sentido lato. También Tácito llama a Pilato «procurador». Una interesantísima inscripción hallada en el teatro de Cesarea



4. Inscripción romana de Cesarea, donde figura el nombre de *Pontius Pilatus* como prefecto de Judea. Apareció en el teatro romano de Cesarea. Reutilizada la piedra en época del Bajo Imperio para servir de escalón, la inscripción habría pertenecido a un edificio público dedicado a Tiberio, construido por el gobernador Pilato en el siglo I.

Marítima en 1961 habla del gobernador Poncio Pilato y le titula «prefecto de Judea», dando al parecer la razón a los que creen que éste y otros gobernadores anteriores al año 41 d. C. no usaban aún el título de procuradores. Así, pues, el nombre más común en este tipo de provincias debió ser el de *praefectus pro legato*.

El evangelio de Mateo siempre llama al prefecto-procurador con el nombre genérico de gobernador (gr. *hegemon*), lo mismo que Lucas dos veces y los Hechos de los apóstoles. En el resto de los evangelios no se le da título alguno.

El primer gobernador de Judea fue un tal Coponius (6-9 d. C.), del que poco sabemos, salvo que en su tiempo tuvo lugar un obligado censo de la población, recién incorporada al imperio, lo que originó serias revueltas, al principio acalladas por la intervención conciliatoria del sumo sacerdote Joazar, y después con la represión y muerte de uno de los cabecillas, Judas de Gamala, llamado también el Galileo, al que se refiere el rabino Gamaliel (Hch 5, 37).

Después viene como gobernador M. Ambibulus (9-12 d. C.), en cuyo tiempo se incorporaron a la procura los pequeños territorios que habían pertenecido a Salomé. Su sucesor fue L. Annius Rufus (12-15 d. C.). Durante su mandato se produjo la muerte de Augusto. El nuevo emperador Tiberio nombró como gobernador a Valerius Gratus, que permaneció once años en el poder (15-26 d. C.). Sus relaciones con las autoridades locales no debieron ser muy buenas, puesto que destituyó sucesivamente a cuatro sumos sacerdotes, tres de los cuales había nombrado él mismo. Su sucesor fue Pontius Pilatus, que iba a ser gobernador durante diez años (26-36 d. C.), del que nos dan bastantes noticias Josefo, Filón y, por supuesto, el Nuevo Testamento.

Pilato era un hombre de la clase media romana (un caballero), cuyo nombre gentilicio (lat. *nomen*), Poncio, parece pertenecer a una dinastía de origen no romano, sino italiano. El *cognomen* familiar, Pilato, que significa armado con un *pilum* (lanza), debe referirse a alguna acción bélica en la que se distinguió un antecesor de nuestro personaje. Filón le describe como un hombre avaro, cruel, altanero e inflexible, pero la fuente no es muy de fiar, siendo Filón judío y recogiendo además calificaciones procedentes de Herodes Agripa, que quería justificar la supresión de la procura en favor de su nueva monarquía. La tradición cristiana, en cambio, le es algo favorable, como puede comprobarse incluso en los evangelios y en los escritos posteriores de autores cristianos, como Tertuliano, y sobre todo en la Iglesia oriental.

Su gobierno estuvo marcado por peligrosos enfrentamien-

tos con los judíos, a quienes ciertamente no tenía simpatía y en ocasiones parece incluso despreciar. Se ha dicho que Pilato pudo ser una especie de agente en Palestina del ministro de Tiberio, L. Aelio Sejano, quien trató de seguir una política claramente antijudía en todo el imperio, según nos refiere Filón. No puede rechazarse de plano esta aseveración, aunque tampoco puede afirmarse con seguridad.

El primer choque entre Pilato y los judíos se produjo de forma deliberada por parte del gobernador. La clase dirigente judía era muy sensible al riguroso cumplimiento de las prescripciones religiosas externas en la ciudad santa de Jerusalén. Una de ellas, fundada en Ex 20, 4; Dt 4, 16-18; 5, 8, consistía en eliminar imágenes profanas (pinturas o esculturas), sobre todo si tenían una connotación pagana, y, de manera especial, si la exhibición de tales figuras se hacía en el templo o sus proximidades, pues entonces el acto revestía la gravedad del sacrilegio. Hasta entonces, las tropas romanas, que patrullaban por la capital religiosa judía, habían tenido la precaución de no exhibir sus estandartes y enseñas militares, que llevaban representaciones odiosas para la mentalidad judía. Más tarde veremos la naturaleza de estas enseñas. Por lo demás, en el resto del país, y concretamente en su capital política, la ciudad de Cesarea, las unidades militares ostentaban con naturalidad estas imágenes, sin que ello creara ningún problema.

Pilato, sin embargo, para provocar a los dirigentes religiosos, ordenó que la guarnición de Jerusalén penetrara durante la noche en la ciudad desplegando sus enseñas militares, y que éstas quedaran expuestas en los cuarteles. Entre ellas figuraba la efigie del emperador divinizado. El tumulto que se produjo fue de una dimensión quizá no sospechada por el gobernador. Una copiosa representación del pueblo con sus dirigentes bajó a la ciudad de Cesarea y permaneció allí en huelga de protesta durante cinco días. Pilato les convocó en el estadio para darles una explicación, y ésta consistió en que los numerosos soldados allí previamente apostados desenvainaron sus espadas y amenazaron desafiantes a la multitud. La conmoción en toda la provincia fue tan grave que, al fin, el gobernador reconsideró su actitud y mandó retirar las enseñas militares de la ciudad santa.

Pero no quedó ahí el asunto. En su obstinación de dar una lección a los judíos, Pilato hizo colgar en un sitio muy visible del palacio de Herodes en Jerusalén unos escudos que, aunque no tenían imagen alguna, llevaban la inscripción con el nombre del emperador. De nuevo el pueblo se amotinó seriamente, y los dirigentes, sin duda apoyados por la infalible recomendación del tetrarca Antipas, puntaron al gobernador y trasladaron el asunto a Roma. Tiberio ordenó a Pilato que retirara los

escudos a Cesarea. Todos estos hechos, con su punto de cierta humillación, encendieron un rencor en Pilato, que esperaba cualquier ocasión para manifestarse sin piedad contra la pertinacia judaica.

Años después, se produjo un nuevo enfrentamiento. Si en los casos anteriores no puede negarse una provocación del gobernador, aunque también será preciso reconocer la intransigencia de los notables de la nación judía, ahora, al menos desde nuestra perspectiva actual, se nos antoja que la razón se hallaba más del lado de Pilato. Este, que no fue un mal gobernante, se venía preocupando eficazmente de las obras públicas en la provincia. Entre éstas se había llevado a cabo una importante conducción hidráulica a Jerusalén, que permitía disponer de agua abundante en el templo, donde ésta era de extrema necesidad higiénica, dado el carácter cruento de los numerosos sacrificios que allí se celebraban cotidianamente. En el capítulo siguiente hablaremos de esta traída de aguas. Pues bien, cuando llegó el momento de afrontar los gastos, Pilato no dudó en echar mano del erario del propio templo, en cuyo beneficio se había hecho principalmente la obra. La clase dirigente se indignó y lo tomó como si se tratara de un sacrilegio. Cuando Pilato subió a Jerusalén, se encontró con una multitud amenazante en la plaza, posiblemente frente al palacio de Herodes, que era su residencia oficial. Pero, entre la gente congregada, el gobernador había camuflado a sus propios soldados vestidos a la usanza del país, pero que portaban debajo de sus capas unos garrotes con los que apalearon a la multitud. La jornada terminó trágicamente, después de producirse numerosos heridos y muertos.

Josefo nos cuenta todavía una última revuelta sofocada sangrientamente por parte de Pilato, de la que esta vez fueron protagonistas los samaritanos, y a la que ya nos hemos referido con anterioridad al hablar de éstos. También dijimos allí que el incidente, de nuevo presentado en Roma ante el emperador, le costó el puesto al recalcitrante prefecto de Judea.

A Pilato le sucedió Marcellus (36-37 d. C.), y quizá a éste un tal Marullus (37-41 d. C.), si no es otro nombre del mismo personaje. Después, Judea volvió a convertirse en «reino aliado», esta vez a favor de un nieto de Herodes el Grande, llamado Herodes Agripa, personaje intrigante en la corte imperial, amigo personal de Calígula y de Claudio. Su muerte prematura determinó la nueva conversión del territorio en provincia romana, esta vez incluyendo las demarcaciones de las antiguas tetrarquías de Antipas y Filipo, salvo un pequeño territorio de esta última atribuido a Herodes Agripa II. Los nuevos gobernadores se llamaban ya indudablemente «procuradores». Sus nombres son: Cuspidus Fadus (44-46 d. C.), A. Tiberius Julius

(46-48 d. C.), Ventidius Cumanus (48-52 d. C.), Antonius Felix (52-60 d. C.), Porcius Festus (60-62 d. C.), Albinius (62-64 d. C.) y Gesius Florus (64-66 d. C.), dos de los cuales, Félix y Festo, nos son conocidos por su intervención en el arresto del apóstol Pablo, narrado en los Hechos de los apóstoles (caps. 23-26). Pero nada vamos a decir aquí de todos estos gobernadores, que caen ya fuera del tiempo abarcado por las narraciones evangélicas.

Si queremos referirnos a las noticias que los evangelios nos dan acerca del gobernador Poncio Pilato. Su nombre es citado por Lucas en la solemne presentación del comienzo de la vida pública de Jesús, al enmarcar cronológicamente por las distintas autoridades (emperador, gobernador, tetrarcas, sumos sacerdotes) la predicación del Bautista (Lc 3, 1-2). La noticia que nos transmite igualmente el evangelio de Lucas acerca de una matanza de galileos en el templo de Jerusalén, y que desconocen otras fuentes, concuerda perfectamente con el ambiente de tensión entre el gobernador y los judíos, tanto por el espíritu vengativo y provocador de aquél, como por la intransigencia y fanatismo de algunos de éstos (Lc 13, 1). Téngase en cuenta que aquí, como en algunas otras citas, la palabra «galileo» pudiera no tener un sentido étnico estricto, sino ser utilizada simplemente como sinónimo de «revoltoso».

Pero donde la figura de Pilato se convierte en primer actor de la escena es en los relatos de la pasión. Mateo nos lo presenta receloso con los judíos y con ganas de absolver a Jesús, por el hecho de haber descubierto que aquéllos le tenían envidia (Mt 27, 18). Trata de salvarle con la estratagema de contraponerlo a Barrabás, recibe un recado de su mujer invitándole a que abandone el caso contra ese justo (Mt 27, 19) y, finalmente, «viendo que no conseguía nada, sino que el alboroto iba en aumento» (Mt 27, 24), se lava las manos ante el pueblo en un acto simbólico de excusarse de toda culpa antes de pronunciar la sentencia.

Marcos en una narración más sobria presenta también a Pilato queriendo soltar a Jesús por haberse dado cuenta de que le habían entregado por envidia y utilizando el recurso de Barrabás, pero desconoce los detalles de la esposa del gobernador y del lavatorio de manos. Lucas, por el contrario, es más prolijo en el relato. Omite lo de la envidia y los otros detalles citados, pero presenta a Pilato disponiendo de más recursos con el fin de librar a Jesús, como es el pasaje del envío del preso a Herodes Antipas. Insistentemente recalca cómo el gobernador declara una y otra vez: «No encuentro culpa alguna en este hombre» (Lc 23, 4, 14 y 22).

Pero donde se ve con más claridad el antagonismo entre

Pilato y los judíos, especialmente los dirigentes del pueblo, en el largo relato de Juan. El gobernador aparece malhumorado desde el primer momento en que recibe a los notables y se cambian palabras desagradables entre ellos (Jn 18, 29-31). El interrogatorio de Pilato a Jesús demuestra el carácter escéptico de aquél y su desprecio a los judíos (Jn 18, 35 y 38). Aparece como decidido a soltar al preso, pues no encuentra en él delito (Jn 18, 38), insistiendo machaconamente en ello; pero también se manifiesta su carácter débil, puesto que trata de buscar excusas para tomar su decisión, tales como la contraposición con Barrabás y la pena de la flagelación para suscitar la compasión en el público. Claramente se pone de relieve el odio existente entre el gobernador y el pueblo, así como la amenaza de que éste pueda valer sus derechos denunciando la conducta de aquél, como de hecho sabemos que ocurrió en otras circunstancias a las que ya nos referimos anteriormente: «Si pones en libertad a este hombre, no eres amigo del César» (Jn 19, 12). Entonces es cuando Pilato deja el juego peligroso del forcejeo y condena solemnemente a Jesús como verdadero rey de los judíos. Se toma así la revancha de las presiones que éstos habían ejercido sobre él y trata de humillarlos al reconocer oficialmente la realeza de Jesús, y tomarle a mofa pública no como persona, sino en cuanto rey del pueblo judío. Esta actitud suscitará las protestas de los sacerdotes, que son desestimadas con desprecio por el gobernador (Jn 19, 21).

La pintura de Pilato en los evangelios coincide pormenorizadamente con lo que la historia nos ha transmitido de los gobernadores romanos de Judea, y más concretamente de este difícil y controvertido personaje. Su nombre pasará después a otros libros del Nuevo Testamento (Hch 3, 13; 4, 27; 13, 28; 1 Tim 6, 13) y a la tradición cristiana, para quedar fijado definitivamente en el credo, siendo éste el único nombre profano que figura en la profesión de fe cristiana, y el tercer nombre de persona después del de Jesús y de María.

2. Los soldados de la guarnición

Siendo Judea una provincia procuratoriana, su gobernador —como ya hemos dicho— no disponía de un ejército regular, es decir, legiones a su mando. Los legionarios eran ciudadanos romanos, aunque en aquella época muchos de ellos, procedentes de provincias, adquirían el título de ciudadanía al alistarse a la legión bajo la condición de permanecer en ella hasta su licenciamiento, 20 ó 25 años después. Este ejército regular dependía sólo, salvo casos excepcionales, de legados imperiales de rango senatorial, y no de procuradores del orden ecuestre. Por eso, las provincias procuratorianas carecían de legiones que se hallaban acantonadas en las vecinas provincias imperiales.

Los procuradores disponían de tropas auxiliares, no formadas en principio por ciudadanos romanos, si bien dichos soldados adquirían como recompensa la ciudadanía sólo a su licenciamiento, tras 20 ó 30 años de servicio. Aunque la diferencia jurídica entre un legionario y un soldado auxiliar pueda parecer puramente nominal, no lo era en efecto, y de ahí las implicaciones referidas respecto al mando (*imperium*). Desde el punto de vista táctico, las tropas auxiliares tenían su peculiar organización. No eran simples partes de grandes unidades como la legión, que viene a equivaler a nuestras actuales divisiones. En efecto, la legión poseía un contingente teórico de unos 6.000 legionarios, a los que se unían unidades de caballería, artillería y a veces las propias tropas auxiliares (*auxilia*) de infantería y caballería, además de secciones de ingenieros, intendencia y sanidad. El soldado auxiliar, si era de infantería, estaba encuadrado en una cohorte (batallón) y, si de caballería, en un ala (regimiento). Pero estas unidades tenían en sí nombre y entidad propia, así como mandos especiales, y podían ser atribuidas como tropas suplementarias a una legión, según hemos visto, o también permanecer aisladas como guarnición local, y ser así distribuidas por el imperio. El nombre de «cohorte» coincide con el de las unidades regulares que integraban la legión, compuesta de 10 cohortes legionarias, pero éstas naturalmente eran de legionarios, mientras que aquéllas no.

La cohorte auxiliar era un batallón teóricamente de un millar (*cohors milliaria*) o de medio millar (*cohors quingenaria*) de hombres, según los casos, aunque en la práctica estas cifras no eran tan redondas. En el primer caso estaba mandada por un tribuno (gr. *chiliarchos*), en el segundo por un prefecto (gr. *eparchos*). La primera se componía de diez centurias, y la segunda de cinco o seis. Al frente de cada una de estas centurias o compañías había un centurión (gr. *ecatontarchos*).

El ala auxiliar era un regimiento de caballería, mandado por un *praefectus*, independientemente de que aquélla fuera miliaria o quingenaria. Estaba dividida en 24 ó 16 escuadrones (*turmae*) según los casos, al frente de los cuales iba un *decurio*. Había también *cohortes equitatae*, que, siendo de infantería, llevaban una sección montada.

Las tropas auxiliares por lo general se reclutaban en las provincias entre distintas nacionalidades. De ahí que llevaran el nombre de estos pueblos: Cohorte I Augusta de los Tracios (*I Cohors Augusta Thracum*), o Ala veterana de los Gétulos (*Ala Veterana Getulorum*). Solían ser enviadas a territorios muy distantes de su lugar de origen, para evitar compromisos con la población. Así, los africanos de Argelia o Túnez podían ir a Germania, y los galos, por ejemplo, a Siria. Después, como el ejército romano era muy conservador en su organización, y

las unidades permanecían años y aun siglos acantonadas en una misma región, los efectivos de estas tropas iban siendo renovados, a medida que se licenciaban sus componentes originales, por otros soldados reclutados en muy diversos sitios, así, a no ser en la práctica el propio país donde estaban de guarnición, pues se entiende que una región en la que ha permanecido una unidad militar más de 25 años es ya normalmente territorio romanizado, es decir, plenamente integrado en el imperio, donde no caben pequeños nacionalismos provincianos. Los oficiales de estas tropas tenían que ser ciudadanos romanos; más aún, los tribunos o comandantes debían ser caballeros romanos.

No hay que confundir estas tropas auxiliares, de tanta importancia en la estrategia del imperio, con otras tropas irregulares, reclutadas entre los bárbaros que a veces integraban también el ejército imperial. Nos referimos a los llamados *numeri* o *symmachitari*, mandados por un *praepositus* y equipados a la usanza del país de origen. Los soldados auxiliares, aunque de segunda categoría, pertenecían verdaderamente al ejército romano e iban equipados a la romana, como veremos, estando sometidos en todo a la disciplina militar romana.

Por lo que sabemos, principalmente a través de Josefo, las mismas unidades militares de la provincia procuratoriana de Judea permanecieron allí durante toda la existencia de la misma, es decir, desde el año 6 d. C. hasta la guerra del 66 d. C. Eran, al parecer, cinco cohortes de infantería y un ala de caballería. Parece ser que, de aquéllas, dos eran miliarias y tres quingenarias, mientras que desconocemos si el ala era de una u otra clase, lo que quiere decir que el número total de efectivos de la guarnición no pasaba de unos 4.500 hombres. El lugar habitual de residencia del ejército era la capital civil de la provincia, es decir, Cesarea. Pero en Jerusalén había permanentemente de guarnición al menos una cohorte miliaria, acuartelada en la Torre Antonia, en el ángulo noroccidental del templo. Otros pequeños destacamentos se situaban en ciudades secundarias, como Jericó, y en la fortaleza de Masada.

Respecto a la identificación de las unidades, sabemos que el regimiento de caballería era un *Ala Caesariensium et Sebastenorum*, es decir, de soldados no judíos reclutados en las ciudades de Cesarea y Sebaste (Samaría). Esta unidad proviene ya desde los tiempos de Herodes el Grande y continuó también como tal en el pequeño interregno de Herodes Agripa. Cuando se produjeron tumultos en Cesarea en tiempos del procurador Floro entre la población pagana y judía, el regimiento se puso decididamente del lado de los helenistas. Después de la Gran Guerra, la unidad fue enviada fuera del país por el emperador Vespasiano. Por los Hechos de los apóstoles conocemos

el nombre de dos cohortes llamadas Itálica y Augusta, cuyos centuriones aparecen citados en relación con Pedro y Pablo respectivamente (Hch 10, 1; 27, 1). Es muy difícil y comprometido tratar de identificar éstas y las demás unidades de Judea. Es posible que la primera fuera la *Cohors II Italica Voluntariorum Civium Romanorum*, cohorte especial de origen italiano, como su nombre indica, que por otros testimonios epigráficos sabemos estuvo durante el imperio de guarnición en Siria y otras regiones orientales. Esta era miliaria y con una sección montada. Probablemente a ella y a su estancia en Cesarea alude una moneda de esta ciudad resellada con la marca ITAL. Las monedas que servían para la paga de los soldados solían contramarcarse con las iniciales de la unidad militar o con la cabeza de un águila. En nuestro caso se trataría de la Cohorte Itálica.

La citada en segundo lugar y que llevaba el apelativo de Augusta resulta de difícil localización, pues este nombre era común a muchas cohortes. No puede descartarse la posibilidad de que se trate de la *Cohors I Augusta Praetoria Lusitanorum*, de origen hispánico. Por de pronto, es absolutamente cierto que estaba de guarnición en Judea el año 86 d. C., como consta en un diploma de la época. En el siglo II pasó de guarnición a Egipto. Era una cohorte quingenaria y con una sección montada. Las otras tres cohortes nos son desconocidas, pero nosotros hemos sugerido en alguna ocasión que pudieran ser la I y II *Thracum* (de Tracios) y la II *Cantabrorum* (de Cántabros), pues todas ellas, junto con la de Lusitanos, se hallaban acantonadas en Judea a raíz de la Gran Guerra del 66 d. C.

El ala de caballería auxiliar llevaba como enseña un *vexillum* o estandarte, si bien no tenemos noticia de que éste u otro tipo de enseña militar fuera también portado por la cohorte auxiliar. En cambio, las unidades menores que componían ésta, es decir, las centurias, sí eran portadoras de enseñas de rango menor y llevaban su abanderado o *signifer*, lo mismo que las turmas de caballería. Tanto en las alas como en las cohortes auxiliares había un *imaginifer*, que llevaba sobre un asta la imagen del emperador divinizado y otros motivos religiosos. Es muy probable que, precisamente a causa de estas últimas imágenes, surgiera el primer problema de Pilato con los dirigentes judíos de Jerusalén, según ya explicamos en el apartado anterior, pero tampoco puede desecharse la idea de que las enseñas de centuria tuvieran, entre otras, la figura de un jabalí, como no era infrecuente dentro del ejército (éste era, por ejemplo, uno de los emblemas de la Legión IV Macedónica, o de la X Fretensis, que estará después de guarnición en Jerusalén a partir del año 70 d. C.). La presencia visible de una figura porcina entre las tropas acuarteladas en la Torre Antonia, si-



5. Soldado de una cohorte auxiliar de origen hispano. Es el portador de las enseñas militares (*signifer*) de la Cohorte V de Astures (Según una estela del museo de Bonn). Como otros *signiferi*, tanto legionarios como auxiliares, lleva sobre su cabeza una piel. Así serían los portaestandartes de la guarnición romana de Judea en la época de Jesús.

tuada en un ángulo de la explanada del templo, podría tomarse, en efecto, como la «abominación de la desolación», dado el carácter impuro y repulsivo que este animal guarda para los judíos.

Los soldados de la caballería auxiliar llevaban como armamento defensivo una coraza de cuero, un escudo oval de madera recubierto de cuero y un buen casco metálico con una amplia cogotera, bisera y carrilleras metálicas, adornado con plumas de colores. Como arma ofensiva, una larga espada de doble filo (*spatha*) colgando de un correa en bandolera sobre el costado derecho, y una lanza de casi 2 m de longitud terminada en una gruesa punta metálica. A veces también poseían jabalinas ligeras para ser arrojadas. El uniforme consistía en una túnica sobre calzones de cuero, botas y un manto militar (*sagum*).

Los soldados de la infantería auxiliar portaban como arma defensiva una coraza de cuero, aunque no siempre, y una serie de tiras metálicas largas por delante, que, colgando del cinturón, les protegía la parte delantera de la túnica. Esta llegaba formando pliegues hasta la rodilla y estaba ligeramente recogida por los lados. Las piernas iban desnudas y los pies podían ir calzados con sandalias. El soldado tenía un casco metálico y un escudo grande rectangular plano. Portaba la espada larga (*spatha*), colgada en bandolera sobre el costado derecho, mientras que en el izquierdo llevaba un puñal. En ocasiones podía utilizar lanza y cubrirse con un *sagum* o manto militar. No faltaban unidades auxiliares, cuya principal arma era el arco y las flechas (*sagitarii*). Parece ser que éste era el caso de la Cohors II Italica, a la que antes nos hemos referido. Los soldados de estas unidades no llevaban escudo, ni, por supuesto, lanza.

Así, pues, los soldados de los evangelios no eran legionarios romanos, como frecuentemente se los ha pintado, sino tropas auxiliares, procedentes algunas veces de las ciudades helenísticas del país, otras —como caso excepcional— de Italia, y la mayoría de provincias entonces poco romanizadas, tal vez de Hispania y de Tracia, ésta en los confines de la actual Bulgaria. Su atuendo y armamento, aunque era sensiblemente uniforme para todo el imperio, difería algo del de las legiones romanas. Así, por ejemplo, en infantería, el legionario llevaba el *gladius* o espada corta, el auxiliar llevaba la *spatha* o espada larga; el legionario portaba un escudo cuadrangular, pero de superficie curva, el auxiliar un escudo plano; el legionario llevaba el clásico *pilum* o lanza arrojadiza, el auxiliar del siglo I podía no utilizar lanza, y cuando la llevaba se servía de la *lancea*, más ligera; el legionario llevaba armadura metálica, el auxiliar, o no

la llevaba, o ésta era normalmente de cuero; la túnica asimismo era diferente, así como el casco, etc.

A los soldados de las tropas de ocupación en Judea, cuando se trataba de momentos de crisis, podían sumarse las legiones de la vecina provincia de Siria al mando de su legado, como de hecho se dio en más de una ocasión. Aparte de la intervención ya reseñada de Quintilio Varo en el 4 a. C., hay que citar la de L. Vitelio en el 37 d. C. para marchar contra los nabateos, y la de C. Cestio Galio, ya en el 66 d. C., siendo Gesio Floro el último procurador de Judea, y como preludio de la Gran Guerra.

En los evangelios aparecen los soldados romanos en las narraciones de la pasión. El tribuno de la cohorte miliaria de Jerusalén (*chiliarchos*) al frente de una patrulla está presente, según Juan, en la detención de Jesús en Getsemaní (Jn 18, 3 y 12). Estos soldados de guarnición son los que proceden a aplicar a Jesús el suplicio de la flagelación con la consiguiente farsa de la coronación de espinas (Mt 27, 27-30; Mc 15, 16-19; Jn 19, 1-5). Ellos son los que ejecutan la crucifixión (Mt 27, 31-38; Mc 15, 20-27; Le 24, 26-33; Jn 19, 16-24). Como extranjeros que no entienden el arameo, pero que han oído hablar de Elías como un héroe nacional israelita, creen que a él llama Jesús cuando comienza a recitar el Salmo 22 con las palabras «Eli, Eli, lema sabactani» (Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado), y, sin duda, con ánimo de aliviar su sed, empujan una esponja en el «agua del botijo», que habían llevado consigo para aguantar la guardia en el calvario durante las horas del centro del día, y se la aplican a los labios de Jesús con el asta probablemente de una lanza (Mt 27, 45-49; Mc 15, 34-36; Jn 19, 28-30). Es conocida por las fuentes históricas la existencia de una bebida refrescante, una especie de sangría de agua y vinagre, que tomaban los soldados romanos y que se llamaba *posca*. Finalmente, uno de ellos, precisamente con su *lancea* (gr. *logche*), como expresamente señala el evangelista Juan (Jn 19, 32-34), hiere el pecho de Jesús ya muerto.

Como figura especialmente resaltada en los relatos de la pasión aparece uno de los centuriones de la cohorte, el cual tenía a su cargo la ejecución, y que aparece reconociendo el carácter sobrenatural de Jesús ante los hechos que sobrevienen a su muerte (Mt 27, 54; Mc 15, 39; Le 23, 47) con una frase convertida en los evangelios en una confesión de fe cristiana («Verdaderamente éste era el Hijo de Dios»), y que originariamente podría haber sido algo así como: «Verdaderamente éste era el hijo de un dios». Este mismo centurión es el que certifica la muerte del ajusticiado ante el gobernador (Mc 15, 44-45).

Aparte de los evangelios, y aunque cae ya fuera de nuestro

objetivo, los soldados romanos de la guarnición de Palestina son ampliamente citados en los Hechos de los apóstoles. Es el caso del centurión Cornelio, de la Cohorte Itálica de guarnición en Cesarea (Hch 10), el del tribuno de la cohorte de Jerusalén llamado Claudio Lisias, que aparece mencionado con sus centuriones y su tropa (Hch 21, 31-40; y caps. 22 y 23); por cierto, que ésta debió ser una de las citadas *cohortes equitatae*, puesto que tenía una sección montada, parte de la cual, es decir, dos turmas con un componente de 70 soldados de a caballo, acompaña a Pablo hasta Cesarea. Es también el caso del centurión Julio, de la Cohorte Augusta, que con un piquete de soldados emprenderá el viaje por mar, custodiando a Pablo hasta llegar a Roma (Hch 27 y 28).

La cita del evangelio de Lucas, que se refiere a soldados escuchando la predicación del Bautista, y a quienes éste les dice: «No uséis la violencia, no hagáis extorsión a nadie y contentaos con vuestra paga» (Lc 3, 14), alude probablemente a soldados mercenarios del pequeño ejército de Herodes Antipas, de cuya organización no poseemos datos, pues un poco más adelante en este mismo texto se dice que el tetrarca mandó encarcelar a Juan (Lc 3, 20). Ello pudiera sugerir que éste se hallaba entonces bautizando en territorio de su jurisdicción, es decir, en la ribera izquierda del Jordán, que corresponde a la Perea y no a la provincia romana de Judea (Jn 1, 28; 10, 40).

Igual sucede con el famoso centurión de Cafarnaún, tan alabado por Jesús (Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10), y que probablemente era un pagano del grupo conocido como «temerosos de Dios», de que ya hemos hablado. No debe tratarse de un centurión romano, como frecuentemente se dice, sino de un capitán de centuria del ejército mercenario de Antipas, ya que Cafarnaún no pertenecía entonces a la provincia de Judea, sino a la tetrarquía de aquél, y parece inconcebible la presencia de tropas romanas dependientes del prefecto de Judea en territorios de la jurisdicción del puntilloso y, por otra parte, políticamente bien situado, Herodes Antipas. La narración del evangelio de Juan, que suele considerarse como paralela, le llama simplemente «funcionario real» (Jn 4, 46-53).

3. Los impuestos

La opresión de una potencia dominadora sobre un país se materializa no sólo por la presencia física de las tropas de ocupación, sino por la misión que en buena medida vienen ellas a desempeñar y de la que son garantía: la exacción de impuestos con destino a la metrópoli.

Judea, como otras provincias del imperio, estaba obligada al pago de cuantiosos tributos. En su caso concreto, la cuantía de los mismos se calcula que afectaba al 50% del total anual de

ingresos de una familia, por lo que las provincias de Siria y Judea, según Tácito, se habían ya quejado a Roma en el año 17 d. C.

Los impuestos eran, en primer término, indirectos (*vectigalia*), gravando el comercio, es decir, los productos que entraban y salían no sólo en la provincia, sino en cada ciudad, así como todas las transacciones comerciales. El Estado alquilaba la recaudación de los impuestos indirectos a entidades privadas, con lo que se aseguraba su cobro y se ahorraba el personal. Estos exactores privados, obligados a pagar al Estado un tanto alzado que se había estipulado previamente, se las arreglaban luego para explotar a los contribuyentes y obtener así pingües ganancias. Se trata de los publicanos, que nos son muy conocidos a través de su aparición constante en los evangelios. En la provincia de Judea no eran propiamente romanos, sino judíos, y en su caso palestinos paganos, que se dedicaban a ese negocio. Trabajaban no sólo para Roma, sino para los tetrarcas, y hasta para los municipios, que cobraban también sus tasas.

Además de los impuestos indirectos, el Estado romano cobraba los tributos directos, que eran de dos clases: uno por patrimonio de carácter territorial, según las propiedades de cada familia (*tributum soli*), y otro personal que afectaba a cada individuo prescindiendo de la cuantía de sus bienes (*tributum capitis*). Para llevar a cabo el cobro del impuesto patrimonial, el Estado se valía en Judea de la administración territorial de las toparquías, que debía contar con una sección catastral. El segundo había que hacerlo efectivo directamente en el gobierno, o a los funcionarios dedicados a su cobro. Naturalmente, para este caso era necesario disponer de un censo de la población puesto al día. La confección minuciosa de este censo fue llevada a cabo bajo las órdenes del gobernador de Siria, Quirino, el año 6 d. C., en el momento en que la antigua tetrarquía de Arquelao pasó a transformarse en provincia romana. La consiguiente inquietud en la provincia y la reacción de Judas de Gamala, llamado también el Galileo, apelando a la sublevación general, se debe no precisamente a la materialidad del censo, sino a lo que llevaba consigo, que era el pago del impuesto personal.

El evangelio de Lucas se refiere expresamente a este censo al hablar del viaje del matrimonio José y María a Belén (Lc 2, 1-5). Puesto que el nacimiento de Jesús debió ser hacia el año 5 a. C., aún en los tiempos del rey Herodes, y este censo tuvo lugar 10 años después, no se ve, a primera vista, la forma de compaginar ambos datos. Ello ha dado lugar a numerosas discusiones y teorías entre los expertos, desde intentar traducir el texto evangélico diciendo que «este censo fue anterior al del

governador Quirino», hasta desacreditar el valor histórico del texto lucano, admitiendo en él un anacronismo. La cuestión, hoy en día, después del exhaustivo estudio de Pierre Benoit, está planteada y comúnmente admitida en estos términos: El censo a que se refiere el evangelio se debe, en efecto, como en él se dice, a un intento general de censar la población del imperio, al menos en su zona oriental, de acuerdo con las disposiciones del emperador Augusto. En él entraban también los Estados asociados, como era el reino de Herodes. Debió comenzar hacia el año 7 a. C., siendo gobernador de Siria, Saturnino, y continuó después bajo el gobierno de Varo al final del reinado de Herodes, para concluir en los tiempos de P. Sulpicio Quirino (año 6 d. C.) con el cambio de administración, urgiendo y extremando minuciosamente su realización, ya que, a partir de ese momento, serviría de referencia para el tributo personal, lo que hizo que los judíos se lo tomaran más en serio, y diera lugar a la revuelta de Judas. Este censo llevó por tanto en Judea el nombre de Quirino, y así lo cita el evangelio, aunque de hecho hubiera comenzado con anterioridad, incluso algunos años antes del nacimiento de Jesús. El hecho de que el evangelio de Lucas lo señale como motivo del viaje desde Nazaret a Belén supone, en efecto, que se trataba de un censo anterior al directamente relacionado con el *tributum capitis*, puesto que afectaba por igual a los habitantes de Judea y Galilea. Más aún, cabría pensar en que de alguna manera estaba también relacionado con la situación catastral, puesto que no sería necesario ir al «lugar de origen» a empadronarse solamente para un censo de carácter individual, si no estuviera vinculado con el problema de la identificación de las propiedades familiares en el campo.

En el caso de las tetrarquías autónomas, como la de Antipas, era éste quien debía pagar al Estado romano un tanto alzado, encargándose él de la recaudación, lo mismo que había sucedido en el reino de su padre. La tetrarquía de Antipas daba una recaudación de 200 talentos hebreos al año, es decir, dos millones de dracmas áticas de plata, mientras que la de Filipo estaba tasada en la mitad. Sin embargo, el rendimiento tributario de la antigua tetrarquía de Arquelao estaba calculado en 600 talentos, según los datos que nos aporta Flavio Josefo. Naturalmente, los impuestos se pagaban con las monedas en curso, por lo que debemos dedicar aquí un pequeño espacio a analizar el numerario en circulación en la época de Jesús.

Había dos tipos de monedas: las de plata y las de bronce (Mt 10, 9). Las primeras no eran locales y estaban en curso en toda aquella zona del oriente. Las segundas —la calderilla— sí eran de acuñación local. De todos modos, hay que tener en cuenta un hecho, que a veces se olvida, y es que las monedas

con frecuencia trascienden cualquier encajamiento cronológico y geográfico; se difunden y persisten fuera de todo control. Como ejemplo, el lector español sabe que las monedas de 25 pts. de 1957 con la efigie de Franco, «Caudillo de España por la Gracia de Dios», todavía están en curso en 1993, a pesar de los cambios políticos y de las variaciones en el valor de la peseta. Cuando hablamos, pues, de las monedas que circulaban en la época de Jesús, no hay que olvidar que nos referimos a las más habituales, sin excluir la posibilidad de que se emplearan otras de distintas partes del imperio y de épocas pasadas.

Entre las monedas de plata corrientes hay que citar el denario imperial de Tiberio, que llevaba su efigie en el anverso con la inscripción: *Tiberius Caesar, divi Augusti filius, Augustus* = Tiberio Cesar Augusto, hijo del divino Augusto; y la figura sentada de la diosa Paz en el reverso. Esta debió ser la moneda que le presentaron a Jesús cuando pidió que le enseñaran el dinero con que se pagaba el *tributum capitis*, a juzgar por la descripción que hace el evangelio (Mt 22, 17-21; Mc 12, 14-17; Lc 20, 20-25). Un denario equivalía a un día de jornal de un obrero (Mt 20, 2), lo que supone un valor apreciable. Por eso, los discípulos de Jesús estimaban que 200 denarios podrían ser suficientes para que pudieran comer algo 5.000 personas (Jn 6, 7), y el costosísimo perfume que María derramó sobre los pies de Jesús, y provocó las críticas de algunos discípulos por lo que podría suponer de derroche, estaba tasado en 300 denarios (Mc 14, 4-5; Jn 12, 5). Con dos denarios estimaba el samaritano de la parábola que podía atenderse en la posada al que había sido agredido en el camino de Jerusalén a Jericó (Lc 10, 35).

Otras monedas de plata en curso eran la pieza de dos dracmas o didracma (medio siclo), acuñada en Antioquía, que llevaba en el anverso la efigie de Augusto y en el reverso la del dios local, y la de cuatro dracmas o tetradracma (un siclo), acuñada en la ciudad de Tiro, que llevaba la efigie del dios tírio Melkart, que corresponde al Hércules clásico. Esta moneda llamada *estáter* es la que encontró Pedro en la boca de un pez que pescó en el lago de Genesaret y con la que él y el propio Jesús sufragaron el impuesto religioso que anualmente había que pagar al templo de Jerusalén, que era de medio siclo por persona (Mt 17, 24-27). También estaba en uso el medio siclo de Tiro, de iguales características que el siclo entero, pero de menor tamaño y peso, e incluso es probable que éste fuera entonces más frecuente que el didracma de Antioquía. Un solo dracma (equivalente a un denario) era la moneda que, en la parábola de Jesús, una mujer había perdido en su casa y estaba afanosa tratando de encontrarla (Lc 15, 8-9).

Todas estas monedas con representaciones humanas, e in-



6. Algunas monedas romanas en curso en la Palestina de la época de Jesús: anverso y reverso de un siclo de Tiro (plata, diám. aprox. 27 mm), de un denario de Tiberio (plata, diám. aprox. 18 mm) y de un leptón de Pilato (cobre, diám. aprox. 16 mm). La primera era la moneda de curso oficial en el templo de Jerusalén. Con la segunda se pagaba el tributo a Roma. La tercera era la que echaba en el cepillo del templo una pobre viuda.

cluso con alusiones netamente paganas, eran «dinero pecaminoso», que un buen judío debería teóricamente despreciar: era la *mammona iniquitatis* (el dinero de la maldad) de que se habla en Lc 16, 9, al referirse a la parábola del administrador infiel, dinero con el que, no obstante, se puede hacer el bien. Para las transacciones en el templo de Jerusalén sólo se admitía el siclo o el medio siclo de Tiro, a pesar de su carácter pagano.

Por eso, las otras monedas tenían que ser cambiadas. Esta era la misión de los cambistas, cuyas mesas volcó Jesús (Mt 21, 12-13; Mc 11, 15-17; Jn 2, 14-15). Las 30 monedas de plata que los sacerdotes dieron a Judas (Mt 26, 15; 27, 3-6) por su traición serían probablemente 30 siclos de Tiro.

Respecto a las monedas de bronce, que evidentemente no resultaban las adecuadas para el pago de los tributos, hemos de decir que eran, como es natural, muy abundantes, pero también muy variadas. En primer lugar, se utilizaban monedas romanas normales, como el as, que entonces era la 16ava parte de un denario (Mt 10, 29); el dupondio, equivalente a 2 ases (Lc 12, 6), y probablemente otras que no salen en el evangelio, como el sextercio y el semis. Pero principalmente se usaba el dinero de bronce del país.

Estaban en curso aún monedas de Herodes el Grande, e incluso de la época de los reyes asmoneos, principalmente de Alejandro Janco, así como las monedas acuñadas por los tetrarcas Antipas, Filipo y Arquelao. Todas ellas eran legalmente puras, pues intencionadamente se había prescindido en ellas de la representación de efigies o símbolos paganos. Algunas de Herodes y Filipo, que no eran ortodoxas desde el punto de vista religioso, probablemente resultaban más raras. Acaso pueda parecer significativo que los judíos de entonces se limitaran a ser cumplidores de sus leyes religiosas sólo cuando se trataba de las monedas de poco valor, pero en realidad lo que sucedía es que a las autoridades del país únicamente les estaba permitida la acuñación de este tipo de monedas, y no las de plata.

Pero quizá las monedas de bronce de mayor circulación eran las que habían sido acuñadas por los propios gobernadores romanos de Judea. Las había de Ambibulus, con la representación de una palmera; de Valerio Grato, con una palma o con pámpanos; y, sobre todo, de Pilato, el cual, en su afán de hostigar a los judíos, había ido introduciendo en ellas ya algunos símbolos paganos, como el *simpulum* o recipiente para las libaciones y el *lituus* o vara de los augures, junto con la inscripción en griego de Tiberio César.

A estas pequeñas monedas de bronce hay también probable referencia en los evangelios, como cuando Jesús aconseja ponerse a bien con el adversario, para que no te entregue al juez, y el juez al alguacil, y no salgas de la cárcel hasta que hayas pagado el último «cuadrante» (Mt 5, 25-26). O como cuando Jesús estando en el templo llama la atención de sus discípulos sobre una pobre viuda que echaba dos *minuta* o *lepta* en el cofre de las ofrendas (Lc 21, 1). De estas monedas, la primera es la cuarta parte de un as, y la segunda la mitad de

la primera, es decir, los dos minuta o lepta que echaba la viuda eran un cuadrante. A estos valores responden, pues, las acuñaciones provinciales a que nos hemos referido, teniendo en cuenta que el as de Judea parece que valía algo menos que el romano, es decir, $1/24$ de denario. También estaban en circulación en la época de Jesús las monedas de las ciudades autónomas helenistas del país, a las que nos referimos en el capítulo anterior, pero es evidente que no podemos entrar aquí en más detalles y discusiones que cansarían al lector.

Ya hemos aludido globalmente al hecho de que los publicanos o cobradores de impuestos para Roma salen con mucha frecuencia en el evangelio, como corresponde a su protagonismo social, siendo blanco de todas las críticas y desprecios en un país sometido a una potencia extranjera. Lo curioso es que la valoración que de ellos se da en el evangelio suele ser positiva, tal y como paradójicamente sucede con todos aquellos elementos minusvalorados o despreciados en una sociedad teocrática por su carácter de «pecadores», en este caso los samaritanos, las prostitutas, los paganos y los publicanos. No citaremos textos concretos, por ser muy abundantes. Sí, en cambio, vamos a referirnos a dos por su especial significado que ilustra la misión de los publicanos como aduaneros. Uno de ellos, el relativo al propio apóstol Mateo o Leví, que cobraba los arbitrios en Cafarnaún, ciudad fronteriza entre las tetrarquías de Antipas y Filipo (Mt 9, 9; Mc 2, 14; Lc 5, 27); y el otro, el de Zaqueo, que era un personaje importante en la profesión, «jefe de publicanos y rico» (Lc 19, 1-2), y que trabajaba para el gobierno romano de Judea en la ciudad fronteriza de Jericó, muy transitada como paso obligado desde la tetrarquía de Antipas (Perea) a la provincia romana.

4. Gobierno autónomo y opinión pública

A pesar de que la provincia de Judea era, como hemos visto, un país sometido a Roma, con todo lo que ello suponía gobierno romano, tropas de ocupación, exacción de impuestos, los judíos gozaban a la vez de ciertas consideraciones y deferencias por parte de la cúpula imperial, y estos privilegios eran, en buena medida, debidos al carácter singular de su religión, que en el fondo resultaba admirada y respetada por los paganos. Esta situación se vio respaldada jurídicamente por algunas disposiciones dadas por el propio Julio César, con el fin de proteger a los judíos dispersos por todo el mundo. Así, por ejemplo, éstos gozaban del privilegio de no ser citados a juicio en día de sábado. En compensación, los sacerdotes del templo de Jerusalén ofrecían dos veces al día el sacrificio de un buey y dos corderos, pidiendo a Dios por la salud del emperador y el éxito de sus empresas.

Por lo que respecta a la política interna de la provincia, la consideración imperial hacia el judaísmo se traducía en la aceptación de un peculiar gobierno autónomo, que ejercía su jurisdicción conviviendo dentro del marco general de la administración romana. Este gobierno autónomo era de carácter teocrático, pues se ejercía a través de un consejo presidido por el sumo sacerdote, y afectaba, sobre todo, a materias relacionadas con la complicada legislación religiosa de los judíos. Sin embargo, el nombramiento del cargo de sumo sacerdote estaba reservado al gobernador romano, con lo que las riendas del control político de la provincia estaban de hecho en manos de la autoridad romana. Los sumos sacerdotes pertenecían siempre a dos o tres familias de la alta aristocracia sacerdotal. En la época de Jesús, la familia preferida fue la de Anás. El mismo desempeñó el cargo durante nueve años. Tras un brevísimo intervalo, en el que fue sumo sacerdote Ismael, hijo de Fabi, el cargo volvió a la familia de Anás, siendo designado para su desempeño Eleazar, uno de los hijos de éste. Al año siguiente, ocupó el sumo sacerdocio un representante de otra familia, Simón, hijo de Canit, para volver al siguiente a la familia de Anás, en este caso a manos de su yerno Caifás, que disfrutó la prebenda nada menos que durante 17 años, en cuyo tiempo se produjo la condena a muerte de Jesús. Después de Caifás, todavía seguirán siendo sumos sacerdotes sucesivamente otros dos hijos de Anás, Jonatán y Teófilo. Así se entiende muy bien por qué, en la narración de la pasión según san Juan, la figura de Anás, aun sin ser entonces el sumo sacerdote, acapara toda la atención en el juicio contra Jesús (Jn 18, 13-24).

El Consejo de Gobierno llevaba el nombre de Gran Sanedrín, deformación hebrea de la palabra griega *synedrion*, con la que el romano Gabinio había designado unos consejos políticos regionales en la nueva administración del país. El sanedrín residía en Jerusalén, era de carácter aristocrático, entendía en cuestiones administrativas, judiciales y religiosas, y estaba compuesto por 71 miembros, rememorando el antiguo consejo judicial de Moisés (Nm 11, 16), sacados entre los príncipes de los sacerdotes (de la facción saducea), los escribas o doctores de la ley (fariseos) y los senadores o ancianos, aristócratas laicos. Esta triple composición aparece expresamente reseñada en los evangelios (Mt 27, 41; Mc 11, 27; 14, 43 y 53; 15, 1). Así vemos en los evangelios que un escriba o maestro de la ley como Nicodemo era miembro del sanedrín (Jn 3, 1-21; 7, 50-51), pero también lo era un laico adinerado como José de Arimatea (Mt 27, 57; Mc 15, 43; Lc 23, 50). El presidente de este consejo rector de la nación judía era el sumo sacerdote (Mt 26, 57; Mc 14, 53). El sanedrín juzgaba según la ley judía, pero tenía unos límites impuestos por la autoridad romana, más allá

de los cuales no estaba autorizado a pasar. Así, por ejemplo, se discute entre los especialistas actualmente si el sanedrín podía o no aplicar bajo ciertas condiciones la pena de muerte, tema del que hablaremos en el capítulo correspondiente de esta obra (13). Lo que sí es cierto es que contaba con una guardia propia, la del templo, distinta de las tropas romanas de ocupación, algo así como nuestros agentes de seguridad privada o nuestros guardas jurados. Estos incluso practicaban detenciones cuando el acusado tenía que comparecer ante el sanedrín, por tratarse de asuntos que incumbían a su competencia (Jn 7, 32 y 45-46; 18, 3; Hch 4, 1-3; 5, 17-27).

Antes de finalizar este ya largo capítulo, debemos preguntarnos hasta qué punto el pueblo, la opinión pública, tomaba una postura decididamente adversa a las autoridades romanas y a sus tropas de ocupación. Es evidente que un pueblo sometido detesta a sus dominadores y prefiere la libertad. No hay duda de que esto sucedía también con los judíos palestinos en la época de Jesús. Pero el problema es otro. La pregunta que aquí nos hacemos es acerca del grado de conciencia del pueblo en torno a la necesidad de organizarse y provocar un levantamiento para expulsar a los romanos del país. Nos interesa saber si existía una organización «terrorista» que provocara escándalos en la calle, incluso muertes, y así se preparara para la lucha; si se divulgaban consignas políticas que trataran de manejar a la opinión pública con vistas a la futura liberación, etc. Todas estas cosas ciertamente existieron en un momento inmediatamente anterior a la revuelta del 66, y había un partido político responsable, que era el de los zelotas, con sus distintas facciones como los sicarios, si es que éste no era un movimiento revolucionario independiente. Pero la pregunta concreta es si todo esto existía ya 30 años antes, es decir, en la época de Jesús. La cuestión es muy importante, porque existen autores, como por ejemplo S. Brandon, que opinan que Jesús era un revolucionario de carácter político, y que por eso fue ajusticiado por los romanos.

M. Hengel, uno de los más destacados estudiosos de la cuestión, cree que los zelotas existían ya en la época de Jesús. Según este autor, fueron fundados por Judas el Galileo en el año 6 d. C., con motivo del famoso censo, y continuaron su existencia hasta provocar la guerra del 66 d. C. Contra esta opinión, compartida por otros historiadores modernos, se levanta la que reduce el fenómeno zelota a la segunda etapa de la provincia procuratoriana de Judea, es decir, desde el año 44 d. C. en adelante, negando que existiera este movimiento político en la época de Jesús. El autor que recientemente ha estudiado más a fondo esta cuestión, y se ha opuesto tajantemente a la teoría de Hengel, es H. Guevara, y sus argumentos son con-

vincentes en sus líneas generales. Del análisis cuidadoso de los textos de Josefo no se deduce que el zelotismo fuera fundado como tal por Judas el Galileo, pese al hecho de que exista una conexión remota entre aquellos acontecimientos y la puesta en marcha del partido político 40 años después, y de que algunos de los dirigentes de éste sean descendientes de aquellos revolucionarios de la primera época. En efecto, todo cuanto sabemos de la conflictiva actuación de Pilato como gobernador nos demuestra que no existía entonces un partido antirromano bien organizado y armado. La reacción de los judíos contra Pilato por el incidente de las enseñas militares de la guarnición es enérgica y tenaz, pero pacífica, sin que se hable en ningún momento de zelotas, sicarios o bandoleros, y si más bien de notables y aristócratas dirigentes del pueblo. Con rasgos más populares y callejeros se presenta el conflicto surgido por la traída de aguas de Jerusalén, pero tampoco en él aparecen mezclados agentes armados de ningún partido de liberación. Los incidentes contra los samaritanos por su misma naturaleza nada tienen que ver con los partidos extremistas judíos. Respecto a los testimonios aportados por los evangelios, tanto la matanza de unos galileos en el templo (Lc 13, 1), ya comentada, como el hecho de que Barrabás hubiera cometido un homicidio en una revuelta callejera (Mc 14, 7; Lc 23, 19; Jn 18, 40), que más tarde comentaremos en el capítulo 13 de esta obra, son claramente hechos aislados, que demuestran, si se quiere, tensión popular, pero no la existencia de una organización antirromana.

Por el contrario, en los evangelios se habla expresamente de un grupo pro-romano, llamado herodiano, partidario de esta dinastía y de su política de buenas relaciones y de sometimiento a Roma. Precisamente los herodianos son los que, de acuerdo con los fariseos, tratan de sorprender a Jesús y hacerle caer en la trampa, provocando una respuesta comprometida sobre si se debía o no pagar el tributo a Roma (Mt 22, 15-22; Mc 12, 13-17). En realidad, ya un saduceo, el pontífice del año 6 d. C., Joazar, se había pronunciado, aunque con cautela, en favor del censo y del tributo. Los saduceos, como hemos visto, eran colaboracionistas con Roma, y los fariseos quizá no tanto, pero probablemente tampoco decididamente opuestos (de hecho, el propio Josefo, que era fariseo, acabó apoyando a Roma en la guerra del 66 d. C.). No había, pues, una oposición política radical y eficaz al dominio extranjero, sino solamente un malestar y unas ansias de libertad, contenidas en las clases dirigentes por razones de oportunismo, más a flor de piel en el populacho, pero nada más.

Por otra parte, el hecho de que uno de los discípulos de Jesús, Simón, fuera conocido como el «celoso», a veces impro-

piamente transcrito como «cananeo» (aram. *qannai*; gr. *zelotes*; Mt 10, 4; Mc 3, 18; Lc 6, 15; Hch 1, 13), no quiere decir otra cosa, en el contexto histórico del momento, sino que era partidario de un puntual y escrupuloso cumplimiento de la ley judaica, y quizá hasta fanático, pero no que perteneciera a ninguna organización política, y menos aún de carácter revolucionario o terrorista. Sentía celo por la ley, ni más ni menos como lo que dice Pablo de sí mismo (Gál 1, 14). También el evangelio refiere a Jesús la frase bíblica: «El celo de tu casa me consumirá» (Jn 2, 17; cf. Sal 69, 10), en relación con la expulsión de los mercaderes del templo, sin que este acto, por otra parte no exento de violencia, quiera indicar que Jesús fuera un agitador político, cosa que aparece tantas veces expresamente negada en el evangelio.

III

EL PROCESO RELIGIOSO Y CIVIL DE JESUS

Resultará evidente para cualquiera que nos haya seguido hasta aquí que, dado nuestro estilo, no vamos a entrar ahora en disquisiciones jurídicas sobre el carácter de los procesos civiles y penales de Palestina en la época de Jesús. Lo que pretendemos, una vez más, es ceñirnos al proceso concreto de Jesús y tratarlo más bien desde su vertiente arqueológica. Aludiremos a una ineludible ambientación histórica sobre las dos jurisdicciones, romana y judía, coexistentes en el mismo territorio y afectando a las mismas personas, y nos detendremos en la localización topográfica de los hechos sobre el plano de la Jerusalén del siglo I d. C. Finalmente hablaremos sobre lo que la arqueología nos ilustra acerca del suplicio de la crucifixión.

Como todo el mundo sabe, los relatos de la pasión constituyen en los evangelios el elemento narrativo más extenso, más concorde en sus cuatro diferentes versiones, y quizá en la mente de los evangelistas el más importante desde su planteamiento teológico. Se ha dicho incluso que los evangelios no son más que la ampliación del relato primitivo de la pasión, del que, no obstante, existía más de una versión, aunque con variantes menores. Pero no vamos a tratar ahora el tema literario, de tanto interés por otra parte, sobre el que existen numerosas obras a disposición del lector.

Los relatos evangélicos de la pasión se encuentran en Mt 26, 42-75; 27, 1-56; en Mc 14, 43-72; 15, 1-41; en Lc 22, 47-71; 23, 1-49; y en Jn 18, 1-40; 19, 1-37. En total vienen a ser un par de capítulos por evangelio, dedicados al tema.

1. La condena del sanedrín

Hemos hablado ya de esta institución en el capítulo 4 y no volveremos sobre nuestros pasos, sino en la medida de lo estrictamente necesario. La idea de apresar a Jesús y someterle a un proceso del que saliera condenado a muerte procede, según los evangelios, del sanedrín o consejo político-religioso de la nación judía. Aunque algunos autores modernos carguen las

tintas sobre la responsabilidad de las autoridades romanas, y vean en el proceso de Jesús un juicio contra un agitador político enemigo del poder romano, esto no se ajusta a lo que dicen los evangelios, ni siquiera tampoco a lo que históricamente sabemos de los años 30 en Palestina, donde al parecer no existían grupos extremistas organizados de carácter revolucionario al estilo de lo que serían años después los zelotas.

A veces se dice que entre los cristianos del último tercio del siglo I había una tendencia al sometimiento e incluso a la adulación a las autoridades imperiales, y que en este contexto encajarían al menos parcialmente los evangelios, en los que se descubre un esfuerzo de exculpación a Roma sobre la muerte de Jesús. Es cierto que la comunidad cristiana de la segunda generación, después de la larga espera de la parusía que no llegaba, se muestra conservadora en su doctrina social, conformista con las realidades presentes y dispuesta a valorar muy positivamente cuanto de honestamente bueno pudiera haber en las instituciones romanas, tanto de orden familiar y social, como político. Esta actitud, que a veces contrasta con cierto rigor y radicalismo propio de la primera generación, se trasluce con claridad dentro de la literatura epistolar del Nuevo Testamento. Es el caso de las llamadas cartas pastorales (a Timoteo y Tito), e incluso de Efesios y tal vez Colosenses, que contrastan con el contenido de las cartas inequívocamente paulinas.

Sea lo que fuere de ello, que, en todo caso, no pasaría en sus consecuencias más allá de un cierto matiz filorromano, el hecho es que los cuatro evangelios presentan con toda claridad el distanciamiento de Jesús respecto a todo compromiso político (Mt 22, 15-22; Mc 12, 13-17; Lc 20, 20-36; 23, 14-15; Jn 18, 36-37), y la intención creciente por parte de las autoridades religiosas judías de eliminar al Maestro, pues pensaban que trataba de subvertir la trama de conceptos, que regían la religiosidad por ellos enseñada, con ideas nuevas e inaceptables para la supervivencia del judaísmo (Mt 21, 45-46; 26, 3-5; Mc 12, 12; 14, 1-2; Lc 19, 47-48; 22, 1-6; Jn 5, 18; 7, 44-46; 11, 46-54; 12, 10-11).

El momento de capturar a Jesús llegó, con la colaboración de Judas, la noche de la Última Cena, cuando se hallaban Maestro y discípulos dentro del huerto de Getsemaní en la ladera occidental del Monte de los Olivos. La fuerza pública encargada de esta misión era un grupo heterogéneo enviado por el sanedrín, compuesto por la guardia del templo, criados de los sumos sacerdotes y, según Juan, también por las tropas romanas, sin duda una pequeña patrulla de la cohorte de Jerusalén, pero al frente de la cual el evangelista hace figurar nada menos que a su comandante: el tribuno. El armamento de la

fuerza en cuestión era también heterogéneo, como corresponde a su distinta procedencia. Se habla de porras —arma reglamentaria de los guardias del templo— y de espadas o machetes (gr. *máchaira*), que portarían ocasionalmente algunos de los criados y guardias, cosa que entonces resultaba normal con vistas a la propia defensa, ya que incluso algunos de los apóstoles también las llevaban. Pero Juan habla además del armamento propiamente militar (gr. *ópton*), que corresponde a las tropas romanas. Para alumbrarse en la noche portaban unos y otros antorchas y lámparas (Mt 26, 47-56; Mc 14, 43-50; Lc 22, 38 y 47-53; Jn 18, 3-12).

Una vez preso, Jesús fue conducido a las casas de Anás y Caifás, que según todos los indicios se hallaban en la Ciudad Alta, cerca de la actual Puerta de Sión, según ya decíamos en el capítulo 5. Una tradición sitúa la casa de Caifás donde hoy se levanta la iglesia de San Pedro in Gallicantu, ya bajando por la loma hacia el Tyropéon, mientras que otra la localiza en lo alto de la colina, donde actualmente se encuentra el monasterio de San Salvador, perteneciente a los armenios ortodoxos. En la primera se hicieron excavaciones a finales del siglo pasado desde 1889, y recientemente se han reanudado a cargo de F. Díez. En la segunda, en 1971. En ambas se encontraron restos del siglo I d. C., y después de época bizantina, pero el problema no está aún aclarado. En favor de la primera tradición hay algunos indicios arqueológicos y textos que pueden remontarse al siglo VI, mientras que en la segunda las citas llegan hasta el siglo IV.

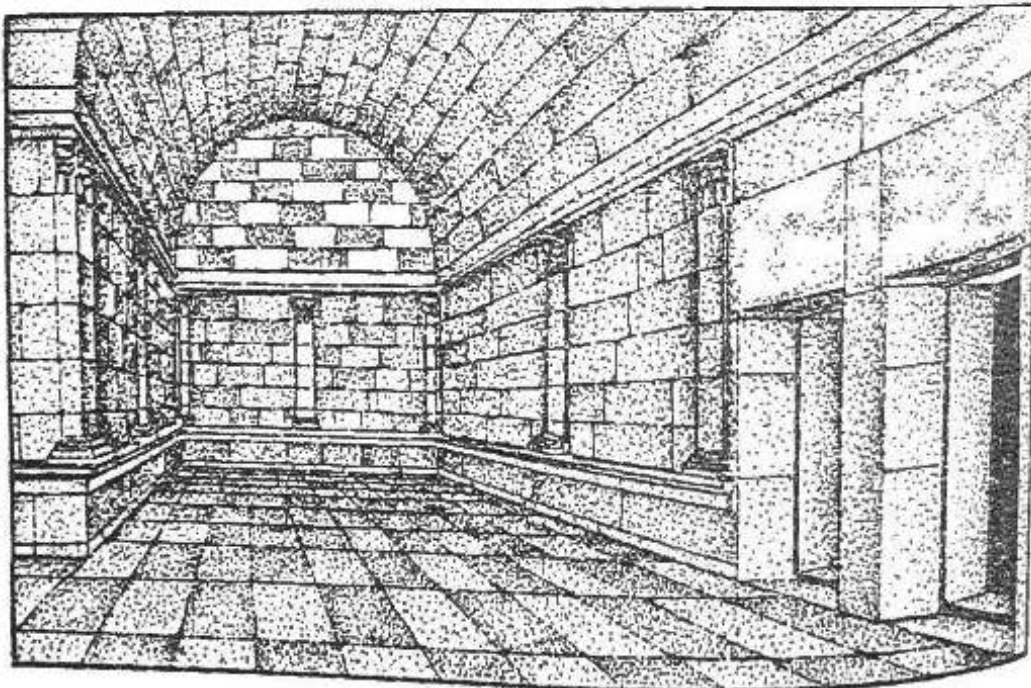
Tan sólo uno de los evangelistas, Lucas, es el que se refiere expresamente a una reunión de madrugada en la sede oficial del sanedrín, para formalizar la sentencia a muerte de Jesús, ya que hasta entonces los acontecimientos se habían realizado en la casa privada de Caifás, el sumo sacerdote aquel año, y la condena carecía de legitimidad (Lc 22, 66-71). Pero también, aunque de forma algo más imprecisa, aluden a esa reunión las narraciones de Mateo y Marcos (Mt 27, 1; Mc 15, 1).

¿Dónde estaba entonces en Jerusalén la sede oficial del alto organismo político-religioso de los judíos? La *Misná* señala una sala del templo llamada de la «piedra tallada», mientras que Flavio Josefo se refiere al edificio *Xystus*, situado fuera del templo, en las inmediaciones del Tyropéon, hoy en día localizado y conocido como «Atrio de los Capiteles» o «Atrio Masónico», y al que ya nos referimos en el capítulo 5. Debió ser aproximadamente en la época de Jesús (40 años antes de la destrucción del templo) cuando, según el Talmud, se haría el traslado de sede desde la cámara del templo a ese otro edificio del exterior, junto a la calle del mercado. La cámara de la «piedra tallada» se hallaba dentro del Atrio de los Sacerdotes, en el

complejo sur, y nada sabemos de ella, puesto que allí no ha sido posible realizar excavaciones, pero en cambio si está bien cuidada y relativamente bien conservada la cámara del *Xystus*, muy cercana al arco de Wilson. Tiene 25 x 18 m en planta, con pilastras adosadas a lo largo de las paredes, que llevan capiteles corintios. El techo presenta una bóveda de cañón. Se cree que la construcción podría datar de la época asmonca y, en realidad, sería una de las dependencias del piso inferior de ese gran edificio con un patio central llamado *Xystus*, desde el que se pasaba al templo por encima del arco de Wilson. No faltan autores que creen que ambas cámaras, la de la piedra tallada y la del *Xystus*, han sido siempre la misma, no estando aquella en el interior del recinto del templo. En todo caso, es muy probable que aquí fuera juzgado y sentenciado a muerte Jesús por el sanedrín en la madrugada del Viernes Santo.

34. Reconstrucción del «Atrio de los capiteles», sede del sanedrín en Jerusalén. Se encuentra en el Tyropéon, cerca del arco de Wilson, y debió formar parte del edificio llamado *Xystus*. Aquí sería juzgado Jesús.

Pero el problema más difícil, planteado y aún no resuelto, es si el sanedrín podía o no condenar a muerte a un judío, o, para precisar más, al margen de la condena, si el sanedrín estaba autorizado para ejecutar una sentencia capital. Es indudable que, dentro del peculiar ordenamiento jurídico de Palestina en la época de la procura romana, el gran sanedrín o consejo judío poseía atribuciones jurídicas, no sólo para juzgar en el foro religioso, sino también en el ámbito civil y aun criminal, dentro de la legislación judaica y sólo sobre individuos de ese



pueblo. Ahora bien, puesto que la legislación religiosa hebrea preveía la pena de muerte para determinados delitos, hay que plantearse si esa pena podía ser impuesta y ejecutada al margen de las autoridades romanas.

El caso de Jesús podría ser un buen exponente de la situación jurídica en el país, pues tras la sentencia del sanedrín, es llevado al tribunal romano. No se trata de que la autoridad romana sea quien ejecute la sentencia, ni siquiera quien la confirme, sino del comienzo de un nuevo proceso con nuevos planteamientos. A este respecto puede resultar reveladora la frase contenida en el evangelio de Juan, cuando Jesús es presentado al tribunal romano: «Salió fuera Pilato donde ellos, y dijo: ¿Qué acusación traéis contra este hombre? Le respondieron diciendo: Si éste no fuera un malhechor, no te le habiéramos traído. Les dijo Pilato: Tomadle vosotros y juzgadle según vuestra ley. Dijéronle los judíos: A nosotros no nos está permitido dar muerte a nadie» (Jn 18, 29-31). Esta afirmación de los dirigentes judíos se halla en principio de acuerdo con la referencia talmúdica de que 40 años antes de la destrucción del templo de Jerusalén le fue retirado a Israel el derecho a juzgar y sentenciar en los casos de pena capital. También lo está con el edicto de Cirene dado por el emperador Augusto hacia los años 7 ó 6 a. C., según el cual la pena capital en todo el imperio sólo podía ser impuesta por los gobernadores. Estos, incluso los de menor categoría, como era el caso de los procuradores, poseían el título documentado en algunas citas de *procurator iure gladii*, es decir, procurador con el derecho de espada (de dictar y ejecutar sentencias capitales). Asimismo Josefo nos cuenta que en el año 62, durante la fiesta de los tabernáculos, los dirigentes judíos entregaron al gobernador a un pseudo-profeta, llamado también Jesús, si bien su patronímico era Bar-Ananías, el cual había hablado de la destrucción de Jerusalén y su templo. El gobernador Albino mandó azotarlo, pero al final lo liberó por no hallarlo culpable, ya que pensó se trataba de un demente.

Sin embargo, no todos los autores modernos están de acuerdo con tal planteamiento, y creen que el sanedrín poseía el derecho de imponer la pena capital en determinadas ocasiones. El mismo párrafo citado del evangelio de Juan termina con estas palabras: «Para que se cumpliera la palabra dicha por Jesús indicando de qué clase de muerte iba a morir» (Jn 18, 32). Esto parece dar a entender que los dirigentes judíos llevan al reo ante el gobernador para que le aplique la pena de la crucifixión, tipo específico de muerte al que ellos no podían condenar, aunque sí a otra clase de muerte, como la lapidación. De hecho, Jesús había sido ya amenazado con este último tipo de muerte (Jn 8, 52; 10, 31-33) y, en otra ocasión, es

una mujer sorprendida en adulterio la que iba a ser ejecutada de esta forma (Jn 8, 1-11; pertenezca o no originariamente ese pasaje al evangelio de Juan). También en los Hechos de los apóstoles se habla del apedreamiento de Esteban, muerto en las afueras de Jerusalén (Hch 8, 57-60), y ya nos hemos referido en el capítulo 10 a las inscripciones que había en el templo prohibiendo el paso a los paganos bajo pena de muerte. Asimismo hay otros testimonios de muertes aisladas dictaminadas por las autoridades judías, como la de Santiago el hermano de Jesús, narrada por Josefo.

Salvo las lapidaciones a que se alude en el evangelio de Juan, que no pasan más allá de una simple amenaza sin llevarse a efecto, las otras dos consignadas en Hechos y en Josefo parece que tienen lugar precisamente cuando, con motivo del cambio de gobernador, se produce un vacío de poder. El primer caso debió ser el año 36 al ser sustituido Pilato, y el segundo ciertamente el año 62 con motivo de la marcha de Festo, pues lo dice expresamente Josefo.

Creemos, sin tratar de zanjar por completo una cuestión que presenta muchos matices aquí ni siquiera tocados, que la mejor aproximación al problema real de la jurisdicción del sanedrín en relación con la procura romana se encuentra en el largo relato de la prisión de Pablo en Jerusalén y Cesarea, contenida en los capítulos 21 a 26 de los Hechos de los apóstoles, dejando a un lado el tema de la ciudadanía romana de Pablo y su apelación al César. Precisamente el tumulto se forma en el templo ante la voz de que se ha violado la prohibición a los paganos de entrar en el recinto sagrado. Parece que hay hasta un conato de linchamiento contra Pablo, al que acuden de inmediato los soldados romanos de la Antonia para salvar al perseguido y evitar la muerte, aun ignorando de que se trataba de un ciudadano romano. Ello prueba que la acción llevada a cabo por el populacho instigado por las autoridades religiosas estaba fuera de la ley. Una vez en manos de los romanos, el sanedrín insiste, no obstante, en juzgar a Pablo, y lo intenta realizar tanto en Jerusalén como en Cesarea, prueba de que le asistía el derecho para hacerlo, puesto que se trataba de un judío, pero siempre es con el asentimiento y bajo el control de la autoridad romana, que se reserva para sí la última decisión. Cuando Pablo alega sus derechos de ciudadano romano, apelando al tribunal imperial, queda ya definitivamente rota toda posibilidad de un juicio local por parte de las autoridades judías. Pero, según pensamos, no puede negarse la existencia de una situación un tanto ambigua entre la jurisdicción de ambas autoridades, en la que, no obstante, parece tener la última palabra la romana, reservándose el *ius gladii*. Y, por supuesto, a margen de cualquier proceso que iniciaran los judíos de acuer-

do con su legislación político-religiosa, la autoridad romana tenía siempre el derecho de incoar un proceso criminal o político, dictar sentencia y ejecutar al reo, sin consultar para nada con el sanedrín, como puede verse en multitud de casos de los que habla Flavio Josefo durante los decenios que duró el régimen procuratoriano en Palestina.

En el caso de Jesús, hay una sentencia del sanedrín que le condena a muerte (Mt 26, 66; Mc 14, 64; cf. Lc 22, 66-71), pero este consejo decide pasar el caso a la jurisdicción romana acusando al encausado de perturbador político y de rebelión contra el imperio, posiblemente porque piensan que los simples cargos religiosos contra Jesús —el llamarse Hijo de Dios— no tenían peso suficiente ante el prefecto romano como para ratificar una sentencia de muerte. Por eso juzgan más seguro cambiar la estrategia y presentar cargos nuevos, que incluso lleven al acusado a sufrir el suplicio de la cruz.

2. Sentencia en el pretorio

El «pretorio» es la palabra técnica que designa el lugar desde el que el gobernador romano ejerce su función administrativa y judicial. Aunque la palabra se refiere directamente al cargo de «pretor», se utilizaba también cuando el gobernador no tenía ese rango y era un legado pro-pretor, un procónsul, un procurador o un prefecto. Por tanto, el pretorio se hallaba, tanto en la tienda del general dentro del campamento militar, como en el palacio de algún antiguo rey, donde se hospedaba el nuevo gobernador romano, como en un edificio de nueva planta «ad hoc» en las ciudades en que éste existía. Así, pues, en Palestina el pretorio estaba normalmente en Cesarea del Mar, residencia habitual del prefecto o procurador, pero también en Jerusalén cuando éste se trasladaba a la ciudad santa en las grandes fiestas y desde allí gobernaba el país y ocasionalmente impartía justicia. Por lo que sabemos a través de Josefo, el gobernador de Judea solía hospedarse, durante sus estancias en Jerusalén, en el antiguo y magnífico palacio de Herodes, situado en la Ciudad Alta, en la zona correspondiente al actual Barrio Armenio.

Jesús fue llevado por las autoridades judías al pretorio en la mañana del Viernes Santo. La palabra pretorio aparece expresamente en tres evangelistas (Mt 27, 27; Mc 15, 16; Jn 18, 28 y 33; 19, 9). Allí es donde se realiza el largo proceso y se pronuncia la sentencia a muerte, y desde allí saldrá el reo llevando el instrumento del suplicio hasta el lugar de la ejecución.

Pero una tradición local no demasiado antigua (hacia el siglo XIII) sitúa estos acontecimientos al norte del templo, en lo que debió ser emplazamiento de la Torre Antonia, y, en consecuencia, la práctica piadosa del Viacrucis se inicia desde allí,

en una escuela musulmana llamada Mádrasa el-Malakiya, hacia el calvario. Otras tradiciones bizantinas más antiguas, pero ya sin vigencia, lo localizaban en el fondo del Tyropéon, en la iglesia de Santa Sofía, situada según algunos casi a la altura del Muro de las Lamentaciones (¿quizá en recuerdo de la sala del sanedrín?).

Sin embargo, sólo los hallazgos arqueológicos, sobre todo en la década de 1930, a los que ya nos referimos en el capítulo 5, provocaron una seria duda sobre el verdadero emplazamiento del pretorio. En efecto, en varios lugares de los alrededores de la Primera Estación del Viacrucis, y principalmente en el convento de las Damas de Sión, aparecieron importantes restos romanos, entre ellos un impresionante suelo de grandes losas, enormes cisternas y otros restos que permitieron «reconstruir» lo que debió ser la Torre Antonia. Resultaba de ello un edificio de grandes proporciones y, sin duda, no exento de las condiciones y lujo necesarias como para haber servido también de residencia ocasional al gobernador. Si a esto se unía el hallazgo del patio enlosado, que recordaba la cita del evangelista Juan de que el lugar donde estaba el tribunal se llamaba *litóstrotos* = el enlosado (Jn 19, 3), parece que no había duda sobre su identificación como el pretorio, donde fue juzgado Jesús. Más aún, en el pavimento romano se veían trazas que indicaban que allí se habían realizado ciertos juegos. Eran grabados sobre las losas que servían de tableros, donde habrían «matado el tiempo» los soldados jugando a los dados y a otros juegos antiguos conocidos por distintas fuentes. Entre éstos había uno que se interpretaba como el «juego del rey», en el que, quien participaba, o acababa siendo rey si ganaba, o era ajusticiado si perdía, naturalmente siempre en forma lúdica. Allí, pues, hay grabada una corona y una espada para cada una de las posibles «salidas» del jugador. Algunos autores no se resistieron a la tentación de pensar que ese juego allí grabado sobre las losas del *litóstrotos* era el juego que en este caso en forma sarcásticamente real hicieron los soldados con Jesús, al que se refieren los evangelistas (Mt 27, 27-31; Mc 15, 16-20; Jn 19, 1-5) cuando hablan de la corona de espinas, el cetro de caña, el manto y las genuflexiones y saludos a Jesús, antes de llevarle al Gólgota para darle muerte.

Entonces se buscaron también testimonios literarios que pudieran documentar la presencia del gobernador en la Torre Antonia, tratando de interpretar algunos de los pasajes de Josefo en este sentido, aunque, como todos reconocían, los más significativos aluden expresamente al Palacio de Herodes, y Filón dice sin rodeos que los gobernadores, cuando subían a Jerusalén, se quedaban en esta residencia.

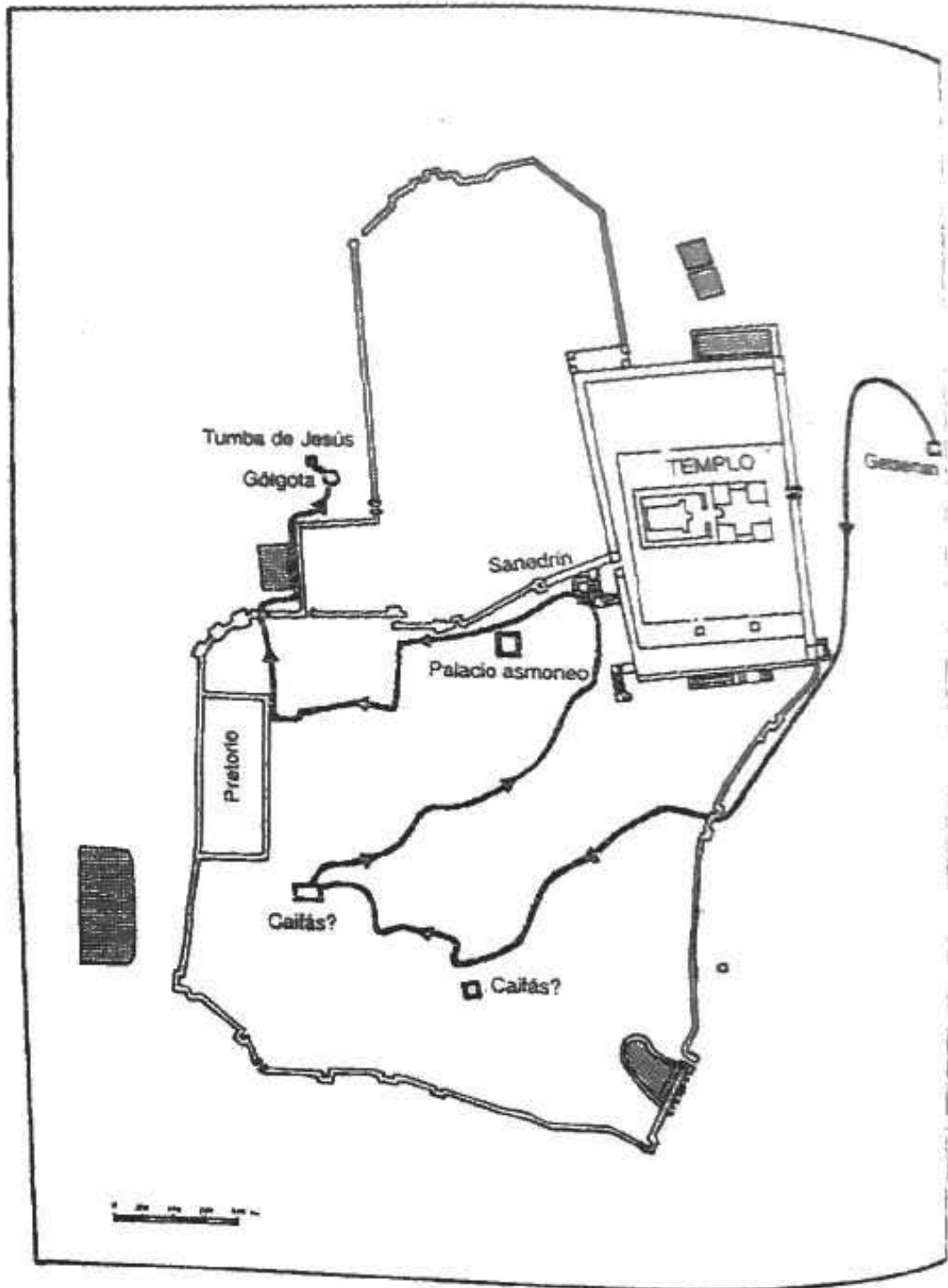
Entre los estudiosos del tema se produjo, a partir de enton-

ces, una doble postura: la de los que defendían la identidad Pretorio = Torre Antonia, representada principalmente por el padre Vincent; y la de los que postulaban la identificación Pretorio = Palacio de Herodes, al frente de la cual estuvo siempre el padre Benoit, ambos profesores en el mismo famoso centro de estudios jerosolimitano, la Ecole Biblique et Archéologique Française. Pero, a partir de la nueva fiebre excavadora y revisionista de los viejos planteamientos topográficos de Jerusalén, con motivo de la caída de la Ciudad Vieja en manos israelíes tras la Guerra de los Seis Días, Benoit aprovechó para revisar a fondo la cuestión, y sus conclusiones han sido reconocidas unánimemente, primero por los arqueólogos israelíes, y después por toda la crítica histórica internacional.

El argumento fundamental consiste en que las «reconstrucciones» de la Torre Antonia no se ajustan a la realidad, ya que los restos arqueológicos hallados no pertenecen a ella. En consecuencia, la torre fue mucho más modesta que lo que se había supuesto, siendo rechazables tanto la reconstrucción de la vieja maqueta de las Damas de Sión, reproducida en varias publicaciones, como la de Avi-Yonah, que forma parte de la famosa maqueta general de la ciudad, que se encuentra en el Hotel Holy Land de Jerusalén. De ahí que la Torre Antonia no reuniera las condiciones necesarias para residencia oficial del gobernador, reduciéndose a un simple cuartel o castillo de vigilancia sobre el templo, donde paraba la cohorte que constituía la guarnición de la ciudad.

En efecto, el pavimento de losas es del siglo II d. C., rigurosamente contemporáneo del arco de triunfo en parte todavía conservado (llamado popularmente del *Ecce Homo*), que data de los tiempos del emperador Adriano, y todo el conjunto formaba una plaza (lat. *forum*) importante de la ciudad que entonces se llamaba Aelia Capitolina. Los grabados sobre el suelo (lat. *lusoriae tabulae*) serían obra de los niños romanos de los siglos II y III d. C., como en tantas otras ciudades, y aparecen incluso en la misma Jerusalén sobre el antiguo enlosado de la Puerta de la Columna (actual Puerta de Damasco). El gran aljibe es la piscina *Strution* de que habla Josefo, y que en su tiempo estaba al descubierto como las demás de aquella zona de la ciudad. Las bóvedas de cubrición sobre las que descansaba el enlosado son obra del emperador Adriano. Los demás restos, escasos la mayoría, o son de la época de la Aelia Capitolina, o de la Jerusalén bizantina, o incluso posteriores, es decir, medievales.

La verdadera Torre Antonia, de dimensiones más reducidas, estaba al sur de la piscina *Strution*, como se desprende claramente de la narración de Flavio Josefo, ya que, durante el asedio de la ciudad en el año 70, los soldados romanos asaltan-



tes tuvieron que hacer una rampa sobre la piscina para poder atacar la Torre Antonia. Esta se hallaba, pues, al sur de la actual calle Sitty Mariam, en la escuela musulmana y los alrededores, siendo más bien estrecha y alargada, aun así lo suficientemente capaz para albergar un cuartel de mil soldados, construida sobre una superficie de terreno que podría calcularse no inferior a 4.000 m².

Resulta, pues, de lo dicho que el pretorio debió coincidir con el palacio de Herodes en la parte más alta de la ciudad, acaso por eso llamado *Gabbatha* (Jn 19, 13), y del que ya hablamos en el capítulo 5. No obstante, y antes de dar por terminado este asunto, es preciso reconocer que aún existen algunos problemas arqueológicos que no están satisfactoriamente resueltos del todo en la propia teoría de Benoit, entre ellos la misma naturaleza del arco de Adriano, que, a juzgar por ciertos indicios arquitectónicos, podría ser más antiguo de lo supuesto, perteneciendo acaso a una antigua puerta de la ciudad, cuya datación habría que llevar al siglo I d. C. Naturalmente, esto no impediría el que en tiempos de Adriano (135 d. C.) fuera aprovechado para una plaza como un arco de triunfo.

Hay otro lugar relacionado con la pasión, del que sólo habla Lucas (Lc 23, 6-12). Se trata de la residencia ocasional de Herodes Antipas, que con motivo de la fiesta podía acudir a Jerusalén como simple practicante de la religión judaica. Pilato, con objeto de descargar su responsabilidad en el proceso de Jesús, enterado de que éste procedía de Nazaret y vivía en Cafarnaún, le envió al tetrarca, aprovechando su estancia en la ciudad. El procedimiento no era legalmente muy ortodoxo, pues en virtud del *forum delicti* (el lugar donde se comete el delito) correspondía a Pilato el juicio y no a Antipas, que en este caso le juzgaría en razón del *forum domicilii* (lugar de origen). El intento de Pilato falló, aunque sirvió para poner tregua a la proverbial enemistad entre ambos personajes. Herodes Antipas residía en Jerusalén en el palacio de los asmoneos, del que nada se conserva en la actualidad, y que al parecer estaba situado en la zona norte del actual Barrio Judío, cerca del Muro I, en la bajada al Tyropéon, a la altura de la actual calle Shonci Halakhot.

De los acontecimientos ocurridos en el pretorio durante el proceso de Jesús vamos a destacar aquí dos, que creemos significativos desde nuestro punto de vista: la cuestión de Barrabás y la flagelación.

En el juicio un tanto «populista» o asambleario en el que, por instigación de los dirigentes judíos, va a ir convirtiéndose poco a poco el proceso de Jesús, Pilato ofrece al pueblo una alternativa presentando al preso Barrabás, comparándole con

23. Plano de Jerusalén con los posibles recorridos de Jesús desde su arresto hasta su muerte. Es aún dudosa la localización de la casa de Caifás. El palacio asmoneo era la residencia temporal de Herodes Antipas, donde fue conducido Jesús desde el pretorio, y luego devuelto. El pretorio debió ser el palacio de Herodes el Grande, y no la Torre Antonia.

Jesús y ofreciendo la gracia de la liberación de este último en vez del primero, ya que en todo caso estaba dispuesto a la amnistía de un encarcelado con motivo de la fiesta de la Pascua, para congregar con el pueblo. La escena aparece narrada en los cuatro evangelios (Mt 27, 15-26; Mc 15, 2, 6-15; Lc 23, 17-24; Jn 18, 39-40). Más que un delincuente común, es la impresión de que Barrabás era lo que llamaríamos un preso político. Juan dice simplemente que era un ladrón o bandido. Pero sabemos que esta expresión era la utilizada por los historiadores romanos para designar a los jefes independentistas de cualquier nación del imperio. Así, por ejemplo, Viriato, el héroe de la independencia ibérica, es llamado en las fuentes con el mismo apelativo de ladrón (gr. *lestés*; lat. *latro*). Lo extraño es que este abuso semántico sea perpetrado aquí no por un historiador romano, sino por un judío. Marcos es quien nos da una información más exacta. Dice que Barrabás estaba en la cárcel por formar parte de un grupo de «sediciosos» (gr. *stasiastōn*), que en un motín callejero habían cometido un asesinato. No era un zelota o un sicario, puesto que, según parece, estos partidos aún no estaban organizados como tales en la época de Jesús, sino un ultranacionalista, como otros de cuya actuación tenemos testimonios, que con motivo de una de esas protestas tumultuarias o levantamientos populares había sido el responsable de la muerte de una persona, sin que conozcamos otros detalles, ni sepamos si el hecho estaba directamente relacionado con los conocidos y reiterados problemas que Pilato tuvo con los judíos, de los que ya hablamos en el capítulo 4.

Bar-Abbas, que quiere decir «Hijo de Abbah», era —diríamos al estilo latino— el *cognomen* de una persona, cuyo nombre propio no se cita. Abbah es un nombre bastante corriente entre los judíos de aquella época, y etimológicamente significa «Padre». Algunos códices y versiones del evangelio de Mateo dan por nombre propio a Barrabás el de Jesús. Se llamaría, pues, Jesús Bar-Abbah. También el nombre de Jesús (hebr. *Yoshua* o *Yehosua*) es frecuente en la época, pero, a la vista de que este dato falta en la mayoría de los textos, no resulta seguro. Ciertos autores modernos han querido ver un simbolismo en la pregunta de Pilato que, reconstruida, sería así: «¿A quién queréis que os suelte: a Jesús Barrabás o a Jesús llamado el Cristo?» (Mt 27, 17), es decir, a Jesús como «Hijo del Padre», o a Jesús como el Mesías político? Sinceramente creemos que esto es ir demasiado lejos, pues ni esta variante textual está lo suficientemente documentada, ni ese sentido simbólico de carácter ideológico concuerda con el contexto del relato evangélico. Finalmente no se olvide tampoco que el antropónimo Barrabás podría tener otra etimología: Bar Rabban, más en este

cho contacto con la forma en que aparece citado en Mt 27, 16 y con algunas inscripciones en donde se citan personas con este nombre.

Lo que realmente aquí llama nuestra atención es el hecho de que los evangelios se refieran a una costumbre consistente en soltar un preso por la Pascua. La única noticia al respecto es precisamente ésta, y resulta muy extraño que otros autores, especialmente Josefo, que narran las vicisitudes políticas del momento, las tensiones entre los dirigentes judíos y los gobernadores, y entre éstos y el pueblo, omitan un dato tan significativo como la puesta anual en libertad de un preso político. Por eso, algunos autores se inclinan a dudar de la historicidad del relato en cuestión.

Es interesante la tesis de M. Herranz que, tratando de tender un puente entre ambos puntos de vista, se basa en un análisis del texto de Marcos que supone haber sido la base de los demás. Según él, este texto, si se lee con atención, no habla expresamente de la «costumbre» de soltar un preso, como lo hace por ejemplo Mateo. El versículo Mc 15, 6 puede traducirse del griego perfectamente: «Por la fiesta iba a soltarles un preso que pedían», dando un valor de futuro al imperfecto, lo que está de acuerdo con la gramática griega. Además, si pensamos en un trasfondo arameo, la estructura de esta frase y del resto del relato refuerzan aún más tal sentido. No se trataría, pues, de una costumbre, sino de un hecho aislado, según el cual Pilato estaba dispuesto en aquella circunstancia, con motivo de la Pascua, a conceder la amnistía a uno de los presos. Posiblemente la idea y acaso el personaje le habrían sido sugeridos previamente antes de su llegada a Jerusalén. Ahora el pueblo acudía a materializar esta petición, que suponía un esfuerzo aparente de buena voluntad por parte del prefecto. Herranz señala relatos paralelos, en Flavio Josefo, de peticiones populares de amnistía aisladas con motivo de un señalado día. Sólo algún tiempo después, el texto de Marcos, no del todo correctamente interpretado, pudo convertirse en el evangelio de Mateo en una alusión a un hecho que nunca tuvo lugar con esas características: la suelta habitual de un preso el día de la Pascua. Lucas nada afirma realmente al respecto, y Juan, que sí lo hace, podría depender en esto de la misma fuente. De cualquier manera, la existencia de una petición popular de libertad para Barrabás, aun instigada por las autoridades judías en provecho de sus intereses, parece demostrar que el personaje no era un simple malhechor, sino más bien un agitador político.

El otro tema que requiere aquí nuestra atención es la flagelación de Jesús. Los *spiculatores* romanos o soldados encargados de las ejecuciones solían propinar una paliza previa al reo condenado a muerte, con la cual éste iba ya desangrado a la

cruz, y así se aceleraba su muerte, librándole de la terrible espera de horas e incluso días colgado del patíbulo. Parece que estos azotes se daban con látigos de correas finas, y que el número de golpes no sería excesivo, sino el preciso para que el reo, desangrándose, pudiera resistir la marcha cargado hacia el lugar de la ejecución y morir después allí al cabo de un tiempo discreto. Pero había otro castigo independiente, que en ocasiones podía sustituir a la pena de muerte, y era el suplicio de la flagelación. Este se hacía, además de con el *flagellum* ya indicado, con el *flagrum*, donde las tiras de cuero terminaban en huesecillos y bolitas de plomo, que materialmente araban las espaldas del reo, el cual en ciertos casos podía incluso morir durante el suplicio. Para recibir la flagelación, el condenado era atado a un poste alto, o bien a una columna baja que le hacía arquear la espalda; pero los azotes no sólo se daban en esta última, sino en todas las partes del cuerpo. Era probablemente un suplicio tan cruel como la propia cruz, o quizá peor. Josefo dice de aquel otro Jesús que fue azotado por orden del procurador Albino que acabó todo desollado y se le veían hasta los huesos.

Aunque por la sola relación de Mateo y Marcos habría que pensar en el primer tipo de flagelación, parece más de acuerdo con el evangelio de Juan que Jesús sufriera el segundo suplicio, pues en la intención del prefecto estaba el mostrarle así al pueblo para excitar su compasión y después soltarle.

3. Crucifixión en el Gólgota

Prácticamente hay unanimidad entre los estudiosos, historiadores y arqueólogos, en lo que se refiere a la localización del Gólgota o Calvario, que se halla dentro de lo que hoy es la basílica del Santo Sepulcro. El llamado Calvario de Gordon, al norte de la Puerta de Damasco, que con intención mística fue allí localizado por el famoso militar británico, y actualmente es visitado por grupos evangélicos, resulta un lugar evocador y hasta piadoso, pero ciertamente no responde a la realidad histórica de los hechos.

El Gólgota de los evangelios, según se ha podido saber por las excavaciones y estudios arqueológicos realizados en la basílica y sus alrededores (Harvey, 1933-1934; Corbo, 1961-1963; Broshi, 1975; F. Díez, 1977-1981), era una roca de unos 5 m de altura, que por la forma de su perfil recordaba vagamente la silueta de una cabeza, y de ahí su verdadero nombre en arameo: *Golgoltha*, que en griego y en latín se ha traducido por «calavera» (Mt 27, 33; Mc 15, 22; Lc 23, 33; Jn 19, 17).

Era una zona extramuros, donde existían los restos de antiguas canteras, y muy próxima a la muralla. Precisamente por efecto de estas canteras había quedado un mogote calcáreo se-

micortado, en uno de cuyos flancos se hallaba una pequeña covacha. En frente, a menos de 40 m, otro tajo en la roca se había aprovechado para hacer unas tumbas excavadas en ella, como era frecuente en todas las afueras de Jerusalén. En este caso, las tumbas, que pertenecían a un destacado miembro del sanedrín por lo que llamaríamos el «tercio seglar» (ni sacerdote, ni escriba), tenían a su alrededor un pequeño terreno acotado, donde un jardinero acudía allí a cuidar las plantas (Jn 20, 15).

No es fácil que aquella roca destacada fuera el lugar habitual de las ejecuciones, que podían hacerse donde se quisiera, ya que de otro modo cabe pensar que no tendría allí tan cerca sus tumbas José de Arimatea, que así se llamaba el rico senador (Mt 27, 57-58; Mc 15, 42-45; Lc 23, 50-52; Jn 19, 38). Acaso por la relativa proximidad al palacio de Herodes, donde tuvo lugar el juicio, y porque todos los acontecimientos se sucedían con precipitación en aquellos días de fiesta, se decidió hincar allí en la roca el patíbulo, consistente en tres gruesos y altos postes, destinados a soportar los palos travesaños o cruces de los que penderían los tres reos que iban a ser allí ejecutados, pues con Jesús había otros dos «ladrones» (Mt 27, 38; Mc 15, 27; Lc 23, 33; Jn 19, 18), sin que podamos averiguar si se trataba de presos políticos o de simples malhechores.

Poco más de cien años después, cuando el emperador Adriano transformaba la vieja y entonces ruinoso Jerusalén en una nueva colonia romana, cambiándole su nombre por el de Aelia Capitolina, decidió realizar reformas urbanísticas importantes en aquel lugar, que por entonces ya quedaba dentro de la ciudad. Como sabía que se trataba de un sitio venerado por los judeo-cristianos, mandó construir en él un templo pagano dedicado a Júpiter. Este descansaba sobre una gran plaza sobreelevada que cubría prácticamente hasta la cima de la roca del calvario, sobre la que se había levantado una estatua a Venus-Afrodita, y enterraba también dentro del inmenso relleno la tumba de Jesús, sobre la cual coincidía la estatua de Júpiter en el templo. Los cuidados muros de contención de la plaza y parte del arco triunfal de entrada a la misma se conservan aún en el Hostal Ruso de San Alejandro, cercano al lugar. Estos restos han sido frecuente y erróneamente considerados de la época de Cristo, como si se tratara de la puerta de la muralla que conducía al Calvario. No es nuestro propósito, como el lector sabe por otros casos, seguir describiendo las vicisitudes que el lugar sufrió a lo largo de la historia y las importantes construcciones que en él se hicieron. Digamos simplemente que el emperador Constantino, a ruegos de su madre santa Helena, construyó allí una impresionante basílica, dentro de cuyo recinto figuraban la roca del Calvario y la propia tumba

de Jesús cortada y separada del acantilado. Estas colosales obras fueron comenzadas en el año 326 y terminadas en nueve años. La actual basílica es una construcción de estilo románico, levantada por los cruzados en la primera mitad del siglo XII.

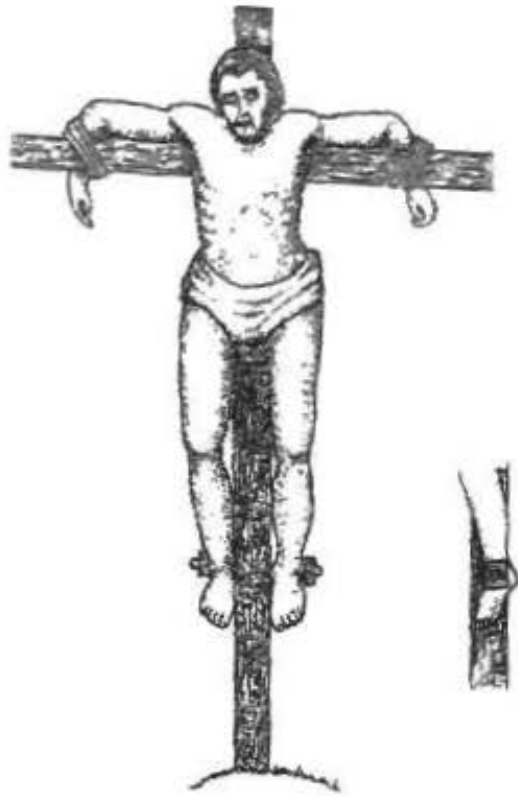
Sobre el tema de la crucifixión en sí se ha escrito mucho, tratando de reconstruir los pormenores, lo que realmente pasaría en el caso de Jesús, de acuerdo con las costumbres de la época. Pero hasta ahora, prácticamente todos los datos procedían de las fuentes literarias romanas que hablaban de la crucifixión y crucificados. Ahora la arqueología ha descubierto por primera vez la sepultura con los restos de un hombre crucificado, y este hecho se ha producido precisamente en Jerusalén. Más aún, el crucificado era contemporáneo de Jesús, es decir, que data de la primera mitad del siglo I d. C. La excepcional importancia del hallazgo relega a un segundo término las otras noticias hasta ahora manejadas, por lo que vamos a fijarnos casi exclusivamente en el citado descubrimiento. Naturalmente, por una parte, los resultados de la investigación son parciales y de difícil interpretación, lo que se presta a diferentes reconstrucciones; por otra, y teniendo un solo hallazgo, las conclusiones que de él se deducen no pueden generalizarse sin más, ni se puede pretender que la forma de crucifixión propia de aquel caso concreto fuera la única que entonces se practicaba en Palestina. No obstante, es, sin duda alguna, la mejor ilustración que poseemos de lo que los evangelistas narran sobre la crucifixión de Jesús.

El descubrimiento se produjo en la necrópolis de Giv'at ha Mivtar. Ya hemos dicho que por todos los alrededores de Jerusalén hay numerosas tumbas, que a veces se agrupan en determinadas zonas. La que aquí nos ocupa se encuentra no lejos del monte Scopus, a unos 2 km al norte de la vieja ciudad. En esta zona aparecieron tumbas de algunos personajes ilustres. Pero la que ahora nos interesa es una hallada en 1968, que contenía los huesos de tres personas, un niño y dos adultos. Uno de estos adultos se llamaba Juan, hijo de Haggol. Tenía unos 25 años, medía como 1,70 m y había muerto ajusticiado en la cruz; probablemente no era un vulgar malhechor, ya que entonces no hubiera sido enterrado en el panteón de una familia distinguida, sino más bien un nacionalista ejecutado por los romanos.

Los estudios sobre el esqueleto del crucificado fueron publicados en 1976 por V. Möller-Christensen, y después han sido revisados por J. Zias y E. Sekeles en 1985. El hecho de que los enterradores no pudieran desprender uno de los clavos del cadáver sin causar gran destrozo, les obligó a dejarlo en la circunstancia de que dicho clavo llevara adherida madera de la cruz ha permitido obtener aún más datos de lo que cabría

esperar de un hallazgo como éste. Dejando a un lado los análisis y discusiones técnicas, vamos a exponer las conclusiones que de ambos estudios se desprenden.

La cruz en la que el joven Juan fue crucificado era de madera de olivo. Tenía lo que los autores clásicos llaman *sedile*,



36. Reconstrucción ideal del crucificado del siglo I, cuyo cadáver fue hallado en Giv'at ha Mivtar (Jerusalén). La cruz debió tener un pequeño asiento (*sedile*). Obsérvese el sistema de clavar los pies.

un ligero saliente o asiento entre las piernas destinado a prolongar algo la vida del crucificado, ya que de otro modo el peso del cuerpo colgado provocaba una muerte inmediata por asfixia. Algunos textos latinos hablan por eso de «cabalgar en la cruz». Las manos no habían sido perforadas por los clavos, que debieron ir en las muñecas, entre el cúbito y el radio, si bien en esto difieren los segundos investigadores, que sugieren que el ajusticiado pudo ser simplemente atado con cuerdas al palo transversal de la cruz. Las piernas estaban abiertas y ligeramente flexionadas. Respecto a la forma en que los pies iban sujetos a la cruz, hay más de una interpretación. Möller-Christensen cree que había un solo clavo grande y largo (bien conservado en la tumba) para los dos pies. Fue introducido lateralmente en la cruz hasta asomar por el lado contrario. La punta fue retorcida para aprisionar ambos pies y fijarlos sobre

una tablilla. Esta interpretación no ha sido compartida por el arqueólogo B. Mazar, que supone que la tablilla no fue más que una pieza intermedia entre la cabeza del clavo y los dos pies del ajusticiado que venían a continuación, los cuales, tras pasados por la punta metálica, quedaban fijados con ésta en la cruz en forma frontal. Por su parte, Zias y Sekeles presentan la interpretación más moderna y verosímil. Las piernas abiertas permitían que los clavos —que serían dos— fijaran los pies por el calcáneo a ambos laterales de la cruz. Lo que sucedió es que, mientras que uno de ellos entró derecho y pudo luego ser extraído del cadáver sin problemas, el otro debió tropezar con un nudo de la madera, que lo dobló. Por eso no pudo ser extraído y hubo que romper parte de la cruz al tratar de desclavar el cadáver. Entre la cabeza del clavo y la carne había ciertamente una pequeña tablilla, pero no se ha podido determinar, con absoluta garantía, si era o no de la misma madera que la cruz.

Según Möller-Christensen, las piernas del reo, después de un tiempo conveniente de estancia de éste en la cruz, fueron intencionalmente quebradas para precipitar su muerte. Es lo que hoy llamaríamos el «tiro de gracia», y que los romanos denominaban *cruxifragium*, bien descrito en el evangelio de Juan, aunque aplicado a los ladrones y no a Jesús (Jn 19, 31-34). Para Zias y Sekeles, no hay pruebas suficientes para afirmar que con el crucificado Juan se hubiera realizado esta práctica.

Normalmente, como ya hemos dicho, los reos llevaban al patíbulo el pesado travesaño de la cruz, probablemente yendo ya amarrados los brazos a él. En el caso de Jesús, y probablemente debido a su agotamiento, a poco de salir la comitiva se obligó a un transeúnte que cargara con el madero, por cierto que esa persona, llamada Simón de Cirene, era bien conocida de la comunidad cristiana de las primeras generaciones, pues resultaba ser el padre de dos cristianos distinguidos, Alejandro y Rufo (Mt 27, 32; Mc 15, 22; Lc 23, 26). Al llegar al lugar de la ejecución, se fijaba definitivamente el palo a los reos, clavando a éstos si fuera preciso, y después «era elevado» (es la palabra técnica) sobre el poste vertical previamente fijado en el suelo con las debidas garantías, ya que tenía que soportar un considerable peso.

La causa (lat. *titulus*) iba escrita en un letrero que solía llevar el reo colgado al cuello, o lo portaba delante alguna otra persona del cortejo, o incluso iba siendo proclamada en voz alta por un pregonero. En el caso de Jesús, lo único que sabemos es su contenido escrito en tres lenguas (latín, griego y hebreo): «Jesús Nazareno, Rey de los Judíos», y el hecho de que fue fijada en la cruz sobre la cabeza del crucificado para que

resultara bien visible, lo que provocó las protestas de los dirigentes judíos, que no estaban de acuerdo con la redacción del texto (Mt 27, 37; Mc 15, 26; Lc 23, 38; Jn 19, 19-22).

Había dos costumbres, no romanas sino judías, que en el caso de la ejecución de Jesús debieron ser respetadas por el centurión encargado. Una, la de proporcionar al reo una pócima hecha de vino y mirra, destinada a adormecerle y así mitigar algo los dolores; y la otra colgarle de la cintura un paño para cubrir sus partes. De ambas se habla en las fuentes judías con motivo de otros casos. A la primera se refieren expresamente los evangelios, aunque se dice que Jesús rehusó tomar la bebida (Mt 27, 34; Mc 15, 23), mientras que no se menciona la segunda, que, cabe pensar, sería también respetada en este caso. Jesús, como todos los reos, había sido desnudado, y sus vestidos repartidos entre el piquete de ejecución, según la costumbre. No hay que confundir la pócima embriagante, a la que nos hemos referido, con el agua acidulada, bebida refrescante que ofrecieron a Jesús estando ya en la cruz poco antes de morir, y que él aceptó. Ya nos hemos referido a ella en el capítulo 4.

IV

LA SEPULTURA DE JESUS

Una vez más, para intentar comprender las narraciones evangélicas sobre la sepultura de Jesús, se hace precisa una ambientación arqueológica y previamente una mentalización sobre la manera de pensar y sentir de aquellas gentes en torno a la idea de la muerte y al trato con los cadáveres.

En nuestra cultura occidental, que hunde sus raíces en Roma, la muerte supone una ruptura violenta de los vivos con el difunto. Esta separación definitiva culmina el día del entierro cuando la comitiva despide al cadáver, que recibe sepultura, naturalmente al margen de las creencias en la otra vida y su contacto con ella a través de prácticas piadosas o rituales. El muerto es «enterrado» y el cuerpo inicia su proceso natural de descomposición, sin que por lo general vuelvan a verse más los restos humanos, a no ser que, por razones especiales y al cabo de varios años, los huesos hayan de ser trasladados. Esta forma de comportarse ante la muerte está de acuerdo con nuestra costumbre de cubrir con tierra el cadáver, o cuanto menos cerrarlo en un sarcófago herméticamente cerrado o tapiarlo dentro de un nicho. En todo caso, la idea es la misma, y los romanos lo expresaron mediante una frase lapidaria, que no suele faltar en ninguna sepultura de la época: *Sit tibi terra levis* = Que te sea liviana la tierra. También la otra costumbre romana de incinerar los cadáveres reduciéndolos a cenizas que se guardaban en una urna depositada en un panteón de pequeños nichos («columbario») expresa la misma idea de ruptura definitiva entre el mundo de los vivos y los muertos.

En el antiguo Próximo Oriente no se vivían tan drásticamente estas realidades. En Egipto, por ejemplo, la técnica había progresado lo suficiente como para que se garantizara la conservación indefinida del cadáver mediante la momificación, y esta misma práctica, aunque no tan refinada como allí, se llevaba a cabo en otros países como la misma Palestina, donde los cadáveres eran embalsamados.

Estos cuerpos con ciertas garantías de conservación eviden-

temente no eran enterrados, sino depositados en una nueva casa de muertos, la tumba por lo general excavada en la roca y que constaba de distintas habitaciones y dependencias, a veces bien decoradas artísticamente y en las que se depositaban los objetos y pertenencias del difunto. Y lo que resulta aún más significativo es que esa casa de muertos podía ser visitada y frecuentada por los vivos, celebrando en ella reuniones y hasta banquetes. En Egipto, donde las tumbas de los reyes y grandes señores constituyeron un verdadero tesoro a causa del valor de los objetos en ellas depositados, esta convivencia hubo de cesar por temor al robo: así, se ocultaba la entrada del sepulcro y se construían falsas puertas y corredores sin salida con objeto de disuadir a los saqueadores de tumbas, que era un oficio tristemente extendido ya en la época faraónica. Donde las sepulturas carecían de tales tesoros, como en la Palestina de tiempos históricos, estas casas de muertos no sufrieron la ruptura con el mundo de los vivos, y éstos acudían allí con alguna frecuencia y, en la manera de lo posible, estaban en contacto con los difuntos, a pesar de que para la legislación judía ese contacto acarrecaba una impureza legal pasajera (Lv 21, 12; 22, 5; Nm 19, 11-12).

No nos ha de extrañar, pues, que en los evangelios se hable tanto de ir y venir al sepulcro, entrar en él, correr la losa, llevar perfumes, encontrarse a gente dentro, etc., conceptos todos ellos que a un occidental pueden parecer un tanto ajenos a su mentalidad. Por eso vamos a exponer ahora cuáles eran las principales costumbres funerarias de los judíos en época romana.

1. Las tumbas

La cantidad de tumbas judías de los períodos helenístico y romano, halladas hasta ahora en Palestina, es ciertamente muy elevada. Por ceñirnos sólo a Jerusalén, hay que señalar más de una docena de conjuntos, en los que el número de tumbas es considerable. Estos conjuntos son: al norte, Giv'at ha Mirvat, donde apareció la tumba ya citada de Juan el crucificado; otra tumba importante con restos de más de 30 individuos e inscripciones con los nombres de Simeón, Absalón y otros; la tumba de «Simón, constructor del templo», que sería uno de los maestros de obra o artistas que colaboraron en la gran obra constructora de Herodes; la tumba de Matatías, con una larga inscripción dedicada por el sacerdote Abba, hijo de Eleazar.

Otro conjunto importante se hallaba en la vecina colina conocida con el nombre de French Hill, excavado a partir de 1968. No lejos y un poco al sureste se encuentra el monte Scopus, sede actual de la famosa Hebrew University. Aquí apareció, entre otras, la importante tumba de Nicanor de Alejandría.

dria, que fue un personaje conocido, el cual donó las puertas de bronce del templo, y de ahí que una de ellas llevara su nombre. Esta tumba fue estudiada ya en 1928. También hay que citar aquí el sepulcro de Jonatán el Nazarita, con su hijo Hannania y su mujer Salomé, descubierto en 1966, y el importante grupo de cinco cuevas mortuorias hallado en 1972.

Debemos referirnos ahora, un poco más al sur, cerca de la catedral de San Jorge, a la famosa tumba de la familia de la reina Helena de Adiabene, convertida al judaísmo. Esta tumba es comúnmente conocida por el nombre de «Tumba de los Reyes», y es uno de los monumentos funerarios más fastuosos de Jerusalén.

Sobre el Monte de los Olivos hay, entre otras, dos importantes necrópolis. La llamada del «*Dominus flevit*», por encontrarse junto a la iglesia de este nombre, excavada y estudiada entre los años 1953 y 1955 por el padre Bagatti y J. T. Milik, y la de Betfagé, de tumbas modestas, pero de gran interés.

Ya en pleno valle de Josafat en la garganta del Cedrón se encuentra un conjunto muy numeroso y, sin duda, el de mejor calidad, con la llamada «Tumba de Josafat», de ocho cámaras en su interior; la llamada de «Absalón», que, siendo de forma cúbica, está exenta, rodeada de columnas jónicas y cubierta por un cono evanescente en forma de chapitel; la tumba de los sacerdotes Bene Hezir, con una fachada de columnas dóricas; la llamada de «Zacarías», exenta al haber sido recortada la roca, con columnas jónicas y cubierta por una pirámide; y otras menos espectaculares, pero no por ello faltas de interés.

Algo más al este, ascendiendo a la aldea de Siloé, se hallaron otras tumbas, entre ellas una con 30 osarios bien decorados y con una inscripción aramea. Otra de ellas ha ofrecido una inscripción que se refiere a Alejandro de Cirene.

Al sur de Jerusalén, en la Colonia Alemana, se encuentra la tumba de la familia Dositeo, y algo más allá, en el barrio Talpiot, se halló otra tumba que contiene repetidas veces el nombre de Jesús.

En el valle del Hinnón está la tumba de la familia de Herodes. En su interior hay sarcófagos bien decorados, y una gran piedra redonda tapa la entrada exterior.

Bastante más al oeste se halla la tumba de Jasón en la calle Alfasi, con una sola columna dórica en la fachada. Tiene inscripciones en griego y arameo, y un bello dibujo de un barco.

En el noroeste de la ciudad, en el barrio Sanhedria, acercándose ya hacia Giv'at ha Mivtar por donde hemos comenzado, se encuentra la espléndida tumba llamada del Sanedrín,

con una bella fachada con frontón. El interior está muy desarrollado, con una sala central de 33 m². En sus alrededores existen otras tumbas de interés.

Es muy interesante señalar los nombres de personas que aparecen en los sepulcros, porque muchos se encuentran también en los evangelios, lo que indica que eran bastante frecuentes en la época. Este es el caso de Jesús, Simón, Juan, Marta, María, Lázaro (Eleazar), José, Judas, Matías, Salomé, Zacarías, Abba (Barrabás), Natanael... y algunos que probablemente se refieren al propio personaje que aparece en el evangelio, como es el caso de José Caifás, el sumo sacerdote, cuya posible tumba ha sido hallada en 1990 en la citada necrópolis de Talpiot, donde uno de los doce osarios encontrados en aquella llevaba la inscripción: Joseph Bar Kaifa.

Especial expectación causó en 1873 el descubrimiento en la necrópolis de Siloé de la tumba perteneciente a una familia, entre cuyos miembros figuraban los nombres de Marta, María, Lázaro y Jesús, por cierto que este último estaba por dos veces seguido de una cruz. Pero evidentemente se trata sólo de una asociación casual de nombres, porque, además de los aquí señalados, hay otros, y las cruces no sólo afectan al nombre de Jesús, sino también, por ejemplo, al nombre de Judas. Uno de los Jesús de la tumba aparece además nombrado como padre de Simeón. Se ha sugerido que las cruces podrían indicar que se trataba ya de cristianos, pero no es seguro.

Mayor escándalo provocó en su día (1931) el hallazgo de un osario con la inscripción aramea: «Jesús, hijo de José». En

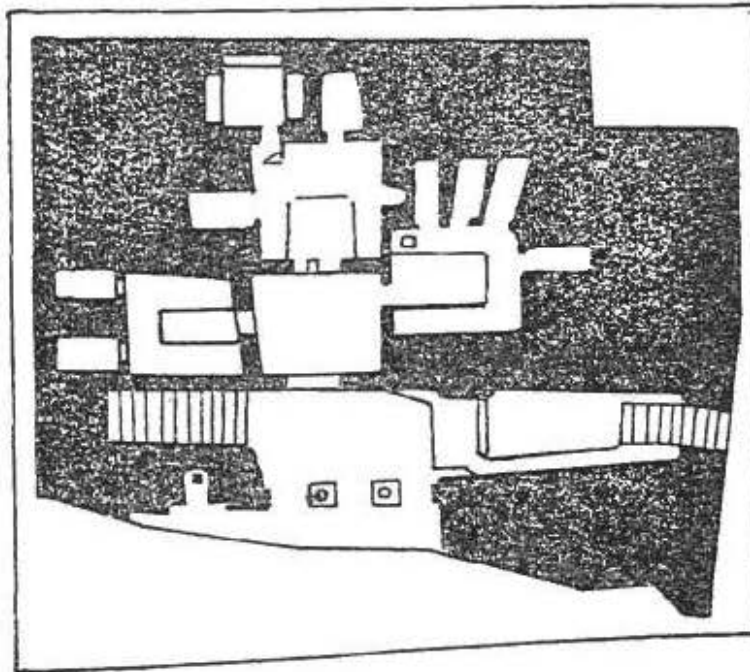
37. El nombre de Jesús en arameo y griego, escrito en tumbas de Jerusalén. Jesús era un nombre bastante frecuente en el siglo I d. C., como ha podido comprobarse por las inscripciones funerarias.

The image shows two lines of ancient script. The top line is Aramaic, consisting of five characters: a vertical line with a hook at the top, a vertical line with a hook at the top, a vertical line with a hook at the top, a vertical line with a hook at the top, and a vertical line with a hook at the top. The bottom line is Greek, consisting of the letters 'I', 'H', 'C', 'H', 'O', 'S', 'U', 'S' in a stylized, cursive font.

ciertos medios judíos, incluso arqueológicos, se habló de que podría tratarse de la verdadera sepultura de Jesús, pero la marea cedió ante la realidad de los hechos.

Veamos ahora, en plan de síntesis, cuáles son los elementos característicos de las tumbas judías de Jerusalén en la época de Jesús. Estaban siempre excavadas en la roca y se hallaban en las afueras de la antigua ciudad. Las de familias y personajes distinguidos presentan una fachada al exterior de carácter arquitectónico clásico con columnas. El paso entre este atrio exterior, cuando existe, y el interior de la cavidad está en ciertas ocasiones cerrado por una puerta de piedra rectangular, y en otras por una gruesa piedra redonda que puede correrse, haciéndola deslizar por una ranura en la roca. Este es el caso de la tumba de la reina Helena, la de la familia de Herodes y la de algunos sepulcros de Betfagé, así como de otros lugares fuera de Jerusalén (Abu Gosh, Nablus, etc.).

Una vez dentro, aparece en primer término una sala rectangular, casi cuadrada, cuyas dimensiones varían según la categoría de la tumba, aunque habitualmente puede tener unos 3 m de lado. Suele presentar en las paredes un banco corrido, tallado en la roca. De esta sala parten los pasillos que conducen a las cámaras mortuorias propiamente dichas, donde las sepulturas son de dos tipos. El primero, en arcosolio, es decir, una repisa tallada en la pared y cobijada bajo un arco. Sobre ella iba depositado el cadáver. A veces encima del arco o en otro lugar cercano hay un entalle, que suele ser de forma trian-



no de la tumba
iene Hezir en el
Cedrón (Jerusa-
ase el atrio con
nnas, la sala cen-
is cámaras mor-
con arcosolios y

gular, para colocar en él una lámpara de aceite. El otro tipo de sepultura es el modelo que los romanos llamaban *loculi* y los judíos *kokhim*. Se trata propiamente de nichos para introducir en ellos el cadáver. Finalmente suele existir en las propias cámaras un lugar para depositar unas arquetas destinadas a guardar los restos después de su descomposición. Son los osarios, que están por lo general cuidadosa y artísticamente decorados con motivos vegetales, como rosetas, plantas, esvásticas, etc. A veces, los tres tipos señalados pueden darse cita en la misma cámara mortuoria. En otros casos, las cámaras pueden «estar especializadas» en uno solo de los tipos. Con frecuencia, en las tumbas importantes estas cámaras se multiplican incluso en distintos niveles, siendo necesario el paso no sólo a través de corredores, sino también de escaleras, siempre todo tallado en la piedra.

En ocasiones, y tratándose de grandes mausoleos, existe toda una estructura exterior complementaria, donde hay escalinatas talladas, aljibes y conducciones de agua, lugar para tomar los baños rituales de purificación, etc., como es el caso de la tumba de la reina Helena de Adiabene. En cambio, en los sepulcros menores ni siquiera hay cámaras mortuorias independientes, pues los *loculi* pueden abrirse en las paredes de la propia sala interior. La altura del techo en esta sala varía según la categoría de la tumba. En algunas se puede estar muy cómodamente de pie, en otras en cambio no. La puerta siempre es de reducidas dimensiones, de forma que no se puede entrar por ella erguido. Suele tener en el interior unos peldaños tallados en la roca, tras descender los cuales el visitante se encuentra ya más cómodo en la sala. Este tipo de puertas se repite a la entrada de las cámaras mortuorias.

Parece probable que los pobres sepultaran a sus muertos simplemente bajo tierra, ya que la construcción de las tumbas excavadas en la roca resultaba indudablemente cara.

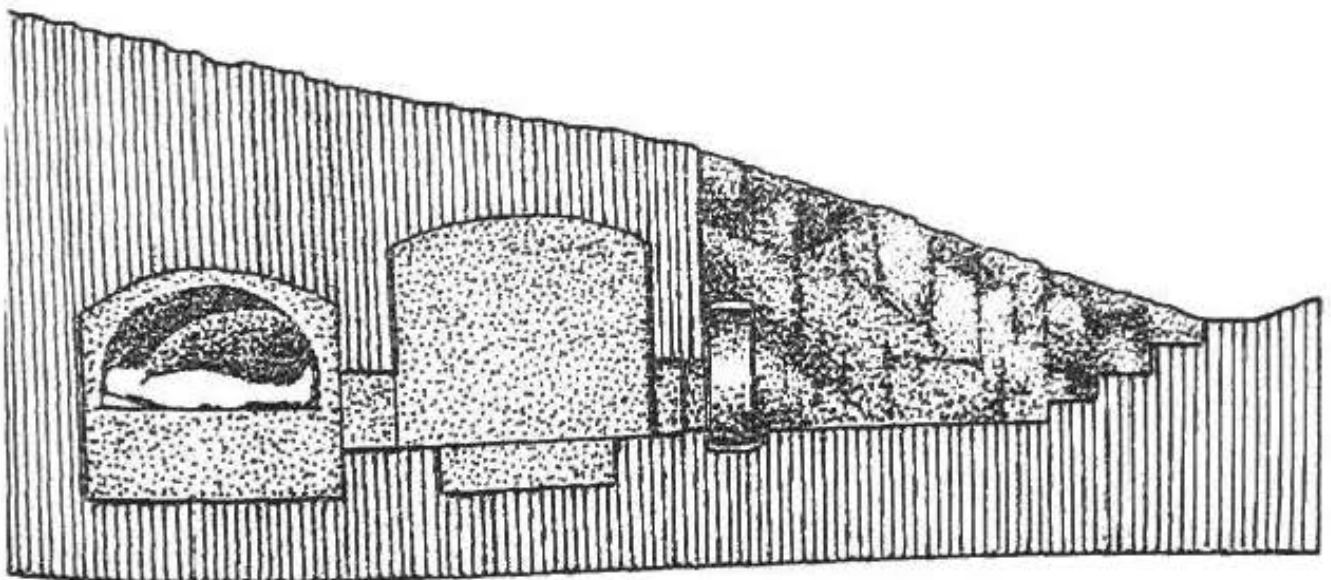
La tumba de Jesús, según los evangelios, se ajustaba a estas características generales. Era una tumba rica y, por tanto, cabe suponer que relativamente amplia, como corresponde a su dueño, que era un personaje importante, el senador José de Arimatea. Pero en cambio estaba, al parecer, destinada a un solo enterramiento, lo que no es frecuente, aunque puede pensarse que en los proyectos de su dueño podría figurar la idea de ampliarla en el futuro excavando la roca para hacer otros corredores y cámaras, ya que sí se consigna que la tumba estaba recién hecha, es decir, era nueva y nadie se había enterrado aún en ella (Mt 27, 60; Lc 23, 53; Jn 19, 41).

Ya hemos visto que todas las tumbas judías están diseminadas por las afueras de la ciudad rodeándola por sus cuatro cos-

tados. También sabemos que en la época de Jesús la zona del Santo Sepulcro quedaba fuera del recinto amurallado y que la estructura del terreno se prestaba a su utilización para horadar cuevas funerarias, puesto que las antiguas canteras habían dejado a la vista la roca, e incluso había paredes lisas bien cortadas que favorecían la construcción de fachadas y servían de punto de arranque para la excavación de tumbas. De hecho, junto a la tumba que sirvió para Jesús, había otra, cuyos restos se conservan todavía dentro de la actual iglesia del Santo Sepulcro en la rotonda, detrás del Sepulcro, en un local que pertenece a la comunidad siro-jacobita. La tumba de que hablamos debió ser grande, pues lo que queda no son más que los restos de ella que consisten en una cámara con *loculi* o nichos. Toda la parte anterior de la tumba fue destruida cuando Constantino hizo cortar las rocas adyacentes al Santo Sepulcro para construir su gran basílica. También existen los restos de una tercera tumba, que más tarde fue convertida en cisterna.

1. Reconstrucción real de la tumba de Jesús, junto al Gólgota. En primer término, a la derecha, el atrio y la piedra redonda que tapaba la pequeña puerta. A continuación, la sala con los bancos corridos. Finalmente, el acceso a la cámara mortuoria, ésta última con arcosolio.

Podemos hacernos una idea bastante precisa de lo que fue el sepulcro de Jesús, pues éste se conserva, aunque muy modificado, y desde luego exento, ya que, como acabamos de decir, los arquitectos del siglo IV destruyeron la pared rocosa y aislaron la tumba para que quedara dentro del recinto de la basílica. Se mantiene la estructura y las dimensiones de la sala previa, aunque ésta es hoy de fábrica, y parece que lo fue ya en los planes arquitectónicos de Constantino. Esta sala comunicaba directamente con la cámara mortuoria a través de una de esas puertas bajas de las que hemos hablado, la cual aún se conserva. La cámara mortuoria era muy pequeña, pues sólo contaba con un arcosolio a la derecha, donde fue depositado el cuerpo de Jesús, cuya repisa se conserva en parte, bajo la actual losa de mármol que la recubre. Que el tipo de sepultura



era en arcosolio y no en nicho se desprende de la narración de Juan (Jn 20, 12).

Los evangelios, además de reafirmarse en que era una tumba excavada en la roca (Mt 27, 60; Mc 15, 46; Lc 23, 53), señalan que su entrada se cerraba con una gran piedra redonda, capaz de deslizarse, según el modelo que ya conocemos (Mt 27, 60 y 66; 28, 2; Mc 15, 46; 16, 3-4; Lc 24, 2; menos expresivo en este aspecto Jn 20, 1). Su entrada consistía en una puerta pequeña, a la que había que «asomarse» para ver el interior (Jn 20, 5).

2. Costumbres mortuorias

Entre los judíos, el muerto de una familia acomodada solía ser parcialmente embalsamado. No era la momificación egipcia de una refinada y costosa técnica, que se prolongaba durante muchos días y que llevaba consigo, entre otras cosas, la extracción del cerebro y las vísceras del cadáver, que después se depositaban en una urna especial (*canope*) guardada en la misma tumba. Los judíos se limitaban a un simple embalsamamiento a base de ungentos y perfumes, que iban siendo depositados a medida que se realizaba una cuidadosa envoltura con lienzos que cubrían todo el cuerpo. Esta operación podía ser completada después que el cuerpo fuera depositado en la tumba, sobre todo si éste reposaba en un arcosolio perfectamente accesible, pues en caso de tratarse de un nicho hubiera sido preciso no introducir el cadáver en él, sino dejarlo reposando sobre el suelo, o mejor sobre uno de los bancos corridos de la pared. En todo caso, en la mentalidad y costumbres de entonces entraba perfectamente la idea de volver al sepulcro, tras el día del enterramiento, y manipular en el cadáver lo que fuera necesario.

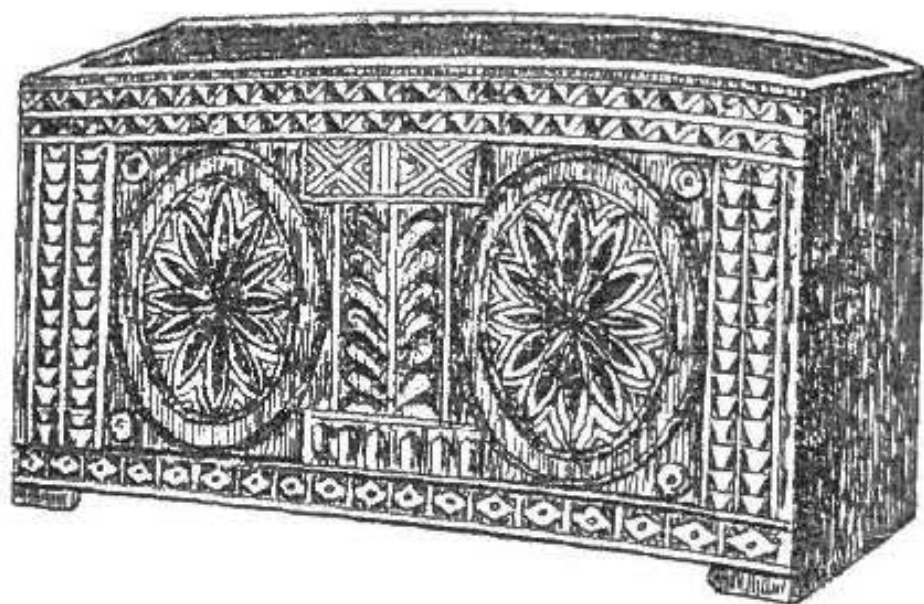
El capítulo 8 de la *Misná Semahot* dice expresamente que durante tres días después del sepelio se puede ir a la tumba y contemplar al muerto, verificando que realmente lo está. Como el sepelio solía hacerse en el mismo día de la muerte, los casos de entierro de vivos podían no ser tan raros; de ahí la disposición legal que comentamos. Naturalmente, si el cadáver había sido embalsamado, era ya imposible que recuperara la vida en el caso de una muerte sólo aparente. De ahí la tolerancia legal para acudir a la tumba y realizar con el tiempo que se estimare oportuno las labores de embalsamamiento. El texto de la *Misná* dice: «Se podrá ir al cementerio para reconocer al difunto durante tres días, sin que en manera alguna esto tenga sabor a prácticas paganas, ya que alguna vez ha sucedido que un hombre, que fue así reconocido, siguió viviendo durante 25 años más». Las razones de esta disposición judía evidentemente

te no eran aplicables al caso de un ajusticiado, pero sí lo era el hecho de entrar en la tumba y manipular el cadáver.

Una vez que habían transcurrido los tres días legales, se cerraba el paso a la cámara mortuoria o, en su caso, el hueco del nicho utilizado, pues el somero embalsamamiento no impedía realmente la corrupción del cadáver, sino que la retrasaba y mitigaba sus efectos externos, tales como el olor. Por eso en el evangelio de Juan, a propósito de la muerte de Lázaro, se advierte a Jesús que había ya transcurrido el plazo de tres días, y que, por tanto, podía oler si se retiraba la piedra que cubría la entrada (Jn 11, 39). Sin embargo, era natural pensar que se podía acudir a la tumba para estar y llorar en ella, probablemente en la sala de los bancos, puesto que los judíos que acompañaban a María, la hermana de Lázaro, creyeron que ésta «iba a la tumba para llorar allí» (Jn 11, 31). En efecto, esta sala o antecámara podía ser lugar de reunión de la familia.

Hay un texto de la novela latina el *Satiricón*, de Petronio, fechada en el siglo I d. C., que puede servirnos para ilustrar nuestro caso, pese a las grandes diferencias que existen entre el relato poco edificante de la novela y el texto sagrado de los evangelios. La acción se desarrolla en Efeso, y vamos aquí a resumir su trama. Una fiel esposa acompañada de su doncella penetra en la tumba de su marido recién fallecido para llorar allí y permanecer en la cámara haciéndole compañía. Pero tiene lugar muy cerca del sepulcro la crucifixión de unos malhechores. Uno de los soldados, que de noche custodia los cadáveres aún pendientes de la cruz, entra en la tumba y se encuentra con la viuda, a quien seduce. Pero mientras tanto, roban el cadáver de un crucificado, y ante la responsabilidad que por ello le podría sobrevenir al soldado, deciden ambos amantes sacar del sepulcro el cadáver del marido y clavarlo en la cruz para encubrir el robo.

Es interesante consignar el paralelismo existente, en cuanto a las circunstancias puramente externas del relato, entre este texto y las narraciones evangélicas, pues en ambos casos se habla de una ejecución en la cruz, de un sepulcro excavado en la roca contiguo al patíbulo, de una custodia del cadáver por los soldados, del presunto robo del cadáver de uno de los crucificados, y finalmente de varias mujeres que acuden a la tumba para permanecer en ella llorando y realizando las labores que requiere el cuidado del difunto. Pero, sobre todo, llama la atención la familiaridad con que unos y otros entran y salen de la tumba o permanecen en su interior. Esto nos alecciona en el sentido de que las narraciones evangélicas están perfectamente encuadradas en su ambiente y se ajustan a la realidad de la vida y costumbres de la sociedad oriental en la época romana.



40. Osario hallado en una tumba del monte Scopus (Jerusalén) (Según Parrot). La decoración de estas piezas de piedra suele ser de indudable valor artístico.

Siguiendo con las costumbres judías, cuando habían transcurrido algunos años desde el enterramiento, se procedía a levantar el cadáver, para que el sitio quedara a disposición de otros posibles ocupantes, y los huesos se encerraban en los pequeños osarios de que hemos hablado. A este respecto dice el Talmud palestino: «Primeramente usaban para sepultarles el arcosolio; cuando la carne se ha corrompido, usaban para recoger los huesos y darles sepultura un (osario) hecho de madera de cedro» (Mo'ed Qatan 81, 3-4). La decoración que presentan los osarios de las tumbas judías que anteriormente hemos descrito es originariamente típica del trabajo de talla sobre la madera, que sólo después debió ser transferido a la talla en piedra, cuando se estimó que los osarios de madera no reunían las garantías necesarias para una larga duración.

En los evangelios se dice que José de Arimatea tuvo la valentía de ir a la residencia del prefecto para, de acuerdo con la ley romana, solicitar que le fuera entregado el cadáver de Jesús. Esta decía: «Hay que entregar los cadáveres de los enemigos a cualquiera que lo pida en razón de darles sepultura» (Dig., 48, 24). No era, sin embargo, favorable la legislación judía al respecto, que prohibía a un ajusticiado ser enterrado en el panteón de su familia, aunque sus huesos, una vez descarnados, podían recogerse en él (como fue el caso de Juan el crucificado). El hecho es que en el caso de Jesús prevaleció la legislación del dominador romano, tanto más cuanto que la causa de la ejecución había residido en motivos políticos, ya que Jesús, como rey, era enemigo del César (Jn 19, 12). El cadáver fue cubierto con una sábana (Mt 27, 59; Mc 15, 46; Lc 23, 53), para ir procediendo al embalsamamiento y a la envoltura definitiva (Jn 19, 40). Para ello, Nicodemo trajo 100 libras de una mezcla de mirra y áloe, con el fin de comenzar la operación la

misma tarde del sepelio (Jn 19, 39), es decir, casi 33 kilos de una mezcla de esa especie de goma arábiga untuosa que es la mirra, con el polvo perfumado del áloe.

Por su parte, las mujeres estaban dispuestas a continuar la labor después de pasado el descanso sabático. Para eso fueron al sepulcro el domingo por la mañana después de salir el sol, llevando perfumes (Mc 16, 1-2; Lc 24, 1). Las compras de que hablan los evangelistas pudieron hacerse, o la tarde del sábado, pues una vez que sale la primera estrella ya termina el descanso sabático, tal y como parece indicar Lucas (Lc 23, 56), o el domingo antes de salir el sol, puesto que los orientales son madrugadores, y el comercio ya está funcionando muy de mañana.

Las escenas en el sepulcro de los distintos visitantes en la mañana del domingo encajan en líneas generales con todo el contexto. Primeramente hay que destacar cómo Marcos señala el temor de las mujeres ante la dificultad de abrir la tumba corriendo la piedra redonda, pues se necesitaba fuerza física para hacerlo (Mc 16, 3). Ello coincide con el tamaño de estas piedras, algo menores que una rueda de molino, pero indudablemente difíciles de manejar. Una vez que se percatan de que la piedra está corrida, entran en el sepulcro y ven a un ángel sentado a la derecha (Mc 16, 5). Parece que se trata de la sala anterior de la cámara, y nada tiene de extraño que el «joven» de que habla el evangelio esté sentado, pues, como hemos dicho, esta sala suele tener bancos corridos en las paredes. Por su parte, Juan habla de que María Magdalena vio dos ángeles sentados en la cámara del arcosolio, uno a la cabecera y otro a los pies (Jn 20, 12). No es nuestra intención tratar de «concordar» las distintas versiones evangélicas, como ya tantas veces hemos dicho, sino de exponer el contexto arqueológico que sirve de ambiente a la narración, sin ir más allá.

Como consecuencia, y en testimonio de la resurrección de Cristo, las personas que visitan después el sepulcro, en este caso Juan y Pedro, se encuentran con que los lienzos que envolvían el cuerpo de Jesús han quedado por allí. Lucas dice que Pedro, al asomarse, vio los lienzos (Lc 24, 12; aunque haya dudas sobre este versículo). El evangelio de Juan lo especifica más y dice que este discípulo vio, desde la puerta y sin entrar, las vendas de lino que estaban allí, y que sólo después entró Pedro y lo comprobó, así como el hecho de que el sudario se encontraba aparte y cuidadosamente doblado (Jn 20, 5-8). Que la sábana y otros lienzos se vieran desde la puerta, agachándose, aun sin entrar, es comprensible, bien se encontraran éstos en la sala, o incluso en la misma cámara mortuoria al fondo, distinguiéndose en este caso a través de la segunda puerta abierta, ya que parece, según la narración, que estaban

tirados por el suelo, en contraste con el sudario. Este se hallaba bien doblado y no pudo ser visto hasta que ambos penetraron en el interior. Se trata de un paño destinado a cubrir el rostro del difunto, o quizá mejor a sujetar su barbilla. Algunos han interpretado la palabra griega *entetuligménon*, doblado, como «enrollado en hueco», es decir, guardando la forma adaptada a la cabeza que tenía cuando ejercía su función, pues de no ser algo anormal, no se ve por qué la insistencia del evangelista en presentar separados unos lienzos de otros, en añadir que unos estaban bien doblados y otros no, y finalmente en decir que sólo entonces, al verlo, Juan «creyó». No es segura esta interpretación, aunque cabe dentro de lo posible. Tampoco puede descartarse que dicho sudario pudiera haber sido utilizado previamente para cubrir durante el entierro el rostro de Jesús muerto. De todos modos, el tema no entra directamente dentro de nuestro cometido.

V

Testigos de la resurrección

Después de la resurrección de Cristo, los discípulos comienzan una difícil misión consistente en dar testimonio de esta resurrección. Su labor no se limita a Jerusalén, ni siquiera a Palestina. Emprenden la tarea de recorrer caminos y surcar los mares para llegar a ciudades lejanas, incluida la misma Roma, donde predicán el evangelio de Jesucristo y se manifiestan como testigos del resucitado, desafiando a los peligros, e incluso hasta la muerte. Este es el panorama que se presenta en los Hechos de los apóstoles, corroborado por las cartas apostólicas, principalmente de Pablo. Y esta es la historia de la primitiva Iglesia, desde la primera generación apostólica hasta que el cristianismo, extendido ya por toda la cuenca del Mediterráneo, empieza a suscitar serias preocupaciones en los estamentos gubernamentales del imperio romano.

Pero todo ello va más allá del planteamiento de este libro, que se limita únicamente al entorno directo de los evangelios. Hay, sin embargo, un tema expresamente tocado al final del evangelio de Mateo y que debe ser tratado aquí con alguna detención, dadas sus implicaciones histórico-arqueológicas. Nos referimos a los soldados encargados de la custodia en la tumba de Jesús, involuntarios testigos de la resurrección y sobornados para que su testimonio no se difundiera. Ellos son los que propagaron la especie de que el cadáver de Jesús había sido robado en la noche. «Y esta es la versión que ha corrido entre los judíos hasta hoy» (Mt 28, 15). El relato, que dicho evangelio desarrolla con cierta amplitud y numerosos detalles, está contenido en Mt 27, 62-66; 28, 2-4 y 11-15. En la época en que apareció la redacción final de este evangelio, después de la Guerra Judía del 66-73 d. C., se ve que aún tenía vigencia en ciertos ambientes la explicación que aquel piquete de soldados había difundido cuarenta años antes. Pero es curioso que los otros tres evangelios silencien por completo el episodio y sus consecuencias. Como también lo es que semejante explicación resultara tan poco convincente, que no impidiera que muchos

judíos de Palestina y del resto del mundo, así como un número progresivamente creciente de paganos, dejaran de tenerla en cuenta y prefirieran la versión de unas mujeres y el testimonio de los discípulos de Jesús.

1. Una inscripción griega en Nazaret

A pesar de su indudable importancia, no es demasiado conocida del público no especializado una inscripción que apareció en Nazaret en el último tercio del siglo XIX, pero que no fue leída ni estudiada hasta los años 30 de nuestro siglo. Sin embargo, el interés que pueda tener para ayudarnos en una aproximación al tema aquí planteado, será el propio lector quien ha de juzgarlo.

Se trata de una losa de mármol de 60 cm de largo por 37,5 cm de alto, que contiene un texto en griego en 22 líneas, en letras cuyo estilo corresponde a la primera mitad del siglo I d. C., y que recuerdan a las de la inscripción de Teodoreto, hallada en Jerusalén, referente a una sinagoga, de la que ya hablamos en el capítulo 10, y cuya datación es del año 15 d. C. La placa marmórea que ahora vamos a estudiar se halló en Nazaret en 1878 y de ahí fue enviada a París al *Cabinet des médailles*, donde se encuentra.

El texto traducido al castellano dice así: «Sabido es que los sepuleros y las tumbas, que han sido hechos en consideración a la religión de los antepasados, o de los hijos o de los parientes, deben permanecer inmutables a perpetuidad. Si pues alguien es convicto de haberlos destruido, de haber, no importa de qué manera, exhumado cadáveres enterrados, o de haber, con mala intención, transportado el cuerpo a otros lugares, haciendo injuria a los muertos, o de haber quitado las inscripciones o las piedras de la tumba, ordeno que ése sea llevado a juicio como si quien se dirige contra la religión de los Manes lo hiciera contra los mismos dioses. Así, pues, lo primero es preciso honrar a los muertos. Que no sea en absoluto permitido a nadie el cambiarlos de sitio, si no quiere el convicto por violación de sepultura sufrir la pena capital».

Se trata, pues, de un rescripto imperial sobre la violación de tumbas, que originariamente estaba escrito en latín y que ha sido malamente traducido al griego, lengua franca en todo el imperio oriental, porque se ven en el texto no sólo incorrecciones, sino incluso flagrantes latinismos.

Los expertos distinguen en él dos partes. La primera, probablemente redactada por algún jurista de la cancillería imperial romana, es más bien teórica. En ella se citan los casos en que se da una violación del sepulcro. Pero la segunda —el último párrafo—, en la que cambia el estilo, es más bien una respuesta concreta a una consulta elevada al respecto. La primera

parte responde a la legislación de Augusto sobre el tema; la segunda se refiere a la aplicación de la misma a un caso probablemente planteado en la época de Tiberio. Es, pues, una respuesta oficial desde Roma a un informe o consulta realizados desde el gobierno provincial romano de Judea.

Lo chocante resulta que esa respuesta burocrática llegada a la oficina del prefecto romano se mandara traducir al griego y colocarla en un pequeño pueblo de Galilea. Parece, pues, que la existencia de esta inscripción en Nazaret supone dos hechos: Primero, que las autoridades romanas han realizado una consulta a la cancillería imperial sobre la violación de tumbas, sin duda porque se ha producido algún hecho concreto, al parecer no muy claro, pero que sí ha tenido cierta repercusión en la provincia, con posibles implicaciones políticas. Segundo, que, una vez recibida la respuesta legal, la autoridad provincial romana, que no debe estar muy convencida de los hechos, pero que sí quiere guardarse las espaldas, se ha limitado a enviar el texto para que se haga público y se fije por escrito en Nazaret, localidad que, en cierta forma, tiene algo que ver con el discutido y comprometido hecho. En otro caso, no se manda colocar un texto de este tipo en una aldea perdida. Alguna relación tiene que existir entre el hecho ocurrido y Nazaret. Una vez mandada fijar la respuesta imperial en Nazaret, el prefecto se siente libre ante cualquier eventual acusación de inhibicionismo que pudiera ser elevada al gobierno central.

Este es el contenido y la interpretación más obvia del texto de la inscripción de Nazaret. Respecto a la fecha, hay alguna imprecisión, pero puede aceptarse como válida el primer tercio del siglo I d. C. Ahora cabe formular una pregunta: ¿Tiene esto algo que ver con la muerte de Jesús de Nazaret, ajusticiado hacia el año 30 por las autoridades romanas alegando motivos políticos y cuyo cadáver había desaparecido de la tumba? Es lo que vamos a tratar de investigar, aunque ya debemos adelantar que nuestras conclusiones caerán sólo dentro del terreno de las hipótesis.

2. La pretendida violación de la tumba de Jesús

Dada la praxis burocrática de la administración romana, es evidente que el gobernador de Judea, Poncio Pilato, remitiría por escrito a la sede central del gobierno imperial algún informe del proceso, sentencia y ejecución de Jesús de Nazaret. Se trataba de un acontecimiento que podía tener repercusiones políticas en el futuro. Además, el tetrarca Herodes Antipas no sólo estaba al corriente del mismo, sino que incluso había participado en él. No sería, pues, extraño que este personaje, de fácil y probado acceso a la cámara imperial, pudiera enviar a

Roma algún informe, en el que la figura del gobernador romano quedara en situación desfavorable. De hecho, en circunstancias análogas, estando también Antipas en Jerusalén por la fiesta, cuando Pilato exhibió provocativamente en la ciudad los escudos con la inscripción imperial, un informe, en el que se duda alguna Herodes Antipas tuvo el protagonismo principal, estuvo a punto de costarle el puesto a Pilato, y, en todo caso, le vino de Roma la orden de que revocara inmediatamente la disposición, según nos cuenta Filón. También hemos visto (capítulo 3) que, en virtud de una denuncia ante el gobernador de Siria, tras la matanza de samaritanos en el Garizín, Pilato fue inapelablemente destituido de su cargo, aunque en este caso no nos conste el protagonismo de Herodes Antipas. De cualquier manera, el prefecto tenía que cubrirse las espaldas ante posibles demandas o informes que pudieran llegar a Roma y, por eso, es más que probable que se adelantara a esta contingencia con un informe oficial. Este documento, que podría contener las actas del proceso, iría dirigido a la cámara imperial, y no al senado romano, puesto que Judea era una provincia que dependía en exclusiva del emperador.

Nada sabemos directamente del asunto, salvo que con posterioridad se hace referencia a unas *Actas de Pilato*, referentes al proceso de Jesús. Estas pasan incluso al complejo mundo de los evangelios apócrifos, literatura ésta que, como se sabe, reclama hoy la atención por parte de los estudiosos, ya que siempre que sea tratada con las debidas reservas, puede aportar algunos datos de interés al conocimiento histórico.

Hacia el año 150 d. C., por tanto poco más de un siglo después de los acontecimientos pascuales, el filósofo y escritor san Justino, que tenía su escuela en Roma, habla de que existían unas *Actas de Pilato* que él había consultado, no sabemos si directamente en la cancillería imperial, o si se trataba ya de una publicación de las mismas, que corría en forma de folleto. (En todo caso, era todavía entonces muy fácil demostrar su falsedad si no se ajustaban a la realidad, ya que el archivo era accesible y su consulta relativamente fácil). Unos años después, hacia el 200 d. C., el abogado y escritor Tertuliano habla como cosa sabida de una carta o informe que Pilato mandó a Tiberio. A principios del siglo IV d. C., Eusebio de Cesarea se refiere a la existencia de unas *Actas de Pilato*, totalmente desfavorables a Cristo, por lo que poco después vuelve a circular la versión antigua, quizás ampliada, tenida por favorable a Jesús, que aparece ya citada por san Epifanio el año 376. A partir de entonces, otros escritores se refieren a ella, como Orosio a principios del siglo V. De hecho, existe una obra, incluida entre los apócrifos, que recibe el nombre de *Actas de Pilato*, o *Primera parte del Evangelio de Nicodemo*. Es un escrito fe-

chado en el siglo V (año 424 d. C.), pero que debió recoger y desgraciadamente refundir y ampliar las antiguas *Actas*. Es muy difícil adivinar lo que pudo ser el núcleo primitivo de este escrito y el grado de historicidad que pueda poseer. Probablemente está reflejado en la carta de Poncio Pilato a Tiberio, que figura como anejo en algunos manuscritos latinos de las *Actas*, pero aun así la redacción de ésta, tal y como hoy se conserva, es muy posterior. Quizás el hecho de que atribuya a la presión de los dirigentes judíos la sentencia condenatoria de Jesús pudiera estar en el primitivo núcleo del documento. Hay también una carta de respuesta de Tiberio a Pilato, que ciertamente es apócrifa, tardía y disparatada. Todavía se conserva un nuevo texto del informe de Pilato, llamado *Anaphora*, pero en una versión definitiva no anterior al siglo VII.

En fin, que la tradición literaria al respecto, aunque prácticamente inservible, apoya la idea, por otra parte obvia en sí misma, de que tuvo que haber un comunicado oficial por parte de Pilato sobre la muerte de Jesús. De hecho, cuando historiadores paganos como Tácito hablan expresamente de la muerte de Jesús bajo el procurador Poncio Pilato, están basándose de una forma u otra en una documentación oficial al respecto, que no puede ser otra que la que debió obrar en los archivos imperiales.

Pero, junto al comunicado oficial del proceso, Pilato, no contento con ello y preocupado por las noticias de la desaparición del cadáver de Jesús, debió hacer una nueva consulta, esta vez de carácter estrictamente jurídico, a la cancillería general. Con esto cubría la posibilidad de que se abriera un nuevo frente en contra de su actuación. La cancillería romana contestó con un rescripto, donde se exponía la ley general al respecto y una aplicación al caso concreto consultado, recordando la pena capital aplicable a quien, bajo esas condiciones, violare una tumba.

Ahora bien, los presuntos delincuentes eran los discípulos de Jesús, que, no sin cierta discreción, pero también con bastante valentía, se estaban ya moviendo con éxito, a pesar del recelo de los sanedritas, que en el fondo habían sido los responsables de la muerte de Jesús. El ambiente del momento de la llegada del rescripto, unos meses o acaso un año después de los acontecimientos pascuales, aparece bien reflejado en los Hechos de los apóstoles. La comunidad de discípulos y simpatizantes iba creciendo, no había roto con las prácticas judías y seguía acudiendo al templo (Hch 2, 46-47). Pero los dirigentes judíos les habían prohibido con insistencia que continuaran enseñando al pueblo el nuevo camino (Hch 4, 21; 5, 40-42). Las autoridades romanas no podían ser desconocedoras de este hecho.

Es interesante comprobar que ni el prefecto ni sus tropas se inmiscuyen para nada en la vida de la primitiva Iglesia de Jerusalén. Las persecuciones vienen de los sinedritas, y habrá que esperar precisamente a que cese en su cargo el prefecto y se produzca una situación de interinidad con un vacío de poder, para que se cometa el primer atentado contra un miembro del nuevo camino, Esteban, si como creen los comentaristas su martirio ha de situarse hacia el año 36 d. C. Igualmente, y en este caso sin lugar a dudas, hay que aguardar a que la provincia romana de Judea quede temporalmente suprimida y pase a depender de un nuevo rey vasallo, Herodes Agripa, para que se produzca la primera condena a muerte de uno de los apóstoles, Santiago el Mayor (Hch 12, 1-2), y la prisión de otro, Pedro (Hch 12, 3-4). La tradición benevolente de admiración, que, sobre todo, la Iglesia oriental ha reservado siempre para la figura de Pilato, el cual es tenido incluso por «santo» (!) en la liturgia copta, puede contar con algún fundamento.

Pilato, pues, no atacó ni persiguió a los presuntos delinquentes de la violación, prueba de que el cargo contra ellos no era muy claro, y de que evidentemente mantenía una cierta benevolencia y simpatía al grupo de discípulos, aunque no fuera más que por compensar un poco su claudicación en el proceso de Jesús y por su odio a las autoridades judías. Se contentó con enviar para su colocación en público una copia del rescripto imperial a la patria de Jesús, donde vivía la familia de éste, como una especie de amago de amenaza, «cumpliendo» así externamente con la ley, pero sin crear problema alguno a los discípulos que se movían en público por Jerusalén, cuya fama empezaba ya a extenderse por otras ciudades del país (Hch 5, 16). Más aún, el hecho de que Nazaret estuviera dentro de la jurisdicción de Herodes Antipas, que tenía que estar oficialmente enterado por Pilato del envío del rescripto a la aldea de Jesús, cubría también las apariencias por ese otro importante frente.

Como es bien sabido, la comunidad primitiva de Jerusalén aún no se denominaba cristiana, ya que «fue en Antioquía donde se empezó a llamar cristianos a los discípulos» (Hch 11, 26). El nombre con el que la comunidad era conocida, primero en Jerusalén, y después en otros lugares de Palestina, era precisamente el de «nazarenos» (Hch 24, 5), como seguidores de Jesús de Nazaret. El Talmud llama todavía a los cristianos *nazarenim* = nazarenos. Parece que esto da aún más sentido al hecho de que el rescripto fuera enviado a Nazaret, siempre con una intención de eludir el fondo de la cuestión, pues todo el mundo sabía que los «nazarenos» en realidad no tenían nada que ver con Nazaret.

De cualquier manera, resulta interesante indagar qué pasa

ba en Nazaret los años que siguieron a la muerte y resurrección de Cristo. Durante la vida mortal de Jesús, su familia —sus hermanos según la típica expresión semita— eran relativamente numerosos y bien conocidos, puesto que incluso sus nombres aparecen en los evangelios: «No es éste el artesano, el hijo de María y hermano de Santiago, de José, de Judas y de Simón? ¿No están sus hermanas aquí entre nosotros?» (Mc 6, 3). Sin embargo, el juicio sobre la familia de Jesús no es demasiado favorable en los evangelios. En un momento dado, los familiares creen que Jesús ha perdido el juicio y por eso tratan de ir a reducirle (Mc 3, 21). Por su parte, Jesús, si no los desprecia precisamente, sí da la impresión de que los trata con cierta calculada distancia (Mt 12, 46-50; Mc 3, 31-35; Lc 8, 19-21). Y en otra ocasión se dice expresamente que «ni siquiera sus hermanos creían en él» (Jn 7, 1-10).

Sin embargo, a partir de la experiencia pascual los «hermanos de Jesús» van adquiriendo un puesto cada vez más relevante en la comunidad de Jerusalén, especialmente Santiago, el hermano del Señor (Hch 15, 13-21; 21, 18-25; Gál 1, 19), que es incluso considerado como una de las columnas que sostienen la Iglesia (Gál 2, 9). La comunidad cristiana de Palestina sigue aferrada a las costumbres y prescripciones legales judaicas, mientras que los cristianos del resto del mundo se distancian definitivamente del judaísmo; hasta tal punto se va abriendo una brecha entre los cristiano-judíos de Palestina y los cristiano-paganos del resto del imperio, que con el tiempo los primeros acabarán convertidos prácticamente en una secta y desvinculados del resto de la Iglesia. La floreciente Iglesia palestina del siglo IV no tiene nada que ver con los judeo-cristianos o Iglesia de la circuncisión, sino que se trata de una Iglesia nueva de origen gentil, que ha ido creciendo en el país a medida que lo hacía la población helenística, y que los judíos iban emigrando o siendo arrinconados en ciertas localidades y regiones de Palestina. Así, por ejemplo, a partir de la Segunda Revuelta Judía, en los tiempos de Adriano, los judíos tendrán prohibido entrar en la ciudad de Jerusalén.

Uno de los focos donde con mayor intensidad floreció y se conservó durante más tiempo la Iglesia judeocristiana fue precisamente Nazaret, haciendo honor al nombre «nazarenos» que llevaban los cristianos de la circuncisión, y apoyados en este caso en el prestigio que tenían como descendientes de la familia de Jesús. Sabemos por el escritor del siglo II, Hegesipo, que durante mucho tiempo vivió allí un personaje llamado Judas, que se consideraba «hermano del Señor», sin duda el que aparece con este nombre en el evangelio (Mc 6, 3), aunque es discutible que coincida con el apóstol Tadeo (Mt 10, 3; Mc 3, 18), llamado por Lucas Judas el de Santiago (Lc 6, 16; Hch 1,

13). Era labrador y tenía dos hijos, cuyos nombres eran Zosai y Santiago (Jacobo). Estos fueron llevados a Roma a finales del siglo I durante la persecución de Domiciano, porque pertenecían a la familia de Jesucristo y estaban considerados como descendientes del rey David. Cuando en el tribunal romano vieron su aspecto de campesinos inofensivos, fueron puestos en libertad y devueltos a su patria. En el siglo III, el escritor Julio Afranio dice que en Nazaret seguían viviendo los descendientes de la familia de Jesús. Por otra parte, del año 249 tenemos el testimonio de un campesino de Nazaret, llamado Conón, que sufrió el martirio en Panfilia (Asia Menor) y que en el interrogatorio dijo ser de Nazaret y perteneciente a la familia de Jesucristo. Este mártir sería después venerado en el propio Nazaret, y su *martyrium* (especie de capilla) ha sido localizado en las excavaciones arqueológicas de la basílica de la Anunciación.

Son muy interesantes estos testimonios históricos de los tres primeros siglos de la Iglesia, en los que con tanta claridad se insiste en el asentamiento en Nazaret de una familia judía —la familia de Jesús—, que se consideraba descendiente de David y, por tanto, de origen betlemita. Las afirmaciones de Mateo y Lucas en sus evangelios sobre el origen davídico de Jesús están pues arropadas por una persistente tradición familiar en Nazaret, que nadie ponía en duda. Sabido es que los judíos eran muy cuidadosos y a veces hasta fanáticos en los temas de genealogía familiar, la cual conservaban con todo esmero, lo que naturalmente no suponía en todos los casos que ésta fuera exacta, sobre todo en lo referente a generaciones muy antiguas; pero las líneas generales podían ser válidas. De hecho, en los evangelios aparecen dos genealogías de Jesús, en Mateo (1, 1-17) y en Lucas (3, 23-38) precisamente, las cuales no coinciden en algunas generaciones. El conocido investigador J. Jeremias las ha estudiado críticamente y opina que la de Lucas ofrece mayores garantías de verosimilitud histórica.

*

Nazaret, fue, pues, por su nombre ligado al de Jesús y por vivir allí la familia del Maestro, uno de los símbolos de la nueva doctrina, que en el mundo helenista recibirá el nombre de «cristianismo». En este contexto puede entenderse por qué Pilato envió el rescripto imperial para ser colocado en aquella aldea, intentando con ello cumplir y cubrirse de cualquier riesgo que en el futuro pudieran acarrear las nuevas e inquietantes circunstancias. Esta parece la explicación más verosímil de un hecho, del que todavía carecemos de datos como para decir la última palabra. Por otra parte, las condiciones del hallazgo de

la lápida en cuestión, que desconocemos, no nos permiten saber dónde estuvo colocada originariamente y por cuánto tiempo, pero sí podemos sospechar que sería muchas veces contemplada con sonrisa por los habitantes de aquella aldea, que ya se sentía cuna de un movimiento de alcance universal.

IV

CUESTIONES ESPECIALES

A

Cronología de la Pasión

B

Topografía

C

Arqueología de la Pasión

Part. Tercera

PROLEGÓMENOS PARA LA HISTORIA CIENTÍFICA DE LA PASIÓN

Capítulo I

CRONOLOGÍA DE LA PASIÓN

La Pasión y Muerte - como cualquier otro evento de la historia - tuvieron un marco cronológico. Pero los datos bíblicos son contradictorios y de una difícil armonización. Las referencias a la Historia Universal igualmente son precarias. Esto hace que la fijación de la fecha de la muerte de Cristo - tanto al día como al año - sean un problema que ocupó a los expositores sagrados desde los primeros tiempos del Cristianismo.

En el presente capítulo estudiaremos tres temas de cronología de la Pasión: a) el día de la semana; b) el día del mes; c) el año de la muerte de Cristo.

Para el estudio de este tema ofrecemos unos materiales cuya lectura ayudará a los grupos a informarse del estado de la cuestión, y de las dificultades con que se tropieza para resolver el espinoso problema de la cronología de la Pasión.

A

DÍA Y MES DE LA MUERTE DE CRISTO

(G. RICCIOTTI, Vida de Jesucristo, pp. 183-187)

Los cuatro evangelios, concorde y explícitamente, sitúan la muerte de Jesús en un viernes (Mateo 27, 62; Marcos 15, 42; Lucas 23, 54; Juan 19, 31). Y sabemos por Juan que tal Pascua era la tercera de la vida pública de Jesús.

Ahora bien; el mes de Nisán en que caía la Pascua hebrea se iniciaba con el novilunio, como los demás meses del calendario hebreo, que era lunar, y la Pascua, que se celebraba en la tarde del 14 de Nisán, coincidía con el plenilunio de aquel mes. Hallamos, pues, aquí un magnífico campo abierto a las investigaciones de los astrónomos al objeto de determinar qué año de la Era vulgar corresponde mejor a las varias condiciones ya expuestas.

La primera condición que hay que tener en cuenta es de orden histórico. Si Jesús inició su vida pública aproximadamente entre el 1º de octubre del 27 d. de J.C. y el 18 de agosto del 29 (§ 175), prologándola durante dos años y varios meses, su muerte no puede ser anterior al año 29. Por otra parte, no puede ser posterior a un año en que Jesús tuviese un máximo de treinta y siete años, ya que contaba treinta, más bien largos, al iniciar su vida pública, no podía tener una edad mayor de la susodicha (34 más dos y medio equivalen a 36 y medio, ó 37, para más amplitud). De todos modos, en las investigaciones astronómicas cabe examinar con mayor amplitud los años del 28 al 34 d. de J.C., entre los cuales debe encontrarse la muerte de Jesús.

La segunda condición la dicta la aparente disparidad, que ya señalamos (§163), entre los Sinópticos y Juan acerca del día de la muerte de Jesús, que parece haber ocurrido

el 15 de Nisán según los primeros y según Juan, el 14. También, pues, hay que tener presentes ambos días en los cálculos astronómicos.

La última condición necesaria es que el día que se busca de la muerte de Jesús coincida con un viernes, sea el 14 ó el 15 de Nisán.

Aceptando los cálculos de los más autorizados astrónomos modernos, llegamos a saber que:

En el año 28 d. de J. C., cayeron el 14 de Nisán en el martes 30 de marzo y el 15 de Nisán en el miércoles 31; o bien el 14 de Nisán en el miércoles 28 de abril o el jueves 29 y el 15 de Nisán en el jueves 29 o viernes 30.

En el año 29 d. de J. C. cayeron el 14 de Nisán en el sábado 19 de marzo y el 15 de Nisán en el domingo 20; o bien el 14 de Nisán en el lunes 18 de abril y el 15 de Nisán en el martes 19.

En el año 30 d. de J. C. cayeron el 14 de Nisán en el viernes 7 de abril y el 15 de Nisán en el Sábado 8; o bien el 14 de Nisán en el sábado 6 de mayo y el 15 de Nisán en el domingo 7.

En el año 31 d. de J. C. cayeron el 14 de Nisán en el martes 27 de marzo y el 15 de Nisán en el miércoles 28; o bien el 14 de Nisán en miércoles 25 de abril y el 15 de Nisán en el jueves 26.

En el año 32 d. de J. C. cayeron el 14 de Nisán en el lunes 14 de abril y el 15 de Nisán en el martes 15; o bien el 14 de Nisán en el martes 13 de mayo y el 15 de Nisán en el miércoles 14.

El año 33 d. de J. C. cayeron el 14 de Nisán en el viernes 3 de abril y el 15 de Nisán en el sábado 4; o bien el 14 de Nisán en el domingo 3 de mayo y el 15 de Nisán en el lunes 4.

El año 34 d. de J. C. cayeron el 14 de Nisán en el miércoles 24 de marzo y el 15 de Nisán en el jueves 25; o bien el 14 de Nisán en el jueves 22 de abril y el 15 de Nisán en el viernes 23.

En virtud de la señalada condición de que el día de la muerte de Jesús debió ser un viernes, descartaremos sin más los años 29; 31 y 32, en los que ni el 14 ni el 15 de Nisán coincidieron con tal día.

El año 28, si bien contiene las posibilidad del viernes 30 de abril (15 de Nisán), ha de eliminarse porque cae antes del tiempo que por las razones históricas ya examinadas parece admisible.

El 34 aunque contiene la posibilidad del viernes 23 de abril (15 de Nisán), ha de eliminarse por demasiado tardío. Si Jesús hubiese muerto en aquel año habría tenido de treinta y ocho años y medio a treinta y nueve y medio, habiendo nacido aproximadamente un bienio antes de la muerte de Herodes (§ 173) y así al iniciar su vida pública habría contado de treinta y seis a treinta y siete años, lo que no parece acorde con la indicación de que tenía entonces alrededor de treinta años (§ 176). Por ende, si su vida pública comenzó a más tardar el año 29 d. de J.C. y duró unos dos años y medio, la muerte debió ocurrir antes del 34.

El 33 responde perfectamente a las condiciones astronómicas, pero contra él

años y no es verosímil que la vida pública de Jesús se extendiese desde el 29 al 33 d. de J. C.

El único año restante, 30 d. de J. C., responde asimismo muy bien a las condiciones astronómicas y encaja además justamente con los demás datos cronológicos que hemos recogido hasta ahora. Si Jesús nació aproximadamente dos años antes de la muerte de Herodes, tenía en realidad alrededor de treinta años al iniciar su vida pública, ya que podía contar entonces de treinta y dos a treinta y tres y después de dos años y medio de vida pública tendría de treinta y cuatro y medio a treinta y cinco y medio. Finalmente, su muerte acontece en un viernes.

Todo esto es claro; pero, hablando con franqueza, procede añadir que no es igualmente seguro y la falta de seguridad deriva más de los cálculos astronómicos que de los anteriores elementos históricos. Los datos astronómicos arriba mencionados deben ser muy exactos sin duda, como obtenidos por insignes sabios de nuestros días, pero desgraciadamente no podemos decir lo mismo de los cálculos sobre los que los judíos de la época de Jesús fundaban su calendario.

En realidad, parece cierto que los judíos de entonces no tenían siquiera un calendario fijo, sino que establecían sus fechas principales mediante la observación directa de los diversos fenómenos celestes. Tales fenómenos eran, esencialmente, la iniciación del año y de los meses y la intercalación de un día después de ciertos meses y de un mes completo después de cada tercer año, a fin de que el año lunar correspondiese, mal o bien, con el año solar. Las normas para fijar tales fechas se contienen de manera particular en el tratado de la Mishna titulado *Ros hashánáh* (año nuevo) y son, por cierto, normas muy empíricas. El fenómeno natural que se observaba al efecto era, naturalmente, el novilunio. El caso más fácil y sencillo se presentaba cuando la Luna nueva se podía distinguir desde la misma Jerusalem, en cuyo caso los sacerdotes encargados de ello hacían encender señales luminosas en la cima del cercano monte de los Olivos, para anunciar a las campiñas circundantes y a través de éstas a las más alejadas, que al día siguiente comenzaba el nuevo mes. Pero a menudo la Luna nueva no era perceptible desde Jerusalem, por razones climatológicas o astronómicas y entonces había que esperar la llegada de mensajeros enviados desde los distritos a la capital para anunciar a las autoridades la aparición de la Luna nueva. Este mensaje de los distritos que se habían hallado en condiciones de visibilidad más favorables que los de Jerusalem, se juzgaba tan urgente, que incluso dispensaba a los mensajeros de la observación del sábado, a fin de poder dirigirse más pronto a la capital. Si no llegaba mensajero alguno, el día de espera era computado con el mes anterior como día añadido y el nuevo mes comenzaba al día siguiente.

Más arduo aún era fijar el principio de año, que según el calendario religioso coincidía con la iniciación del mes de Nisán. En efecto, resultaba preciso, por las razones vistas, añadir cada tercer año un decimotercero mes. La intercalación de este decimotercero mes se regulaba por la observación empírica de los cultivos agrícolas, que debían haber alcanzado para entonces cierto grado de desarrollo. Así, para la Pascua (14 de Nisán) habían de estar ya maduras las primeras espigas de la nueva cosecha, ya que uno de los días (16 de Nisán) de aquella festividad se debía ofrecer al Templo un manojo de espigas como primicias.

Claro es que, con estas normas empíricas, el calendario efectivo observado podía ofrecer frecuentes divergencias con la realidad astronómica, tanto más cuanto que a veces

ocurrían incluso fraudes, testimoniados por el Talmud, por parte de quienes anunciaban haber descubierto la Luna nueva por tener interés en asegurarlo en falso.

Volviendo a los referidos cálculos de los astrónomos actuales, el año que puede despertar serias dudas respecto a no corresponder con el calendario empírico de los antiguos judíos, es el 29 d. de J. C., mientras que en cuanto a razones históricas dicho año se encuentra casi en las mismas condiciones favorables del año 30. Si el año 29 el anuncio de la Luna nueva fue erróneamente anticipado en un día, el 14 de Nisán cayó en el viernes 18 de marzo y el 15 de Nisán en el sábado 19, lo que concordaría a maravilla con los datos evangélicos sobre la muerte de Jesús.

Dada tal elasticidad de elementos e incertidumbre de cómputos, no asombrará encontrar la cronología de la vida de Jesús establecida de los modos más distintos por los eruditos, incluso en estos últimos decenios.

Estudiando las diversas opiniones, vemos que el nacimiento es situado casi por todos entre el 12 a. de J. C. y el 1º d. de J. C., siendo preferidos los años entre el 7 y el 5 a. de J. C.

La iniciación del ministerio de Juan el Bautista, es decir, el año decimoquinto de Tiberio, es situado por varios en el 26 d. de J.C.; pero son más numerosos quienes asignan dicho ministerio en su máxima parte al año 28, haciendo, con todo, iniciar tal año o en el 1º de octubre del 27, o en otra de las fechas sucesivas ya señaladas (§ 175). En este mismo año se colocan comúnmente el bautismo de Jesús, que siguió en algunas semanas a la iniciación de Juan y el principio de la vida pública de Jesús, posterior en cuarenta días a su bautismo.

La duración de la vida pública de Jesús ha sido fijada en sólo un año por unos pocos eruditos, quienes, con manifiesta arbitrariedad, se han visto obligados a rectificar el texto de Juan, para suprimir sus precisos testimonios de las tres Pascuas. Los demás se pronuncian, o por la duración de dos años y algunos meses, o por la de tres años y algunos meses. Los meses imprecisados de exceso sobre los dos o tres años, son los que unen el bautismo de Jesús con la primera Pascua de su vida pública. Los partidarios del bienio son más recientes, pero algo menos numerosos que los del trienio.

También la muerte de Jesús ha sido fijada en diferentes fechas. Haciendo abstracción de algunas opiniones extravagantes en absoluto - como la de R. Eisler, que sitúa la muerte en el año 21 d. de J. C. - muy pocos son los eruditos que la fijan en los años 29, 30 ó 33. Tan numerosos son los partidarios del año 29, con el día de la muerte en el viernes 18 de marzo (§ 179; comp. C. 180), como los del año 33, con el día de la muerte en el viernes 3 de abril y más numerosos son los partidarios del año 30, con el día de la muerte en el viernes 7 de abril. En cuanto al día del calendario hebraico correspondiente al día de la muerte, los partidarios de los tres años se dividen también optando ya por el 14, ya por el 15 de Nisán (§ 536 y sgts.).

Se habría notado, en resumen, que los precedentes resultados han sido obtenidos examinando sólo los datos de los cuatro evangelios cotejados con los documentos profanos y prescindiendo en absoluto de la tradición eclesiástica. No existe, en efecto, una « tradición » tal en el verdadero sentido de la palabra, sino sólo la opiniones particulares de los v arios escritores antiguos, las cuales, con frecuencia, son manifestaciones absurdas, a a veces se contradicen entre sí, no raramente son gratuitas y sólo por excepción parecen recogidas de noticias antiguas y autorizadas.

Frecuentísimo es, el situar el nacimiento de Jesús en alguno de los años posteriores al 4º a. de J. C. (muerte de Herodes), con evidente absurdidad. Diversa es la duración otorgada a la vida de Jesús. El grave Ireneo, en el pasaje ya aludido (§ 176), afirma que Jesús alcanzó sobre los cincuenta años de edad. Su vida pública se considera ordinariamente de una duración de uno a tres años (a veces un mismo autor sigue opiniones diversas) y no faltan referencias a una duración más prolongada. La fecha de la muerte oscila entre los años 21 y 58 d. de J. C.

Puede, no obstante, prestarse cierta atención a una opinión que fija la muerte de Jesús en el año en que fueron cónsules L. Rubellio Gémino y C. Fufio Gémino, es decir, el 782 de Roma y 29 d. de J. C. Esta opinión que ya se encuentra en Tertuliano (*Adv. Judæos*, 8) y acaso también en Hipólito (*in Daniele*, IV, 23, 3) ha sido seguida por otros muchos documentos, los cuales hablan de la muerte de Jesús bajo «los dos Géminos». No faltan, sin embargo, divergencias a esta opinión y en especial, es ignorada o explícitamente rebatida por tantos otros escritores antiguos, que su valor ha sido prácticamente reducido casi a la nada.

A guisa de recapitulación ofrecemos la siguiente tabla, cuya justificación histórica se contiene en los párrafos precedentes, los cuales, sin embargo, acreditan que no podemos atribuir a toda la tabla un valor de certidumbre (salvo negativamente, para ciertos datos excluidos), sino sólo un valor de probabilidad, que puede ser mayor o menor según las varias fechas.

2. Fecha de la crucifixión: consideraciones astronómicas (Manuel Carreira, S.J.)

Aunque no está directamente relacionado con el trabajo de investigación del EDICES, el conocer con la mayor exactitud posible el día de la crucifixión de Cristo, es importante al establecer el contexto histórico de la Pasión: pues cualquier hecho ocurre en un lugar y en un tiempo concretos que todo historiador intenta precisar en la forma más exacta posible. En la prestigiosa revista *Nature*, vol. 306, 22/29 diciembre 1983, dos científicos de la Universidad de Oxford, en Gran Bretaña, Colin J. Humphreys y W.G. Waddington, presentaron el - hasta ahora - más detallado estudio acerca de los datos astronómicos que pueden ayudar a determinar con gran precisión el día y año de la Crucifixión. Creo que será útil e interesante dar a conocer su trabajo.

Sabemos, tanto por los relatos evangélicos como por el historiador romano Tácito, que Cristo fue crucificado siendo Poncio Pilato el procurador romano de Judea, con lo cual nos situamos en el periodo comprendido entre los años 26 y 36 de nuestra era. Con respecto al día, los Evangelios nos dicen que era un viernes, y que ese viernes, era, o bien el día de Pascua (inferido de los tres Sinópticos), o el día anterior a la Pascua (afirmado en el Evangelio de Juan).

Establecido así el marco general de la investigación, debemos recordar cómo se calculaba el día de la Pascua en el calendario judío y cómo se establecía el comienzo de cada día con respecto al movimiento aparente del Sol. A esto debe añadirse el hecho, bien conocido, de que el mes hebreo era el mes lunar, de 29.5 días, medida no exacta que suponía que los doce meses del año dejaran un resto de 11 días y que obligaba a intercalar un mes más cada tres años aproximadamente. Esto se hacía cuando el cálculo normal de la

Pascua la situaba ya antes del comienzo de la primavera (21 de marzo), o si el clima excesivamente frío en un año concreto retrasaba la recogida de los primeros frutos que necesariamente debían presentarse en el día de Pascua.

El mes lunar comenzaba con el primer atisbo de la Luna como un creciente de mínimo espesor, apenas visible a la puesta del Sol. Cálculos astronómicos basados en la latitud de Jerusalén, en observaciones recientes de la Luna joven y en la presuposición de una atmósfera de transparencia normal, nos dan las fechas y horas de la Luna nueva desde el año 26 al 36 para dar comienzo al mes de Nisán. Dos semanas más tarde, al terminar el 14 de Nisán, con Luna llena, se celebraba la Pascua. En el periodo de los años 26 al 36, el 14 de Nisán coincidió en viernes los años 30 (7 de abril; posiblemente el 6, pero sólo si hubo condiciones atmosféricas extrañas) y 33 (3 de abril). El año 27 cayó en jueves el 10 de abril (posiblemente el 11, por la misma razón).

Por comenzar, el día judío al atardecer (después de puesto el Sol, cuando aparecía la tercera estrella en el cielo) es claro que nuestra referencia a una fecha (en términos de media noche a media noche) nos hace abarcar parte de dos días del calendario judío. El viernes hebreo terminaba al oscurecer después de puesto el Sol. Con estos datos, aparecen como posibles para la crucifixión – en términos de los calendarios judío y astronómico – los años 27, 30, 33 y 34. Consideraciones históricas y escriturísticas nos permiten reducir la incertidumbre.

El año 27 es demasiado pronto: Juan el Bautista comenzó su predicación en el año 15 del reinado del César Tiberio, que corresponde al otoño del 28 – 29 (calendario romano) o a la primavera del 29 – 30 (calendario judío eclesiástico). El bautismo de Jesús por Juan marca el comienzo de la vida pública, que nos exige añadir de dos a tres años a la fecha más temprana posible, el 28. Con esta consideración, nos encontramos ya en el 30 como mínimo. El 34 es poco probable, porque no concuerda con la conversión de Pablo (posterior a la Pasión) y porque exigiría que se hubiese dado una primavera excepcionalmente fría para retrasar Nisán un mes más de lo normal.

Nos encontramos así con dos fechas posibles para el 14 de Nisán: el viernes 7 de abril del año 30, o el viernes 3 de abril del año 33. En ambos casos la Crucifixión ocurre el día antes de la Pascua y antes del Sábado, según indica el cuarto Evangelio; la última Cena no fue una comida pascual celebrada en la fecha oficial y Cristo murió en la cruz mientras los corderos pascuales eran sacrificados, en la tarde del 14 de Nisán.

Por cálculo, ya explicado, que sitúa el comienzo del ministerio público no antes del 28 y por mencionar Juan tres Pascuas (incluyendo la de la Crucifixión), el año 30 resulta inaceptable. Lo mismo puede inferirse del tiempo de la construcción del Templo; 46 años (Jn 2,20), que sumados a la fecha de comienzo de las obras nos coloca en el año 30 ó 31. El comienzo del ministerio público, cuando Jesús va a Jerusalén con la ocasión de la primera Pascua después de ser bautizado por Juan.

Hasta aquí, el razonamiento histórico es conocido y los datos astronómicos se añaden tan sólo para refinar el calendario. Pero los autores del artículo que comentamos añaden un dato más, que, sin ser apodíctico, refuerza todos los argumentos que apuntan al 3 de abril.

del 33 como la única fecha aceptable. En su discurso de Pentecostés al pueblo congregado ante el cenáculo, San Pedro, rodeado de los Apóstoles que hablaban en múltiples lenguas tras recibir el Espíritu, refuta la acusación de estar embriagados apelando al cumplimiento de una profecía «Esto es lo dicho por el profeta Joel: Y sucederá en los últimos días, dice Dios, que derramaré mi Espíritu sobre toda carne... y haré prodigios arriba en el cielo y señales abajo en la tierra...el sol se tornará tinieblas y la Luna sangre, antes que llegue el día del Señor, grande y manifiesto» (Hechos 2, 20).

Dado el sentido sobrenatural que los fenómenos astronómicos tenían en la concepción antigua del cosmos, es plausible que tanto Pedro como sus oyentes interpretasen como especialmente significativo cualquier aspecto inusitado del Sol o la Luna en el día de la Crucifixión. Según la narración del primer Evangelio (Mt 27, 45), mientras Cristo moría en la Cruz hubo un periodo de tres horas de oscuridad; el Sol «se tornó en tinieblas», no por un eclipse – imposible con Luna llena – sino muy probablemente por una tormenta de arena.

Si aceptamos como posible que también se refiere Pedro a una observación real y reciente al decir que se cumplió la profecía referente a la Luna «que se torna sangre», podemos atribuirlo a un fenómeno muy conocido en los eclipses lunares: la parte de la Luna inmersa en la sombra de la Tierra adquiere frecuentemente un color rojo por recibir luz refractada por la atmósfera terrestre, con características semejantes a la luz del amanecer o de la puesta del Sol. Y es entonces de una exactitud sorprendente lo que Pedro dice, porque el 14 de Nisán del año 33 – el 3 de abril de nuestro calendario – hubo un eclipse parcial de Luna visible desde Jerusalén exactamente al salir la Luna mientras se ponía el Sol. Solamente el año 33 se dio esa coincidencia, de que el 14 de Nisán la Luna pascual apareciese eclipsada al observar su salida en Jerusalén, con un 20 % de su disco de color rojo. El eclipse se había iniciado a las 6:20 de la tarde y terminó media hora después a las 6:50, quedando entonces la Luna llena en todo el esplendor que marcaba la Pascua.

Se da así un argumento más para confirmar la fecha obtenida por las consideraciones históricas y del calendario litúrgico judío. Un argumento que no puede afirmarse sea de un valor cierto e independiente de los otros, porque el lenguaje profético, de tono apocalíptico, se refiere casi siempre a «signos en el cielo» de una forma casi automática y retórica. Sin embargo, en este caso encaja perfectamente dentro del contexto bíblico con un dato científico verdaderamente sorprendente.

Como la fecha del nacimiento de Jesús es varios años anterior al comienzo de la Era Cristiana, por error de cálculo al establecer el momento correspondiente en el calendario romano, es necesario añadir unos 4 años más a la edad del Señor en el momento de su muerte tendría unos 37 años. Recordemos que su edad al comienzo de la vida pública se da sólo con una estimación imprecisa, «como de 30 años» (Lc 3, 23). No es, por tanto, ningún problema exegético ni histórico el aceptar un margen de varios años en una edad que se basa en el aspecto externo y no en documentos o constataciones oficiales. El rostro de la Sábana de Turín, con su impresionante serenidad aun en el mosaico de heridas que desfiguran, tiene una majestad más allá de todo aspecto asociado a una edad determinada: el Hombre perfecto, que muere en la plenitud de su vigor, como el Cordero Pascual cuyo símbolo y figura se sacrificaba cada año en el 14 de Nisán.

3- Aportaciones de la astronomía

J. JEREMIAS, La última Cena. Palabras de Jesús. Cristiandad, 1980, pp.36-42

III APORTACIÓN DE LA ASTRONOMÍA

En los últimos tiempos se ha intentado repetidas veces resolver el problema que plantea el día de la muerte de Jesús (y consiguientemente, el problema de si su última cena tuvo o no carácter pascual) mediante la cronología astronómica. En tiempo de Jesús se fijaba el comienzo del mes por la comprobación empírica del novilunio. La Luna nueva, como se sabe, es invisible; lo que es visible es el cuarto creciente que, a modo de hilo brillante, aparece uno o dos días después de la Luna nueva en el hemisferio oeste poco después de la puesta del Sol. La comisión sacerdotal del calendario se reunía al atardecer del día 29 de cada mes y esperaba a los testigos que pudieran dar fe, bajo juramento, de haber visto el primer cuarto creciente. Si antes de que aparecieran las estrellas, comparecían al menos dos testigos fidedignos, quedaba proclamado el nuevo mes. Dado que hoy es posible calcular la luna nueva «con precisión de minutos», la astronomía puede reconstruir con aproximación el calendario judío del tiempo de Jesús y precisar con cierta probabilidad en qué día de la semana cayeron los días 14 y 15 de Nisán de los años inmediatos al 30 d. C.

Quedan, sin embargo, dos factores de incertidumbre. 1. La visibilidad efectiva del primer cuarto creciente: una vez que el cálculo astronómico ha deducido en qué momento pudo verse la nueva Luna, todavía queda por demostrar que fuera vista de hecho, porque la visibilidad efectiva depende de factores que hoy día no se pueden reconstruir (atmósfera clara o con niebla, cielo despejado o cubierto, crepúsculo débil o intenso). 2. Los meses intercalares: cada 19 años hay que añadir 7 meses intercalares para compensar la diferencia entre el año solar y el lunar. Pero no tenemos datos históricos que nos permitan saber en qué año entre 27 - 33 d. C. se proclamó un mes intercalar.

Sin embargo, estos dos factores de incertidumbre pierden gran parte de su peso si se tienen en cuenta algunas reglas fijas del calendario. El segundo factor, si se advierte que la fiesta de Pascua tenía que caer después del equinoccio de primavera, con el fin de que las primeras gavillas estuvieran ya maduras para la ofrenda el 16 de Nisán. Reduce la importancia del primer factor la regla de que un mes no podía tener menos de 29 días ni más de 30, por lo cual la variación puede llegar, como máximo a un día.

La cronología astronómica deberá responder, pues, a la siguiente pregunta: ¿cayó en viernes el 14 ó 15 de Nisán de alguno de los años próximos al 30 d. C.? En el primer caso quedaría confirmada la cronología joánica; en el segundo, la cronología sinóptica. He aquí la respuesta:

Año 27

14 Nisán

jueves 10 abril

posiblemente

viernes 11 abril

	15 Nisán	viernes 11 abril		sábado 12 abril
Año 30	14 Nisán	jueves 6 abril		
	15 Nisán	viernes 7 abril	probablemente	viernes 7 abril
				sábado 8 abril
Año 31	14 Nisán	miércoles 25 abril		
	15 Nisán	jueves 26 abril	posiblemente	jueves 26 abril
				viernes 27 abril
Año 33	14 Nisán	viernes 3 abril		
	15 Nisán	sábado 4 abril	posiblemente	sábado 4 abril
				domingo 5 abril
Año 34	14 Nisán	martes 23 marzo		
	15 Nisán	miércoles 24 marzo	o bien	jueves 22 abril
				viernes 23 abril

Esto significa que el 15 de Nisán cayó en viernes, probablemente, el año 27 y posiblemente, los años 30, 31 y 34; por consiguiente, estos años irían bien con la cronología sinóptica. El 14 de Nisán cayó en viernes, probablemente, los años 30 y 33; posiblemente, el año 27; esto concordaría con la cronología de Juan., Ahora bien, los años 27 y 34 se pueden descartar con toda seguridad porque el conjunto de la cronología neotestamentaria impide suponer que en ellos ocurriera la muerte de Jesús; no se puede excluir por completo el año 33, pero hay que considerarlo fecha improbable. El problema se reduce, pues, a precisar la cronología de los años 30 y 31.

Por lo que se refiere al año 30 - consúltese la tabla cronológica -, la cuestión es la siguiente: el viernes 7 de abril del año 30 ¿coincidió con el 14 o con el 15 de Nisán? O. Gerhardt, basándose en observaciones de la aparición de la luna nueva practicadas en Palestina durante la Primera guerra Mundial y estudiando con detención las reglas rabínicas sobre la proclamación del comienzo del mes, sostuvo en 1922 que, con toda probabilidad, el 7 de abril del año 30 fue 15 de Nisán (= cronología sinóptica); la ecuación 7 de abril del 30 = 14 Nisán (= cronología jcánica) la consideró posible aunque astronómicamente menos probable. Le contradujo en 1928 K. Schoch (del Astronomisches Recheninstitut de Berlín - Dahlem), que se había especializado en la observación de la aparición del cuarto creciente y en la verificación de innumerables datos babilónicos al respecto. Schoch se pronunció por la ecuación: viernes 7 de abril del año 30 = 14 de Nisán. Schoch murió poco después. O.

Gerhardt tuvo la amabilidad de informarme poco antes de su muerte (2 de febrero de 1946) sobre el curso ulterior del debate (en carta del 21 de mayo de 1944): «Al principio me comunicó Schoch repetidas veces que estaba de acuerdo con mi ecuación 7 abril del 30 = 15 de Nisán, incluso después de haber repetido varias veces estos cálculos. De ello se enteró un día Fotheringham, de Oxford y escribió que en tal cálculo había algún error porque, según las fórmulas, el 7 de abril del 30 tuvo que ser el 14 de Nisán. Schoch repasó sus cálculos, halló un error de hora y media y publicó todo esto en "Bíblica" (1928). Poco tiempo después, una observación de la aparición del cuarto creciente, llevada a cabo por varios científicos en Kubebe, obligó a Fotheringham y Schoch a conceder que su fórmula no era exacta. Neugebauer, mucho más cualificado que Schoch, me ha asegurado decididamente que la fórmula 7 de abril del 30 = 15 de Nisán es exacta. Y finalmente Fotheringham me ha dado la razón públicamente: el 23 de marzo del año 30 la Luna estuvo bastante más cerca del Sol de lo que postula el profesor Gerhardt y fue visible, de manera que 7 abril = 15 Nisán». Respecto a estas últimas frases hay que notar críticamente que Gerhardt (que no era astrónomo profesional, aunque conocía bastante bien la materia) olvidó algunos detalles al redactar esta exposición un tanto subjetiva. De hecho, Schoch nunca abandonó su fórmula, 7 abril del 30 = 14 Nisán y J. K. Fotheringham se expresó en 1934 con bastante más reserva de lo que explica Gerhardt. Es verdad que Fotheringham concede que la ecuación de Gerhardt, 7 abril del 30 = 15 Nisán, no es totalmente imposible, pero sostiene resueltamente la ecuación: viernes 7 abril del 30 = 14 Nisán. En la segunda edición de esta obra yo me había fiado ante todo de la carta de Gerhardt del 21 mayo 1944: es verdad que ya entonces me expresaba con mayor prudencia que él y sólo decía que los cálculos astronómicos hablaban a favor de la cronología sinóptica «con algo más de verosimilitud». La comprobación de que la presentación del debate hecha por Gerhardt debe ser corregida en un punto importante me obliga a formular todavía con más reserva mis propias conclusiones.

El viernes 27 de abril del año 31 pudo coincidir con el 15 de Nisán bajo dos condiciones: que el año 31 fuera bisiesto y que, al comienzo del mes, el cuarto creciente se viera un día más tarde, con lo cual el 1 de Nisán correspondería al 13 de abril.

En resumen, desgraciadamente la cronología astronómica no conduce a ningún resultado seguro. Consta que el viernes 7 abril del 30 y el viernes 3 abril del 31 coincidieron probablemente con 14 de Nisán, lo cual respondería a la cronología de Juan. Pero no excluye por completo la posibilidad de que el viernes 27 de abril del año 31 (y el viernes 7 abril del 30, aunque con menos probabilidad) fuera el 15 de Nisán, lo cual estaría de acuerdo con la cronología sinóptica. El único dato seguro de la astronomía es que en los años 28, 29 y 32 d. C. – cualesquiera que fueran las condiciones de visibilidad al comienzo del mes de Nisán en estos años – no pudieron caer en viernes ni el 14 ni el 15 de Nisán. Por consiguiente, en estos años no pudo ocurrir, con toda seguridad, la muerte de Jesús.

LA CRONOLOGÍA DE LA VIDA DE JESÚS

La cronología de la vida de Jesús se halla, toda ella, bajo un velo de incertidumbre, no sólo considerada internamente en sí misma, sino también en relación con la historia contemporánea exterior. No sabemos con certeza absoluta el día ni el año del nacimiento de Jesús, ni cuándo inició su actividad pública, ni cuánto duró ésta, ni el día ni el año de su muerte.

Un místico medieval hubiese visto en esto el efecto de arcanas predisposiciones, tanto más cuanto que el único desgarrón hecho en ese velo de incertidumbre por el mundo oficial cristiano ha constituido, como en castigo de tal audacia, un solemne error. En efecto, cuando el monje escita Dionisio el Exiguo fijó, en el siglo VI, el nacimiento de Jesús en el año 754 de Roma, cometió, como mínimo, un retraso de cuatro años. Y el mundo cristiano actual, que sigue el cómputo de Dionisio, perpetúa tal error.

En realidad, nuestra incertidumbre no tiene causas místicas, sino meramente históricas y harto palmarias y sencillas. Ya vimos que cuanto conocemos de la vida de Jesús nos ha sido transmitido por la catequesis de la Iglesia primitiva, de la que dependen los evangelios (§ 106 y sgts.); pero ni la catequesis ni los evangelios se preocuparon nunca de exponer una «biografía» de Jesús en el sentido que hoy se atribuye a esa palabra. Para nosotros, hoy, una biografía sin una bien precisa cronología interna y externa es como un cuerpo sin esqueleto, precisamente porque no intentaron escribir una «biografía». Y, en realidad, los dos evangelistas que desarrollan su narración del modo menos alejado del tipo biográfico, si bien con métodos y fines diferentes, son Lucas y Juan, precisamente los menos avaros de datos cronológicos, el primero respecto a los hechos externos y el segundo a los internos.

Los evangelios y generalizando más, la catequesis en ellos desarrollada, tendía a la edificación y formación espiritual, no a la erudición histórica. Era sin duda necesario a su finalidad espiritual el narrar hechos y doctrinas de Jesús, pero no era indispensable encuadrar la narración en un marco cronológico regular o relacionarla con sucesos contemporáneos exteriores. Jesús es como el padre de la primera edad cristiana y el hijo suele recordar de su padre con exactitud, cuando éste desaparece, sus enseñanzas y lo esencial que le sucedió, aunque prescindiera de mencionar el día concreto en que le acaeció un hecho dado o en que pronunció una admonición dirigida al hijo. El verdadero patrimonio moral legado por un padre son sus hechos y admoniciones, mientras su cronología puede ser, a lo sumo, una adición erudita. Por eso la catequesis primitiva se ocupó del patrimonio y no de la erudición, recogiendo hechos y doctrinas que edificaran el espíritu sin atender gran cosa a los días y años, que sólo satisfacían la curiosidad de la mente.

No obstante, los dos evangelistas ha poco mencionados se cuidaban algo de la cronología, precisamente por ser los últimos entre los cuatro y por atender a objetivos particulares además de los comunes a la catequesis. Lucas tiene algunas preocupaciones de historia universal y por eso ofrece el único dato cronológico bien concreto que liga los relatos evangélicos con la historia profana (Lucas 3, 1 - 2). Juan no se cuida de la historia profana, pero quiere precisar muchos puntos que los precedentes evangelistas habían dejado imprecisos y de aquí que concrete la cronología interna, proporcionando al efecto los muchos elementos a que ya nos referimos (§ 163). Únicamente de esos dos evangelistas cabe extraer los datos cronológicos disponibles para una moderna biografía de Jesús.

Si es verdad que la geografía y la cronología son los dos ojos de la historia, necesario es recoger hoy con diligencia las fechas existentes, con el mismo esmero con que se recogen los datos geográficos. Las fechas son harto escasas y las conclusiones con frecuencia harto inciertas en relación a la minuciosidad que hoy sería común deseo de todos, pero, aun así, cabe obtener, dentro de ciertos límites, una certeza aproximada en las cuestiones aisladas que pasamos a examinar.

EL NACIMIENTO DE JESÚS

Hay un elemento absolutamente seguro para fijar con aproximación la fecha del nacimiento de Jesús y es que nació antes de la muerte de Herodes el Grande, es decir, antes del tiempo comprendido entre fines de marzo y primeros de abril del año 750 de Roma y 4° antes de Cristo, puesto que existe la seguridad de que Herodes murió en aquella época (§ 12). Pero ¿cuánto tiempo transcurrió desde el nacimiento de Jesús a la muerte de Herodes? Recurriendo a varios datos, puede circunscribirse, entre determinados límites, el tiempo útil anterior al año 750 de Roma.

Se puede, así, encontrar un argumento en el mandato de Herodes de hacer matar todos los niños nacidos en Bethlehem de dos años para abajo (Mateo 2, 16), suponiendo con esto alcanzar seguramente al niño Jesús. De ello se desprende que Jesús había nacido bastante menos de dos años antes, pues cabe presumir que Herodes marcara un plazo suficientemente amplio para lograr con seguridad su objetivo. Pero aquel término de dos años no se enlaza con la fecha de la muerte de Herodes, sino con la visita de los Magos, que fueron precisamente quienes proporcionaron a Herodes la base de sus cálculos. Por otra parte, los Magos, al llegar, encontraron a Herodes en Jerusalem aún (Mateo 2, 1 y sgts.) mientras que nosotros sabemos que el viejo monarca, ya enfermo y viendo agravada su salud, se hizo conducir a la templada Jericó, donde murió más tarde. Podemos, pues, asentar lógicamente que tal traslado tuvo lugar al producirse los primeros rigores de invierno con que se cerraba el año 749 de Roma, es decir, unos cuatro meses antes de la muerte de Herodes.

Así que la sucesión de los hechos es esta: nacimiento de Jesús, llegada de los Magos a Jerusalem, decreto de exterminio de los niños nacidos desde dos años antes, partida de Herodes para Jericó, muerte de Herodes. Para unir cronológicamente los dos términos extremos: - es decir, el nacimiento de Jesús y la muerte de Herodes - debemos calcular el bienio establecido en el decreto de Herodes, sin dejar de tener presente que es un plazo excesivo y añadir a él los cuatro meses antes indicados. También ha de añadirse el intervalo entre el nacimiento de Jesús y la llegada de los Magos, intervalo del que sólo sabemos que no pudo ser inferior a los cuarenta días de la purificación (Lucas 2, 22 y sigs.), puesto que seguramente José no habría expuesto al niño Jesús al grave peligro de presentarlo en Jerusalem si allí había sido decretada ya la muerte del recién nacido. Por otra parte, ese mismo intervalo pudo ser muy superior a cuarenta días. En conclusión, remontándonos por ese camino a la fecha de la muerte de Herodes, podemos concluir que la gran amplitud de plazo de un bienio decretado por Herodes colma suficientemente los cuatro meses y los dos intervalos antes examinados. Así, Jesús habría nacido poco menos de dos años antes de la muerte de Herodes, es decir, a fines del año 748 de Roma (6 a. de J. C.).

Otro argumento para fijar la fecha del nacimiento de Jesús podría ser el censo de Quirino, que motivó el viaje de José y María a Bethlehem; pero tal cuestión es tan compleja que merece ser estudiada aparte (§ 183 y sgts.).

Muchos eruditos han intentado hallar otro elemento de prueba recurriendo a datos astronómicos y tratando de identificar la estrella aparecida a los Magos con algún extraordinario meteoro. El famoso Kepler creyó que la estrella de los Magos podía consistir en la conjunción de Júpiter con Saturno, sucedida el año 747 de Roma (7 a. de J. C.); otros, después de él, la identificaron con el cometa Halley y otros fenómenos astronómicos producidos por aquel tiempo. En estas tentativas nada hay que merezca ser tenido en

cuenta, aparte de la buena intención, ya que eligen un camino totalmente falso. Basta detenerse un instante en las particularidades del relato evangélico (Mateo 2, 2.9.10) para comprender que tal relato quiere presentar un fenómeno absolutamente milagroso, que no se puede incluir en las leyes estables de un meteoro natural, por raro que sea.

Numerosas han sido también las tentativas para fijar, si no el día, al menos la estación en que nació Jesús; pero se trata igualmente de intentos vanos. La circunstancia de que en la noche en que nació Jesús hubiese en torno a Bethlehem pastores que guardaban sus rebaños al aire libre (Lucas 2, 8), no prueba que la estación fuese cálida o templada - primaveral, por ejemplo - como a veces se ha deducido, puesto que en Palestina, especialmente en la región meridional, donde estaba Bethlehem, había rebaños que permanecían al raso sin inconveniente alguno, incluso en las noches invernales.

PRINCIPIO DEL MINISTERIO DE JUAN EL BAUTISTA

Los evangelios ofrecen otras ayudas que permiten circunscribir en cierto límite la época del nacimiento de Jesús, con ocasión de tratar del principio de su actividad pública. Aquí hallamos en primer término el texto clásico de Lucas (3, 1 - 12), que se refiere a la aparición en público de Juan el Bautista;

En el año decimoquinto del imperio de Tiberio César, gobernando la Judea Poncio Pilatos, siendo tetrarca de Galilea Herodes y Filippo, su hermano, tetrarca de Iturea y de la región de Traconítide y siendo Lisaniás tetrarca de Abilene, bajo el sumo sacerdote Anás y Caifás, la palabra de Dios fue sobre Juan, hijo de Zacarías, en el desierto.

Para poder fijar el año a que se alude, la cronología de casi todos estos personajes resulta demasiado amplia, como vimos al tratar de cada uno de ellos (Pilatos, §§ 24-27; Herodes, § 15; Filippo, § 19; Anás y Caifás, § 52). De Lisaniás, no estudiado aún por nosotros, sabemos muy poco, es decir únicamente que dejó de gobernar el año 37. Sólo la fecha de Tiberio es precisa, pero, no obstante, la precisión está más en la mente del escritor que en la del lector actual.

¿Cuál es el año decimoquinto del imperio de Tiberio? Puesto que Augusto, predecesor de Tiberio, murió el 19 de agosto del año 767 de Roma (14 d. de J. C.), el primer año de Tiberio debiera corresponder desde dicho día hasta el 18 de agosto de 768 (15 d. de J. C.) y el año decimoquinto comprendería del 19 de agosto del 781 (28 d. de J. C.) hasta el 18 de agosto del 782 (29 d. de J. C.). Tal cómputo fue el seguido por los eruditos en el pasado.

Sin embargo, recientemente se ha hecho observar que en Oriente imperaba la costumbre de computar por un año entero el intervalo entre la muerte del soberano predecesor y el principio del año civil siguiente, así que, al comenzar el nuevo año civil, el sucesor entraba ya en el segundo año de reinado. El principio de dicho año civil era, entre los romanos, a principios de enero y entre los judíos a principios del mes Tishri (octubre) o más raramente del mes Nisán (marzo, principio del año religioso). Según tal cómputo, el primer año de Tiberio abarcaría entre los romanos del 19 de agosto al 31 de diciembre del 14 d. de J. C., el segundo llenaría todo el año 15 d. de J. C. y el decimoquinto ocuparía todo el año 28 después de J. C., mientras que entre los judíos el primero comprendería del 19 de agosto al 30 de septiembre del 14 d. de J. C. (o bien hasta la víspera del 1° de marzo del 15 d. de J. C.) y el decimoquinto año comprendería desde el 1° de octubre del 27 d. de J. C.

hasta el 30 de septiembre del 28 d. de J. C. (o bien desde el 1º de marzo del 28 hasta la víspera del 1º de marzo del 29).

Como si tal incertidumbre no bastase, aun ha surgido una duda más radical: ¿nombrar el año decimoquinto del imperio de Tiberio, ¿comienza realmente Lucas su cómputo desde la muerte de Augusto? Conviene, en efecto, tener presente que Augusto, dos años antes de su muerte, es decir, el año 765 de Roma (12 d. de J. C.), había designado a Tiberio como partícipe en el gobierno del Imperio, o sea *collega imperii, consors tribuniciae potestatis* (Tácito, Anales, 1, 3) y más distintamente, *ut provincias cum Augusto communiter administraret simulque censum ageret* (Suetonio, Tiberio, 21). Esta corregencia, que daba a Tiberio en las provincias la misma potestad de imperio que poseía el aun vivo Augusto, ha hecho pensar que el provinciano Lucas pudo calcular el año decimoquinto del imperio de Tiberio partiendo de la fecha de su asociación a Augusto y no de la fecha de la muerte de éste, en cuyo caso el año decimoquinto correspondería al 26 d. de J.C.

En favor de esta interpretación se han aducido algunas razones de analogía, como el caso de Tito, que reinó poco más de dos años, aunque a su muerte contaba once años de gobierno desde que su padre Vespasiano le asociara al imperio confiriéndole la potestad tribunicia. Pero pese a tales analogías, no parece verosímil que el cómputo de Lucas parta de la corregencia de Tiberio. Ningún autor antiguo ni documento arqueológico llegados hasta nosotros sigue semejante cómputo, sino que la iniciación del imperio de Tiberio supone siempre coincidente con la muerte de Augusto.

El mismo Lucas aporta otras dos indicaciones cronológicas. La primera se refiere a que la iniciación del ministerio de Juan el Bautista precedió en poco tiempo al bautismo de Jesús y a la iniciación de la actividad pública de éste., como se desprende tanto del cotejo de Lucas 3, 1-2, con 3, 21, como de los Hechos 1, 22; 10. 37-38. La segunda es que en la época de su bautismo tenía Jesús, al iniciar (su ministerio), *alrededor de treinta años* (Lucas 3, 23).

La expresión es muy elástica, a causa del término *alrededor*. Hoy, entre nosotros podría aplicarse tanto en dos años de más como de menos, porque tan «alrededor de treinta años» está un hombre de veintiocho como uno de treinta y dos. No sólo no podía dejar de existir la misma elasticidad entre los antiguos judíos, sino que hay indicios para suponer que incluso era mayor, especialmente si se trataba de años en más, pues entonces la cifra base toleraba un aumento de tres o cuatro unidades, quedando como índice mínimo genérico. Así que en nuestro caso podría tener «alrededor de treinta años» incluso un hombre de treinta y cuatro. Tal elasticidad hace esta indicación cronológica menos valiosa de lo que pudiera parecer a primera vista.

Si resumimos los datos de Lucas, tenemos: 1) que Juan Bautista inició su ministerio el año decimoquinto de Tiberio, o sea en un periodo que puede estar comprendido entre el 1º de octubre del 27 d. de J. C. y el 18 de agosto del 29 d. de J. C., y 2) que poco después de la iniciación del ministerio de Juan, Jesús recibió el bautismo y empezó su vida pública contando unos treinta años, tal vez rebasados.

Salta a la vista que tales indicaciones son harto vagas y no ofrecen base sólida para un verdadero cómputo numérico.

Una indicación bastante importante nos es ofrecida incidentalmente por los judíos que disputan con Jesús y que, refiriéndose al Templo de Jerusalem, exclaman: *En cuarenta y seis años fue constituido este santuario, ¿y tú lo harás levantar en tres días?* (Juan 2, 19).

20). El evangelista, fuera de minucioso cronólogo, hace constar en el contexto que cuando se pronunció semejante frase corría la Pascua del primer año de la vida pública de Jesús (Ibid., 2, 13-23). Como cabe establecer con seguridad que Herodes el Grande comenzó la reconstrucción total del Templo el año 20 – 19 a. de J. C., sumando cuarenta y seis años a esta fecha obtenemos el año 27 – 28 d. de J. C., que habría sido entonces el primero de la vida pública de Jesús.

Se advierte en seguida la correspondencia bastante exacta ente esta indicación y la del año decimoquinto de Tiberio. Suponiendo que los judíos hablaran de cuarenta y seis años completamente cumplidos, esta fecha confirmaría poca más o menos todas las diversas interpretaciones que colocan el año decimoquinto de Tiberio ente el 1º de octubre del 27 d. de J. C. y el 18 de agosto del 29 d. de J. C.

En cambio, ninguna indicación positiva se puede obtener de las palabras que muchos meses más tarde dirigieron los judíos a Jesús: *Aun no tienes cincuenta años ¿y has visto a Abraham?* (Juan 8, 57). Y ello, pese al confiado empleo que de estas palabras hace Ireneo apoyándose en la tradición (Adv. Hær., II, 22, 4 – 6) (§ 182). Al usar el número cincuenta, es evidente que los judíos aumentan adrede la edad de Jesús, quizá recurriendo también al número típico del jubileo hebreo, pero ignoramos en cuánto le aumentaron y sus palabras continúan dejando ignorada la verdadera edad de Jesús.

DURACIÓN DE LA VIDA PÚBLICA DE JESÚS

El bautismo de Jesús, que se puede considerar prácticamente como la iniciación de su actividad pública, ¿ en cuánto tiempo precedió a su muerte? En otras palabras, ¿cuánto duró la predicación de Jesús?

En esta investigación, el guía mejor – y único en sustancia – es Juan, por las razones que ya sabemos (§ 163). Ahora bien: su evangelio, leído sin arbitrarias correcciones en el texto (practicadas hartó a menudo), menciona tres diversas Pascuas hebreas: la primera al principio de la vida pública de Jesús, inmediatamente después del milagro de las bodas de Caná (Juan 2, 13); la segunda hacia la mitad de su vida pública (Juan 6, 4); la tercera en ocasión de su muerte (Juan 11, 55; 12, 1 ; etc). A más de estas Pascuas, Juan menciona otras fiestas hebreas: después de la segunda Pascua, la Scenopegia o fiesta de los Tabernáculos (Juan 7, 2) y las Encenias (Juan 10, 22), que habrían caído entre la segunda y tercera de dichas Pascuas. De modo que limitándonos a esas indicaciones habría que concluir que la vida pública de Jesús duró los dos años comprendidos entre las tres Pascuas y además, los meses transcurridos ente el bautismo de Jesús y la primera de estas tres Pascuas.

Más también surge aquí un elemento de duda. El mismo Juan (5, 1) interpone entre las menciones de la primera y de la segunda Pascuas una noticia que reza literalmente así: *Después de estas cosas, era fiesta de los judíos y Jesús subió a Jerusalem.* ¿Cuál era esa fiesta imprecisada? Algunos autorizados códices griegos, añadiendo el artículo, dicen: era «la» fiesta de los judíos; pero los demás códices, en gran mayoría y casi todas las ediciones críticas modernas, leen sin artículo, y ésta parece ser la lección justa. De todos modos, léase como se quiera es gratuito suponer que una o la fiesta judía fuese, en tiempos de Jesús, la Pascua únicamente, ya que con la misma vaga designación se podía aludir también a Pentecostés o a los Tabernáculos (§ 76), que eran «fiestas de peregrinación» (§ 74), o bien

Parte Cuarta

TOPOGRAFÍA Y ARQUEOLOGÍA DE LA PASIÓN

En esta parte cuarta desarrollamos el tema complementario de la Historia de la Pasión que es la Topografía y la Arqueología de la Pasión. Esta parte abarcaría lo referente a los lugares sagrados de la Pasión desde Getsemaní hasta el Sepulcro, pasando por los palacios de Herodes y Pilatos, y la sede del Sanedrín, lo mismo que de las estaciones del Via-Crucis.

Hace unos decenios tuvo mucha actualidad la arqueología de la Torre Antonia, como supuesto lugar de la condena de Cristo y del tormento de la flagelación y la coronación de espinas. Al presente se ha desplazado esa actualidad hacia el Calvario y el Sepulcro de Cristo. En este Curso desarrollamos la parte referente a estos dos sagrados lugares.

EL GÓLGOTA Y EL SANTO SEPULCRO

Ubicación

Nuestra consideración (por disponer de los evangelios como asiento y recurrir a la historia y a otras ciencias auxiliares como respaldos), será interdisciplinar. Por fortuna en ningún otro siglo cristiano los auxilios en orden al conocimiento general y específico de los dos lugares de la redención que hemos de examinar, han sido tan variados y tan contrastados como en este nuestro siglo próximo a concluir.

1. Recorrido preliminar

Comenzaremos indicando que lo de monte aplicado al Calvario no figura en los Evangelios ni lo encontrará el peregrino en la realidad. El que lo ignore puede que, desilusionado, llegue a gemir como cierta peregrina según refirió el P. Ignacio Peña, franciscano, en la revista *Tierra Santa*. Lo que sí encontrará es una elevación de piedra a la izquierda de la entrada a la Basílica del Santo Sepulcro, en Jerusalén, y verá la piedra misma por debajo del altar de la Dolorosa y en la plataforma natural de la Capilla de la Crucifixión de Jesús, capilla de los Griegos Ortodoxos. Retiradas en 1990 las losas marmóreas que recubrían esa plataforma, contemplará la elevación de piedra sobre la que fue izada la Cruz de Jesús y la hendidura que rasgó la peña verticalmente. Notará

también la presencia de un par de discos metálicos que a derecha e izquierda del hoyo central y en un segundo plano, señalan la posición de las cruces de los dos ladrones. Descienda después por las gradas que dan al corredor del Coro de los Griegos y deténgase ante la mampara de cristales que muestra y defiende al saliente del peñasco que ha sido y es el Calvario. No tardará en distinguir el color ocre del componente terroso que lo inutilizó como piedra de construcción durante los siglos en que toda esta zona de la colina Gareb fue una cantera de la que algunos bloques, cortados y sin extraer, han aparecido medio metro por debajo de la Capilla del Santísimo, franciscana, a la izquierda de la rotonda del Santo Sepulcro. Le felicitaremos si, además, consigue advertir ese componente terroso en la extensión de la alta cara oriental del Calvario, la desescombrada por el arquitecto griego Christos Katsimbini y el arqueólogo español Florentino Díez, OSA, en 1976. Verá que hacia el centro de esa cara oriental queda el entrante que sirvió para nicho de una estatua a Venus luego de que el emperador Adriano edificara el foro de su Elia Capitolina aquí, donde se hallaban el Calvario y el Santo Sepulcro.

2. Punto de partida evangélico

Más, como hemos indicado, partimos de la base que mayor confianza debe merecer al creyente cristiano e incluso al hombre ilustrado ahora que el papiroólogo Carsten Peter Thiede ha reivindicado en «testimonio de Jesús» la antigüedad del papiro del Colegio de la Magdalena, de la Universidad de Oxford, el signado como P64, fragmento en griego del evangelio de Mateo que incluye al anterior P67, también de Mateo del que es propietaria la Fundación S. Lucas Evangelista, de Barcelona.

Pues bien, los cuatro relatos de Mateo, Marcos, Lucas y Juan, denominan Calvario al lugar del suplicio de Jesús y de los dos ladrones. Únicamente los tres evangelistas judíos anteponen o posponen la designación hebrea Gólgota. Los cuatro narran el reparto de las prendas personales de Jesús y registran el texto de la inscripción que Pilato mando colocar «encima» de la cruz del reo principal. Para custodiarlos los ejecutores se sentaron «allí», esto es, sobre el promontorio pétreo del Calvario. Inmediato se hallaba un camino de tránsito frecuente, porque «los que pasaban le insultaban» (Mt 27,39; Mc 15,29). En posi-

ción elevada había de hallarse el crucificado para que de cerca y de lejos le vieran enemigos y amigos (Mt 27,57; Mc 15,31; Lc 23,48.49). El espacio distante entre las cruces fue bien corto puesto que los ladrones, no obstante el griterío de los improperios, se dirigieron a Jesús, hablaron entre ellos y Aquél que se hallaba «en medio» respondió al Buen Ladrón (Mt 27,44; Mc 15,32; Lc 23,39-43). Los cuatro soldados consintieron que la madre de Jesús, la hermana de su Madre, María de Cleofás, María Magdalena y el «discípulo a quien amaba», estuvieran «junto a la cruz», «a su lado, de pie» (Jn 19,25). Que Jesús fue «elevado en alto» (Jn 3,14; 8,28; 12,32), lo confirma el hecho de que los soldados sujetaran a una caña una esponja empapada en vinagre y la acercaran a su boca (Mt 27,47; Mc 15,36; Jn 19,29). Alzado en la cruz pronunció Jesús las «siete palabras» que recogen los evangelios de Lucas –tres–, de Juan –tres– y de Mateo y Marcos –una–. Sujeto a la cruz, clamando con gran voz e inclinada la cabeza, «entregó el espíritu» (Mt 27,50; Jn 19,30) o «expiró» (Mc 15,37; Lc 24,46).

Todavía los evangelios añaden que el centurión responsable, «estaba de pie, frente a él» (Mc 15,30); que a Jesús los soldados no le quebraron las piernas por hallarle muerto (Jn 19,37); y que José de Arimatea bajó de la cruz el cadáver de Jesús (Mt 27,59; Mc 15,32; Lc 23,53), ayudado por Nicodemo, otro sanedrita (Jn 19,40).

3. Confrontación topográfica e histórica

La Jerusalén del tiempo de Poncio Pilato se defendía por el norte con la segunda muralla, la septentrional. Igual que la que descendía perpendicularmente hacia el muro occidental del Templo de Herodes –la primera–, arrancaba de la fortaleza que Herodes levantó en segundo lugar, la de las torres Hípico, Fasael y Marianma. Se dirigía hacia la colina Gareb para doblar pronto hacia el este por delante del Calvario o Gólgota y, formando un ángulo recto con el segmento defendido por la puerta de Efraín, torcía de nuevo hacia el oriente y descendía por el Valle del Tiropeón hasta alcanzar la fortaleza Antonia, primera que Herodes edificó valiéndose de la anterior Torre Baris.

El espacio comprendido entre la llamada segunda muralla y el muro de Herodes Agripa I, doce o trece años posterior al año de la crucifixión de Jesús, estaba ocupado por huertos dentro de los cuales excavaban sus

sepulturas los judíos. Uno de esos huertos pertenecía a José de Arimatea y tenía el peñasco del Calvario por delante de la puerta de Efraín. Hoy el Calvario queda dentro y al oriente de un rectángulo cuyos muros miden veinte metros de longitud por trece de anchura. Se amplía en la dirección norte a sur y en la de oeste a este, asemejándose a una S mayúscula e irregular. La altura de la cara occidental, la de la capilla llamada de Adán, no alcanza los cinco metros sobre la roca de la que arranca. La de la oriental se alarga hasta doce metros y medio. Desescombrada y limpiada por Katsimbini y Díez, muestra hacia la mitad el entrante para el nicho de la Venus o «Tyche-Astarté» que figura en monedas de la Etruria Capitolina que el emperador Adriano procuró hacer de la ciudad de Jerusalén. Ésta no le mereció menor distinción que el solar natal de Juan el Bautista donde apareció en 1885 una Venus de mármol que muestra en el museo de Palestina. Arriba, donde el altar de los griegos, un disco pintado señala el hueco para situar la cruz de Jesús. Consta que en 1868 bajo dominio turco, se extrajo el bloque de piedra correspondiente, hundándose frente a las costas de Siria el barco que lo transportaba a Estambul. Apenas ha pasado un lustro desde que Theo Mitrópulos descubrió un anillo de piedra esculpido por detrás del altar griego. A su diámetro interior de 11 centímetros, le corresponden unos 23 de profundidad. Puede que sirviera para izar la cruz conmemorativa cristiana a la que se refieren, entre otros escritores, la monja Egeria y el escriturista S. Jerónimo. En esta plataforma la distancia señalada para las cruces de los dos ladrones viene a ser de tres metros y medio y de un par de metros la de esas cruces respecto de la de Jesús.

Del desgarramiento del velo del templo, del temblor de tierra y del resquebrajamiento de las piedras informa Mt 27,51, sin que mencione la hendidura profunda del Calvario, señal identificatoria del Gólgota y aval de la crucifixión de Jesús para las catequesis del obispo S. Cirilo de Jerusalén y para la devoción ilustrada de los peregrinos cristianos Felipe Hagen, uno de los pocos de 1523, dejó escrito que «la enorme piedra está muy rajada por medio, desde arriba tan hacia abajo que no se puede ver el final de la hendidura». Un geólogo observó que la resquebrajadura «no puede ser efecto de un terremoto ordinario o natural (que) habría separado las varias capas de que se compone... siguiendo las vetas que las distinguen y rompiendo su unión por los puntos de mayor flaqueza... Pero aquí sucede todo lo contrario: la peña está agrietada al través...». Schick, arqueólogo de finales del siglo pasado.

comprobó que la hendidura se aleja hacia el oeste y que, efectivamente, llega a dar entrada al cuerpo de un hombre.

Luego de la idolátrica dedicación del emperador Adriano, los dos arquitectos de Sta. Elena, Zenobio y Eustasio, dejaron al Calvario descubierta y por delante del ala izquierda del «Martyrium», la iglesia monumental de la basílica del Santo Sepulcro. Sería Melania la Joven quien en el primer tercio del siglo V, edificaría una capilla sobre el Calvario, capilla que hubo de ser rehecha por el patriarca Modesto en el año 630; por el emperador bizantino Monómaco en 1048; por los Cruzados en 1149. De los últimos proviene el mosaico ovalado recientemente restaurado. Representa a Jesús ascendiendo a los cielos.

4. El huerto de José de Arimatea, tránsito para el sepulcro

En nuestro siglo y entre los años que van de 1960 a 1980 ha quedado bien patente que el huerto de José de Arimatea se extendía sobre una cantera de la vertiente oriental de la colina Gareb que se explotó desde el siglo VII al II anteriores a la Era Cristiana. El arqueólogo franciscano P. Virgilio Canio Corbo, el de las excavaciones de la casa-iglesia de S. Pedro en Cafarnaún, en su exposición en tres tomos titulada *Il santo sepolcro di Gerusalemme. Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato*, publicada en Jerusalén, año 1982, cita las canteras de Tantar, Der Mar Ilyas, Slayeb y Dhesse, dentro de los límites de Belén, como dedicadas a huertos una vez que fueron abandonadas. Lo mismo le sucedió a la de la colina Gareb cuando cesó la extracción de la piedra «malaky» o regia. Rellena con tierra la superficie más baja de la cantera, el rocío característico de Judea —un «gota a gota» tan invisible como notorio por la humedad y la eficacia—, contribuía al desarrollo de las plantas. El P. Antonio de Aranda, franciscano universitario de Alcalá de Henares, en su «*Verdadera Información de la Tierra Sancta*», publicada en 1530, describió ese rocío «como mollina tan sutil (sutil) que aunque con diligencia la estéis mirando no la veréis pero sentirla heis».

Las perforaciones de 1960 a 1980 han confirmado lo que ya se suponía: Que el huerto de José de Arimatea se extendía por delante del muro de la rotonda constantiniana, donde el espacio que vino a ocupar el triple pórtico de la Basílica, el que precedió al actual coro de los griegos. S.

Juan es el único de los cuatro evangelistas que expresamente se refiere al «huerto que había en el sitio donde Jesús fue crucificado» (Jn 19,41). Cabe sobreentender que lo cuidaría algún hortelano (Jn 20,15). Esta cantera no era subterránea como las llamadas del rey Salomón, al noreste de la puerta de Damasco, con amplias y profundas galerías abiertas al aire libre, los cortes descendentes ofrecían paredes escalonadas aptas para horadar en ellas grutas sepulcrales al igual que las que se ven, por ejemplo, tras las gradas superiores del teatro de Petra, en Jordania.

Una de esas grutas fue la unipersonal de José de Arimatea de la que vamos a tratar. Otra la pluripersonal de la que restan nichos en forma de horno, visitable sin salir de la Rotonda protectora del Santo Sepulcro. Por el P. Bernabé Meistermann se sabe que en el siglo pasado se descubrió, 10 metros al noreste de la capilla llamada «prisión de Cristo», un sepulcro familiar con dos cámaras mortuorias provistas de banquetas recubiertas por «arcosolia» de igual tipo que el del sepulcro de José de Arimatea.

5. Precisiones sobre el sepulcro de Jesús

Acerca del sepulcro de Jesús aportan informaciones los cuatro evangelistas de modo que no hay que inferirlas de lo sucedido como en el caso del Calvario o Gólgota. Tiene un propietario que no es otro que José de Arimatea (Mt 27,60). Es «nuevo» (Mt 27,60; Jn 19,41) y está sin estrenar porque «en él todavía nadie había sido colocado» (Lc 23,53; Jn 19,41). Habiéndose «excavado en la roca» (Mt 27,60; Mc 15,46; Lc 23,53), dispone de una piedra rodante o corredera (Mt 27,60; Mc 15,46) que cierra la puerta de entrada (Mt 27,60; Mc 15,46). Este sepulcro nuevo y sin estrenar se encontraba situado «cerca» del huerto del sitio en que Jesús fue crucificado (Jn 19,41-42). Efectuaron el sepelio y «colocaron a Jesús» en el sepulcro, José de Arimatea (Mt 27,60; Mc 15,46; Lc 23,53; Jn 19,42) y Nicodemo (Jn 19,38-42).

Fueron testigos oculares del sepelio, del lugar del enterramiento y de la forma o modo de la colocación del cadáver, María Magdalena, María la de José, con las demás «mujeres que habían acompañado a Jesús» desde Galilea» a Jerusalén (Mt 27,61; Mc 15,47; Lc 23,55). Testigos mediatos, al menos del enterramiento, fueron «los príncipes de los sacerdotes y los fariseos» que requirieron de Pilatos «custodiar

En una sociedad en la que abundaban los canteros de profesión, eran conocida la diferencia entre la piedra con un componente terroso perceptible a simple vista —la «mezzy»—, la del Calvario, y la regia, —la «malaky» o «mileky»—. Que a esta segunda correspondía la «roca» en la que José de Arimatea hizo excavar su sepulcro ha quedado bien patente con ocasión de las perforaciones o «catas» efectuadas en el interior de la Basílica del Santo Sepulcro en los cuatro lustros que van de 1960 a 1980. Los bloques tallados, pero no extraídos, que después de ser descubiertos han vuelto a quedar sepultados medio metro bajo el piso de la capilla de la Virgen, la del Santísimo, corresponden a esta piedra regia o «malaky». En igual calidad de piedra regia está tallado el recinto subterráneo, rectangular, que por un túnel también tallado e intacto y blanco, como recién acabado, avanza al norte de la Rotonda Constantiniana hasta concluir en la pared de la «roca» de los evangelios sinópticos, la de la excavación del sepulcro dedicado al cadáver de Jesús. Tampoco aquí se ha colocado una cubierta de cristal transparente pero bloques tallados, subterráneo y túnel se encuentran fotografiados en el tomo tercero de la obra citada del P. Corbo.

Los trabajos para la restauración última de la basílica —escribe el P. Corbo— «han dado la oportunidad —por primera vez en la historia— de examinar los edificios en el subsuelo y en la estructura de los muros que nadie había visto antes». Estos trabajos han confirmado que si Adriano soterró al Santo Sepulcro con el foro de su Elia Capitolina, observando así las severas leyes romanas sobre sepulturas, Zenobio y Eustasio, los arquitectos que Constantino puso al servicio de Sta. Elena, con mayor libertad de espíritu, cortaron a cincel los exteriores del sepulcro de Jesús a fin de que dicho sepulcro presidiera, como punto focal, el pleno de la edificación basilical. La rotonda que continúa rodeando y protegiendo al Santo Sepulcro, el triple pórtico que le precedía, el «martyrium» que seguía hacia el este y el atrio o entrada de comienzo, miraban al oeste, al sitio de la resurrección definitiva, a «anástasis» del Salvador. Arculfo, obispo galo, peregrino el año 670, advirtió las marcas del cantero sobre «el calcáreo blanco con vetas rojas». En 1165 Juan de Wurzburgo encontró las paredes del calcáreo recubiertas con mosaicos. El abad ruso Daniel verá y besará la piedra del banco sepulcral por tres aberturas circulares del mármol protector que daba al pasillo de entrada antes de 1207.

Juan no hallaron en el sepulcro al cuerpo de Jesús pero sí el conjunto de lienzos utilizados para embalsamarle.

Claramente consta en el evangelio de Lucas que, luego del anuncio de las mujeres, «Pedro salió y corrió hacia el sepulcro, se inclinó y vio «*solos los lienzos*»» (Lc 24,12). Para mayor precisión el medio versículo de Lucas lo explanará en ocho el relato de Juan aduciendo tanto su presencia como su testificación personal. Cabe que, remotamente, la expresión «sepulcro vacío» se inspire en el versículo 17 del capítulo 38 de Isaías: «Tú preservaste mi alma de la fosa de la nada porque echaste a la espalda todos mis pecados». La traducción de este versículo de Isaías por «detuviste mi alma ante la tumba vacía», aplicando el final por extensión al sepulcro de Jesús, constituirá una licencia literaria o de cuño poético pero no responde a la realidad de lo sucedido, aparte de no ser una versión evangélica ni neotestamentaria.

Precisamente por no hallar vacía de los lienzos la tumba del resucitado, resulta verosímil que alguien, los mismos Pedro y Juan posiblemente, retiraran los lienzos del sepulcro. Ya en el siglo VII hizo notar al presbítero Tajón el obispo de Zaragoza, S. Braulio, que en los evangelios se lee que el conjunto de los lienzos y el sudario «fue encontrado, mas no se lee que fuera conservado» pese a lo cual «no considero —añade— que hubiera sido descuidado reservar por los Apóstoles tales reliquias para los tiempos futuros». Inicialmente a alguien le debemos que Sábana y Sudario sean expuestos e investigados en congresos internacionales del siglo XX.

No hallándose vacío de los lienzos el sepulcro de Jesús no cabe la aplicación ambivalente del mismo adjetivo al Cuerpo ausente y a los lienzos presentes. Lenzos y sudario no constituirían la causa principal de la creencia del evangelista en la resurrección de su Maestro pero sí le sirvieron de motivación inmediata porque, según dejó escrito, «vio y creyó» (Jn 20, 8). Si «aliud credit» luego de penetrar en el Sepulcro de Jesús, no fue sino porque «aliud vidit» sobre la tumba que le movió a ello.

9. Acerca de la «tumba del jardín»

Únicamente por razón informativa resta referirse a cierta hipótesis que a fines del siglo pasado pretendió situar el Sepulcro de Jesús en la de-

Santa» por Patrocinio García Barriuso, OFM, tomo I, páginas 157-165-. Anteriormente, en 1503, otro Custodio, el hispano P. Mauro, obtuvo también licencia sultanal para levantar la cubierta del escaño sepulcral. Sus testimonios debieran tenerse en cuenta previamente a cualquier otra reapertura.

El hueco para la piedra redonda y entrada para las personas se amplió el año 1113. La altura máxima actual sobre el piso es de 1,42 metros. Durante siglos la piedra rodante permaneció desplazada en el interior de la antecámara hasta ser fragmentada en varios trozos. Si por su condición evangélica de «muy grande», sus dimensiones se calculan en una media de 1,29 m de diámetro y 0,35 de grosor, el volumen sería de 411 metros cúbicos con un peso de 988 kilogramos.

La pared del escaño sepulcral queda al septentrión y se adorna con un relieve de Jesús resucitado al que adoran dos ángeles postrados a sus pies. Este relieve en días señalados es recubierto por cuadros pertenecientes a las tres entidades usufructuarias del Sepulcro: franciscanos por la parte católica y monjes griegos y armenios por la ortodoxa. Únicamente el día de Jueves Santo los religiosos de la custodia franciscana reservan el Santísimo durante 20 horas en un sagrario hexagonal que ofrendó en 1695 Juan Laureano, platero de Sevilla. A excepción del relieve con sus adornos y leyendas en lengua griega, de las molduras de los mármoles y de la ventana que al fondo del corto pasillo muestra trozos de piedra de la pared de fábrica que lo cierra de ordinario, ningún objeto se ve sobre las superficies del escaño y de las paredes.

8. La expresión «tumba vacía»

De conformidad con el relato del cuarto evangelio, los lienzos que por dos veces vio y examinó «el otro discípulo», se encontraban en su sitio, sin abrir y vacíos del cuerpo que habían contenido. Nos consta que Mateo y Juan en sus evangelios denominan como «nuevo» al sepulcro de José de Arimatea. Ni Juan apóstol ni alguno de los otros tres evangelistas ni ninguno de los restantes escritores del Nuevo Testamento, designan al sepulcro de Jesús como «vacío» después del suceso de la resurrección. Se entiende que evitaran esa expresión porque su significado no respondía a la realidad aplicado conjuntamente al cadáver de Jesús y a los lienzos que le habían envuelto. Los apóstoles Pedro y

lectos no titubearon a la hora de ubicar el Sepulcro de José de Arimatea como punto principal de una basílica digna «del lugar más maravilloso del mundo», según deseo expresado por el emperador Constantino al patriarca Macario.

10. Una letra «omega» para una «alfa»

Escribimos alguna vez que la basílica actual es una «reconstrucción cruzada de un edificio de romanos con sellos bizantinos». Las restauraciones en curso pretenden devolverle su primitivo esplendor. En cualquier caso la basílica actual prosigue realizando su cometido primordial y básico: protege al Calvario y a la rotonda, la rotonda a la edícula de 1812 y la edícula a la Cámara Santa y ésta al banco sepulcral de Jesús.

La «edícula» de Komninos, el «regio arquitecto natural de Mitilene», carecerá de la perfección estilística del Partenón ateniense e incluso merecerá que Parrot la califique de «espantoso quiosco», mas nadie puede negar que al contener el vestíbulo con el fragmento de la piedra rodante y la pieza con escaño tallado en la roca, este paralelepípedo komninesco desempeña su cometido defensivo con una perfección aceptable: porque mantiene la sacralidad del lugar y lo preserva de curiosidades masivas.

Resulta, pues, que calvario, huerto y sepulcro, en los evangelios, se presentan relacionados entre ellos. De ahí que para no excluir gratuitamente la ubicación inicial de ninguno de los tres, el espacio que ocupaban deba ser considerado atendiendo a los datos del conjunto. Sin duda que de esta forma se procedió con anterioridad y durante el derribo y el desescombro de los 1535 metros cuadrados ocupados por el Capitolio de la Elia Adriana. Melitón de Sardes, Alejandro de Capadocia, Pionio de Esmirna, entre otros cristianos, dice Eusebio de Cesarea, se dirigieron en los siglos II y III a Jerusalén para «buscar con esmero las huellas de Cristo». Punto de partida seguro para lo referente a la Pasión, era el nicho para la Tíche-Atante, el despojado por Kaisimbit... Diez en 1976, nicho y estatua que estuvo a la vista en la cara oriental del Calvario durante ciento ochenta años. El P. Corbo ha señalado en un plano los lugares en que han aparecido fragmentos de las murallas que rodeaban al Capitolio de Adriano. No había sino seguir esas mura-

nominada «tumba del Jardín». Todavía se habla de ella en guías que como la del profesor Zev Vilnay, se lee que «según algunos estudiosos ingleses, es el auténtico sepulcro de Jesús», sin que, no obstante la orientación respetuosa que preside su «*Guía de Israel*», la descarte expresamente.

Sucedió que en 1867 fue descubierta una sepultura con cabeza repleta de huesos en las proximidades de la vía que desde Jerusalén parte hacia Damasco, fuera ya de las murallas segunda y tercera. Examinada por el eminente arquitecto Schick no le concedió importancia ni redactó informe alguno sobre ella. Llegado a Jerusalén diecisiete años después el célebre general inglés Carlos Gordon, la cedió a El-Zahira con dos habitaciones al pie y la sepultura en una de ellas. Le surgió la imagen de un esqueleto gigantesco cuyos calcáneos se apoyaban en la Piscina de Siloé, el sacro sobre el templo de Herodes y el cráneo en lo alto de El-Zahire, unos 200 metros al norte de la muralla de Agripa I, la tercera.

La ocurrencia del después «héroe de la batalla de Jartún», fue descalificada rápida y unánimemente de modo que según sentencia de Schick, en lo sucesivo «al Calvario de Gordon debía agregársele la tumba de Gordon». Charles Clermont Ganneau, célebre arqueólogo y cónsul que fue de Francia en Jerusalén, inquiría «¿por qué hacer el honor de tomar en serio los sueños de Gordon y de Conder?». «Los representantes de la Iglesia de Inglaterra —refiere André Parrot— hicieron marcha atrás en este callejón sin salida en cuyo fondo no había más que superstición y falsificación». Para este ilustre arqueólogo la tumba del jardín «es un mito y confiamos que ningún hombre sensato nunca se deje seducir por él». De hecho, el recinto del huerto de la tumba —entre la basílica de San Esteban y la estación de autobuses árabes—, ha quedado reducido a un recinto de oración para contados anglicanos.

Pero no es pequeño homenaje la doble ocurrencia de adscribir el huerto de José de Arimatea y la tumba perforada en la cantera del Garib al jardín y a la sepultura de El-Zahira. Que sepamos ningún rastro de foro romano ni de basílica constantiniana ha deparado el huerto del jardín. Gordon y sus aduladores prescindieron del Calvario, de la muralla segunda y de la posterior de Agripa I. El emperador Adriano no se atrevió a tanto. Sepultó pero no desplazó. Y Santa Elena y sus arqui-

EL GÓLGOTA Y EL SEPULCRO

Aportaciones de la arqueología

Durante los últimos casi dos siglos se ha venido repitiendo la pregunta siguiente: ¿Qué seguridad hay de que el Calvario y la tumba de Jesús, que hoy se veneran en la basílica del Santo Sepulcro de Jerusalén, sean realmente los lugares históricos de la crucifixión y de la sepultura de Jesús? Este simple pero importante planteamiento, como es fácil imaginar, ha dado lugar a una larga, —y a veces caliente— polémica, pero ha aportado como positivo, al menos, el estudio de las fuentes relacionadas con el tema, y de los acontecimientos históricos por los que han pasado tanto los lugares como la propia basílica que los cobija bajo su techo.

Digamos, de paso, que la larga polémica entre científicos no ha disminuido la afluencia de peregrinos cristianos que, como lo hicieron Santa Elena o la peregrina Egeria en el siglo IV, llegan a Jerusalén deseosos de visitar el Santo Sepulcro de Jesús. Son cientos igualmente los turistas, de cualquier confesión religiosa, que visitan cada día el Calvario y el Sepulcro. Por lógica no debiera darse una discusión si realmente no hay base para ello. ¿Quiere esto decir que hay razones para dudar de la veracidad de la localización actual del Calvario y del Sepulcro de Jesús? Hay diversos caminos o puntos de partida para responder a esa pregunta, pero parece más serio tratar de hacerlo desde la arqueología, que es lo que se me ha pedido.

llas cincuenta o sesenta metros para llegar y situarse donde la otra estatua, la de Júpiter, erigida sobre la tumba de Cristo. En ese sitio los arquitectos de Santa Elena desenterraron el sepulcro de Jesús, encontrándolo intacto y con su piedra rodante sin quebrar. Lo mismo, casualmente, ocurrió en 1881 con la supuesta «tumba de S. José», en Nazaret, y en nuestros días al abrir una carretera entre las catacumbas de Beit Shearim y la fortaleza galilea de Megido.

Tres óculos (agujeros) al pie y la superficie del escaño, permiten ver el sepulcro de la Virgen en la iglesia de su Asunción, próxima a Getsemaní. Consta al lector que también es visible el peñasco del Calvario en la plataforma griega, bajo el altar latino de la Dolorosa, por la ventana enrejada de la capilla de Adán, en el saliente rocoso que da al pasillo de la planta, y, sobre todo, en el amplio espacio de la cara oriental que gobiernan los ortodoxos griegos. Podría volver a serlo el Santo Sepulcro mediante óculos como lo fue antes de 1207 o bien a través de cristales gruesos y transparentes. El procedimiento sería aplicable también al fundamento natural de la capilla del Santísimo, de la Custodia, o a la roca del subterráneo, el del túnel que se alarga hasta tocar la roca inferior al sepulcro de Jesús. A las confesiones religiosas responsables no les faltaran razones poderosas, tanto contrarias como favorables a su realización. Cualquier cristiano «informado» puede disponer hoy de conocimientos más que suficientes para —sin ver ni palpar cuanto ha sido descubierto bajo el nivel de la rotunda de Constantino— otorgar su aquiescencia a la ubicación plurisecular del sepulcro; apto cual ninguno para ejercitar la fe que es «garantía de las realidades que se esperan y prueba de las cosas que no se ven» (Hb 11,1).

Los siglos y sus hombres habrán modificado la decoración del podio de la cruz y la del huerto y la sepultura del sanedrita José. Sin embargo, sus respectivas ubicaciones no han cambiado ni han podido ser cambiadas de lugar en veinte siglos. Porque «la piedra que los constructores desecharon, la que vino a ser piedra angular» (Sal 118,22), la del Calvario, es la señal siempre patente, la «omega» de la crucifixión dolorosa de Jesús. Ella ha orientado y continuará orientando a los seres humanos de buena voluntad hacia el Santo Sepulcro, «alfa» de su resurrección gloriosa.

da de fuera. Después, elevado el nivel del suelo y tras pavimentarlo con losas de piedra, esconden, bajo tan ingente túmulo, la gruta divina. Luego... construyen un oscuro compartimento al disoluto espíritu de Afrodita, donde ofrecían execrables oblaciones sobre profanos altares...»

(*Vida de Constantino III*, 2-3).

Esta situación duró casi dos siglos. Demasiado —dicen los adversarios del lugar tradicional— para que en tiempo de Constantino se conservara la memoria de el lugar donde se encontraba el Calvario y el Sepulcro. Sin embargo, salvo que despojemos de toda autoridad a escritores de los siglos IV y V, como Eusebio, San Jerónimo, Paulino, Sozomeno, etc., lo que ocurrió fue lo contrario, pues Santa Elena encontró en Jerusalén cristianos que la informaron de dónde estaba oculta la preciosa reliquia que buscaba: el Sepulcro de Jesús. Pero este testimonio carece de valor histórico —dicen algunos—, y, como explicación, idean la teoría del fraude, según la cual la santa emperatriz, de acuerdo con el obispo Macario, se lo habrían inventado todo y el fraude se habría perpetuado con los santuarios construidos en el lugar por orden de Constantino. No me detendré en rebatir lo absurdo de esta teoría, pues no se mantiene más que el agua en una cesta.

La tradición y la historia tienen su propia respuesta y, a mi juicio, muy positiva. El gran escollo para que algunos se hayan negado a aceptar la fuerza de su testimonio se apoya en el hecho de que la localización tradicional en el interior de la ciudad está en abierta contradicción con el testimonio de la Escritura, según la cual Jesús fue crucificado fuera de la ciudad. ¿Qué podría contestar a esto la arqueología? ¿Qué es lo que se le pide? Sin duda y principalmente el estudio del período anterior a Constantino. Es decir, el estudio de la estratigrafía del período correspondiente a la ciudad romana de Elia Capitolina y, naturalmente, el período anterior a ésta, desde el momento de la muerte de Jesús. Sería necesario averiguar: primero, si el lugar que ocupa hoy la basílica del Santo Sepulcro estaba en tiempos de Jesús dentro o fuera de la ciudad amurallada y, segundo, buscar algún vestigio de posible culto cristiano en ambos lugares (Calvario y Sepulcro) anterior al reinado del emperador Adriano.

Desde finales del siglo pasado, cuando la controversia alcanzaba su máximo grado de efervescencia, algunos estudiosos se dieron cuenta de que era indispensable hacer una investigación arqueológica en el subsuelo de la basílica del Santo Sepulcro. Era el único medio eficaz para salir del impás en el que se encontraba la discusión. Ellos mismos, desde la imparcialidad, buscando aclarar el tema, no lograron superar la duda, aunque sí llegaron al convencimiento de que el lugar tradicional gozaba de mayores probabilidades de autenticidad que cualquier otro de los lugares alternativos propuestos hasta entonces. Históricamente el problema se plantea a causa de la falta de información durante los primeros siglos; es decir, desde la época apostólica hasta el año 326 d. C. Porque a partir de esta fecha tenemos como testigo inequívoco los restos arqueológicos de las construcciones levantadas allí por el emperador Constantino, además de abundante documentación escrita de ese período y de los siglos siguientes.

Así las cosas, la pregunta habría que formularla ahora de la manera siguiente: ¿Fue levantado el gran complejo constantiniano sobre el lugar auténtico del Calvario y el Sepulcro de Jesús o fue construido al azar con el único objeto de recordar los hechos relacionados con la pasión de Jesús? Debe saber el lector que en el año 134/35 d. C. la ciudad de Jerusalén fue destruida hasta los cimientos por orden del emperador Adriano. Luego se trazó sobre los escombros una nueva ciudad siguiendo las normas de Roma; es decir, con cardo máximo, decumános, foro, edificios públicos y templos. A esta nueva ciudad se le dio el nombre de Colonia Elia Capitolina, en memoria de Adriano y de las divinidades que componían la Tríada Capitolina.

El foro de la nueva ciudad fue construido en la zona donde hoy está la basílica del Sepulcro. Sabemos que con este motivo se trajeron a este lugar una ingente cantidad de escombros en los que descansaba la elevada plataforma sobre la que se levantaron después un templo a Afrodita y otro dedicado a la Tríada Capitolina, cubriendo de esta manera el Calvario y el Sepulcro. He aquí cómo lo describe el historiador y obispo Eusebio de Cesarea:

«Hombres descreídos y profanos concibieron la idea de hacer desaparecer de entre los hombres aquel antro redentor... Y tomándose un gran esfuerzo, cubren todo el lugar con tierra traída

en los casos que las circunstancias lo requirieran. Las comunidades copropietarias, además de correr con los gastos de la restauración, se comprometían a respetar los restos históricos y a observar unos principios comunes en la decoración de las partes restauradas. Dicho sea de paso, esta última cláusula no siempre ha sido respetada.

2. La investigación histórica

El acuerdo tenía como objetivo común la restauración de la basílica, pero no contemplaba la creación de un comité técnico de investigación, paralelo al comité de restauración —como tendría que haber sido—, compuesto por arqueólogos, o arqueólogos e historiadores, que realizaran una concienzuda investigación arqueológica con el fin de esclarecer o salir al paso de las preguntas formuladas sobre la historicidad del Calvario y el Sepulcro de Jesús. Debe recordarse que en ese momento se seguían oyendo todavía los ecos de la polémica, aunque más lejanos, pues a medida que avanzaba el siglo XX la oposición venía perdiendo fuerza.

Es cierto que este objetivo investigación no era tan urgente como la reparación de la basílica, pero no era menos necesario. La oportunidad, además de excelente, era única. Quizá no se sepan nunca las razones de fondo por las que no se realizó esa importante tarea arqueológica intercomunitaria. El hecho fue que no se llegó a un consenso en este punto. Y, aunque aisladamente, no fue poco lo que se hizo, se removió mucha tierra, cada comunidad por su cuenta, no ha sido suficiente, sin olvidar que lo que se excavó, no siempre se hizo con vistas a un estudio, ni en la forma adecuada.

3. Inicio de los trabajos

La labor de consolidación de la basílica se inició con el examen de los cimientos. Con ese fin se hicieron once sondeos en puntos clave de la construcción. Fue el primer contacto con el subsuelo, pero ello bastó para echar por tierra la hipótesis de reconstrucción topográfica que se venía proponiendo hasta entonces. La basílica no estaba construida sobre una plataforma rocosa plana preparada para el caso por los archi-

Algunas excavaciones en lugares cercanos a la basílica del Santo Sepulcro —la de Miss Kenyon en el Muristán y la de la Dra. Lux en la iglesia del redentor— empezaron a arrojar alguna luz sobre aquella primera época. Tanto una como otra excavación permitían la sospecha bien fundada de que la zona ocupada por la basílica del Santo Sepulcro estaba fuera de la muralla del siglo I, aún cuando todavía no se había encontrado ésta. De esta forma empezaba a despejarse la primera cuestión. Pero, aunque los resultados hubieran sido más positivos, seguiría siendo necesaria una investigación arqueológica en el área inmediata de la basílica donde se encuentran los lugares en cuestión. Sólo así se podría tener al menos la posibilidad de despejar el interrogante de si el Calvario y el Sepulcro tradicionales fueron lugares frecuentados por la comunidad cristiana en el período anterior a Adriano.

1. El terremoto de 1927 y la restauración de la basílica

El año 1927 un fuerte terremoto sacudió la ciudad de Jerusalén y puso en grave peligro la basílica del Santo Sepulcro. No era la primera vez que este famoso y venerado monumento se veía en circunstancias parecidas a causa de los temblores de tierra, frecuentes en Palestina, o por incendios (también sufrió varios) y otras causas. Los efectos del terremoto en el edificio fueron tales que obligaron a apuntalarlo con urgencia, por el peligro inminente de que se hundiera. La operación fue realizada durante el Mandato Británico, y la basílica se vio envuelta en un bosque de vigas de hierro que la ahogaban por dentro y la afeaban por el exterior. Lo más lamentable fue que esta situación se prolongó hasta 1954, fecha en la que comenzó a tomarse en serio la restauración. El tema iba a tomar tiempo hasta que las Comunidades responsables de la basílica (griegos ortodoxos, católicos y armenios ortodoxos) se pusieran de acuerdo. Después de muchas idas y venidas, de consultas, reuniones, elección de arquitectos, se consiguió el acuerdo, que se firmó en 1960.

Este acuerdo comprendía, entre otros compromisos, la formación de un comité técnico compuesto por tres arquitectos, uno por cada comunidad, elegidos «ad casum» por cada una de ellas. Ellos serían los encargados de la dirección técnica de la consolidación y restauración de la basílica. Se nombró, además, otro arquitecto, que fuera neutral y aceptado por las tres Comunidades. Éste coordinaría los trabajos y haría de árbitro

¿Por si la transformación sufrida por la roca del Calvario a causa de la cantera —que es evidente— es anterior o posterior a la crucifixión. Y sólo puede lograrse interpretando correctamente la estratigrafía formada por los materiales que cubren la cantera. Más adelante se verá hasta dónde se ha podido llegar por este camino.

Anteriormente he mencionado que, si bien faltó la voluntad inicial de un proyecto serio de estudio, en equipo y bien planeado, que abarcara toda el área de la basílica, a medida que avanzaba la restauración, se llevaron a cabo algunos trabajos arqueológicos en zonas concretas, aunque en algunos casos más que de un ejercicio de arqueología y, por consiguiente, de un trabajo técnico, debe hablarse de un simple vaciado de escombros. ¿Cuáles fueron y dónde se realizaron estos trabajos? Vamos, brevemente, a enumerarlos.

4. Transepto norte de la anástasis y capilla franciscana

El P. V. Corbo, miembro entonces de la comunidad franciscana del Santo Sepulcro, excavó prácticamente toda el área que es propiedad de los católicos; es decir: la capilla rupestre de la Invención de la Cruz y la zona norte cercana a la Anástasis, comprendiendo el pequeño convento franciscano adosado a la basílica con su capilla y sacristía y la llamada capilla de la Aparición. Fue una excavación sistemática, bastante extensa, y hecha de forma continuada desde el inicio hasta el fin, pero no demasiado fructífera. Es de lamentar que no publicase todos los materiales hallados, concretamente la cerámica.

En la capilla de la aparición, crucero norte de la Anástasis, aparecieron, a escasa profundidad del suelo de la basílica, los restos de un muro construido sobre la roca y datados por Corbo del período de Elia Capitolina; es más, piensa él que pudieron formar parte de los muros de la plataforma sobre la que se levantaba el templo de la Tríada Capitolina mandado construir por el emperador Adriano.

5. Cripta de Santa Elena

Corbo investigó también la capilla rupestre de la Invención de la Cruz, bajo la custodia franciscana. La capilla está formada por el aprove-

tectos de Constantino, como se venía creyendo a partir de algunas referencias de Eusebio y del minucioso estudio sobre la basílica publicado en 1914 por los dominicos de la Escuela Bíblica de Jerusalén, H. Vincent y F. M. Abel, en su famosa obra *La Jerusalem Nouvelle*.

Por el contrario, pudo observarse que la basílica descansa sobre un espeso relleno de escombros compuestos de tierra traída del extrarradio de la ciudad, o de más lejos, y de lascas y residuos de cantera. Se ha podido ver también que estos escombros cubren, a su vez, una amplia cantera de superficie muy irregular con profundas simas de hasta once metros bajo el nivel del suelo actual de la basílica. Sin pretenderlo, se había llegado a un descubrimiento arqueológico importante, pero del que en seguida se sacaron algunas conclusiones, a mi juicio, erróneas. Faltó una lectura sosegada de la estratigrafía. Para el P. Quasnon, arquitecto representante de la comunidad católica, la basílica descansa sobre una cantera del siglo VII a. C. Es una opinión que no puedo compartir. Pero no fue el único en opinar de esta manera: algunos arqueólogos erraron igualmente por desconocer la estratigrafía o haber hecho una interpretación incorrecta de la misma, como espero tener la oportunidad de demostrar en otro momento.

Y, sin embargo, creo que la correcta datación de la cantera sobre la que se construyó la basílica es de la máxima importancia en relación con la historicidad del lugar. No es indiferente que la cantera estuviera en explotación en un momento u otro, pues se trata nada menos que de ver si encajan los relatos de la crucifixión y sepultura de Jesús con la topografía del aquel lugar concreto. De hecho, se ha afirmado con frecuencia —echándole buena intención y no menos imaginación— que, una vez abandonada la antigua cantera —se supone que del siglo VIII u VII a. C.—, el tiempo, poco a poco, se encargó de ir rellenando la zona de tierra, de maleza y de basuras de la ciudad hasta allanarla y formar incluso una colina, elegida más tarde por los soldados romanos para ejecutar la crucifixión. Pues bien, hay que decir que, a la luz de la reciente investigación arqueológica, esa reconstrucción no responde a la realidad.

Por otra parte, en el estado en el que se encuentra hoy la roca, es imposible que pueda ser el marco de la crucifixión que nos describen los evangelios. Es demasiado alta y la cima muy escasa para dar cabida a tres crucifixiones simultáneas. Es necesario, por consiguiente, averi-

Fue durante la pausa ocasionada por la marcha de los arqueólogos ingleses cuando se me ofreció la oportunidad de entrar en contacto con el lugar y con el responsable armenio, el obispo Gureh Kapikian. Y este contacto iba a suponer una segunda y última etapa de excavación en aquel rincón basilical que duraría más de dos años, y ello no tanto por la magnitud del trabajo —aunque en algún momento sí fue difícil— cuanto por la lentitud con la que se llevó a cabo por razones económicas. El lugar coincide con el punto más oriental de la cantera y también con la mayor profundidad alcanzada por ésta: once metros con relación al pavimento de la basílica actual. El espacio está dividido en dos partes desiguales por el estilóbate norte de la nave central de la basílica constantiniana (*Martyrium*), visible también en la capilla de Santa Elena.

Y ocurrió que, entre los estratos formados por la enorme cantidad de escombros allí acumulados, se descubrió un nivel de ocupación muy compacto y duro (un suelo), hecho de tierra y ceniza, y sobre él un hogar cercano a uno de los gruesos muros, que pueden clasificarse como cimientos de alguna edificación más antigua desaparecida durante la construcción de la basílica constantiniana en el siglo IV. Este suelo ha sido importante para poder establecer la cronología de la cantera. Por otra parte el relleno de tierra, según la cronología arrojada por la abundante cerámica recogida, puede ser relacionado con la descripción que hace Eusebio de las operaciones llevadas a cabo por los arquitectos de Adriano cuando trazaron el foro romano y levantaron el templo de Afrodita.

Del lado norte del muro bizantino, donde el acceso sólo fue posible mediante una abertura practicada en el mismo muro, de 2,80 m de espesor, se encontró un contexto arqueológico semejante al de la zona sur, pero más abrupto por los grandes cortes de la roca producidos por la cantera. Esta pequeña área no había sido tocada desde el período bizantino. Allí aparecieron varios tipos de ánforas vinarias, algunas de las cuales es muy probablemente que proceda de España.

6. El Calvario

Otra zona, en la que —aunque se llegó tarde— todavía se pudo hacer un trabajo importante, fue la situada al lado oriental del Calvario. Iba a ser la última excavación dentro de la basílica del Santo Sepulcro hasta la

chamiento de una cavidad profunda dejada por la antigua cantera de la zona ya mencionada. Al limpiar la pared rocosa aparecieron algunos restos de pintura figurativa de la Edad Media. También excavó el suelo de la capilla hasta la roca, que no estaba muy profunda. Los restos arqueológicos hallados proporcionan una cronología que no rebasa el período medieval. Sin embargo, parece evidente que allí hubo una cisterna anterior a ese período. Lo que ya no está tan claro es que la cisterna se identificara con la forma y capacidad de la capilla rupestre actual. De hecho su estructura ofrece dificultades de difícil solución, salvo que aceptemos que la cantera es más tardía de lo que generalmente se supone. Para V. Corbo la cisterna es posterior a la explotación de la cantera, pero en este caso es difícil explicar cómo se cerraba la cisterna por el lado occidental, donde no existe la roca.

No obstante, una vez más, el esclarecer la cronología de la cisterna es importante, pues, al menos desde el período medieval, se ha relacionado a ésta con la leyenda de Santa Elena y la invención de la cruz. Según esta leyenda habría sido en este lugar donde la emperatriz habría hallado tres cruces que serían identificadas como la cruz del Señor y las de los dos ladrones crucificados con él. Contiguo a la capilla de la Invención y separado de ella por un muro medieval, se excavó otro recinto periférico, situado inmediatamente detrás del ábside de la cripta de Santa Elena, ambos propiedad de la comunidad armenia.

Allí fueron arqueólogos de la Escuela Arqueológica Británica de Jerusalén quienes iniciaron el estudio, pero pronto se les negó el permiso —ignoro las razones—, quedando interrumpidos los trabajos hasta que intervino el Departamento de Antigüedades Judío, más que excavando, supervisando el vaciado de tierra que siguieron haciendo los armenios; eso sí, muy lentamente. Esta lentitud motivó que el trabajo se prolongase varios años. Los ingleses habían descubierto ya un grafito consistente en una barca dibujada en un sillar de un antiguo muro. Debajo de la barca hay una inscripción latina, la cual fue leída por S. C. Humphreys: «Isis mirionimus», relacionando el grafito con un culto a Isis (?) en aquel lugar. Poco después el franciscano E. Testa la leyó de la siguiente forma: «Dominus ivimus», dándole un sentido cristiano. Es ésta la lectura que ha prevalecido, aunque se han lanzado otras hipótesis.

chamamiento de una cavidad profunda dejada por la antigua cantera de zona ya mencionada. Al limpiar la pared rocosa aparecieron algunos restos de pintura figurativa de la Edad Media. También excavó el suelo de la capilla hasta la roca, que no estaba muy profunda. Los restos arqueológicos hallados proporcionan una cronología que no rebasa el período medieval. Sin embargo, parece evidente que allí hubo una cisterna anterior a ese período. Lo que ya no está tan claro es que la cisterna se identificara con la forma y capacidad de la capilla rupestre actual. De hecho su estructura ofrece dificultades de difícil solución, salvo que aceptemos que la cantera es más tardía de lo que generalmente se supone. Para V. Corbo la cisterna es posterior a la explotación de la cantera, pero en este caso es difícil explicar cómo se cerraba la cisterna por el lado occidental, donde no existe la roca.

No obstante, una vez más, el esclarecer la cronología de la cisterna es importante, pues, al menos desde el período medieval, se ha relacionado a ésta con la leyenda de Santa Elena y la invención de la cruz. Según esta leyenda habría sido en este lugar donde la emperatriz habría hallado tres cruces que serían identificadas como la cruz del Señor y las de los dos ladrones crucificados con él. Contiguo a la capilla de la Invención y separado de ella por un muro medieval, se excavó otro recinto periférico, situado inmediatamente detrás del ábside de la cripta de Santa Elena, ambos propiedad de la comunidad armenia.

Allí fueron arqueólogos de la Escuela Arqueológica Británica de Jerusalén quienes iniciaron el estudio, pero pronto se les negó el permiso —ignoro las razones—, quedando interrumpidos los trabajos hasta que intervino el Departamento de Antigüedades Judío, más que excavando, supervisando el vaciado de tierra que siguieron haciendo los armenios; eso sí, muy lentamente. Esta lentitud motivó que el trabajo se prolongase varios años. Los ingleses habían descubierto ya un grafito consistente en una barca dibujada en un sillar de un antiguo muro. Debajo de la barca hay una inscripción latina, la cual fue leída por S. C. Humphreys: «Isis mirionimus», relacionando el grafito con un culto a Isis (?) en aquel lugar. Poco después el franciscano E. Testa la leyó de la siguiente forma: «Dominus ivimus», dándole un sentido cristiano. Es ésta la lectura que ha prevalecido, aunque se han lanzado otras hipótesis.

llegue, con un poco de suerte podremos saber cómo era la tumba de Jesús, si es que los destructores de Hakím no borraron todas las huellas.

Partiendo de la narración evangélica, cabe pensar sólo en dos tipos posibles (ambos excavados en la roca): el tradicional de antecámara y cámara mortuoria con nichos, o el que comenzaba ya a construirse entonces, esto es de arcosolio, también con antecámara y cámara mortuoria, pero con bancos bajo un arco, no con nichos. Que el sepulcro de Jesús fuera de un tipo u otro no es indiferente para entender o explicar algunos detalles de los relatos de su sepultura y de su resurrección.

Quizá no sepamos nunca las razones que tuvieron el obispo de Jerusalén, Macario, y Santa Elena, cuando levantaron los escombros acumulados allí por Adriano, para identificar ésta y no otra como la tumba de Jesús, pues hoy consta que había otras en el entorno. O las indicaciones de los informadores de Santa Elena eran muy fundadas y precisas o hay que suponer que, en último término, tuvieron lo que hoy llamaríamos arqueológicas las que les guiaron.

La tradición no dice nada a este respecto. Ni siquiera responde a esta pregunta Eusebio de Cesarea que, con mucha probabilidad, fue testigo presencial del descubrimiento o tuvo noticias de él de primera mano, pues habla del hallazgo como si lo hubiera presenciado. Si las razones de identificación fueron de carácter arqueológico, podrían contrastarse todavía hoy con una investigación arqueológica adecuada, y una vez más es la arqueología la que podría dar una respuesta, pero mientras esa posibilidad no exista, seguiremos creyendo en el inspirado gesto de Santa Elena y del obispo Macario de Jerusalén.

Sin embargo, la investigación arqueológica no está en el mismo punto de partida de principios de siglo, o antes de comenzar las investigaciones parciales que he comentado. La diferencia es sustancial. Hoy tenemos una idea casi completa de la topografía del lugar y del contexto estratigráfico en varios puntos; se sabe que toda la zona fue una cantera, a la que puede dársele una fecha bastante precisa; conocemos mejor hasta qué punto la cantera ha afectado a la roca del Calvario; se han recuperado algunos elementos importantes ligados a antiguas tradiciones cristianas sobre el mismo; se ha logrado reconstruir la planta del grandioso complejo constantiniano, y se han podido confirmar no pocas afirmaciones de las fuentes históricas, etc. Y, lo que es

hallaron abundantes mosaicos pertenecientes a la restauración del emperador Constantino Monómaco en el siglo XI. Esta breve relación de la actividad arqueológica llevada a cabo en el ámbito de la basílica, a pesar de las deficiencias ya apuntadas, demuestra que el esfuerzo no solamente no es desdeñable, sino que han cambiado la visión que se tenía del lugar, a la vez que empiezan a proyectar una nueva luz clarificadora sobre la tradición de estos santos lugares.

8. Lo aún no investigado

Toda esta serie de actividades arqueológicas realizadas en diferentes puntos de la basílica del Santo Sepulcro, con diferentes resultados, han sido importantes para un mejor conocimiento del lugar. Entre ellas, la tumba de Jesús es la joya de la basílica juntamente con el Calvario. Son como los polos en torno a los cuales se organizaron las antiguas construcciones de Constantino, sino que también, los puntos de máxima atención del que visita este templo, la más eminente basílica del mundo cristiano. Muy poco es lo que se puede decir arqueológicamente de la tumba, pues la piqueta no ha tocado allí todavía. Casi todo lo que se sabe de ella, de lo poco que resta, se lo debemos a cronistas árabes quienes describen la saña con la que fue destruida por orden del califa al-Hakim de Egipto el año 1009.

Ni siquiera se ha restaurado aún el templete o capilla que la cubre. Y, sin embargo, es uno de los lugares más interesantes de cuantos cabe investigar. Algo se excavó en la zona contigua del lado sur, pero ignora la forma en que se hizo. Puede resultar paradójico que, a pesar de lo mucho escrito sobre este famoso sepulcro, todavía no sabemos, a ciencia cierta, cómo era, ni cómo estaba distribuido en su interior. Se suele recurrir, para su reconstrucción, a las tumbas judías de la época que se conservan en el entorno de Jerusalén y, aunque el método es lícito y aun bueno, no es suficiente.

Teniendo en cuenta el estado en el que se encuentra la restauración en este momento, es probable que no se tarde ya en restaurar la capilla que protege la tumba. Todavía sigue atenazada por las vigas de hierro que, desde el terremoto del año 1927, evitan que se derrumbe. Hasta es posible que se la suprima —lo que es muy de desear— y, cuando esto

de Adriano, confirmándose una vez más el testimonio de Eusebio de Cesarea, ya que los materiales hallados, particularmente la cerámica, permitían datar el final de la utilización de la cantera, en esta zona como en la de Santa Elena, muy probablemente no antes de mediados del siglo I d. C.

Esta conclusión es importante por las consecuencias que de ella pueden derivarse. Siendo la primera, por ejemplo, que la roca del Calvario fue mutilada y achicada por obra de la cantera en un período posterior a la crucifixión.

7. El ábside del «martyrium»

No se terminaron aquí los descubrimientos. Con anterioridad al estudio del Calvario, uno de los arquitectos griegos había descubierto el ábside de la basílica constantiniana debajo del ábside del coro de los canónigos regulares de San Agustín de la basílica medieval. Los dos ábsides se cruzan debido al hecho curioso de su orientación opuesta la una de la otra. Además, la ubicación del ábside constantiniano ha permitido conocer, casi con absoluta precisión, las dimensiones de la basílica bizantina, y el nivel de la misma, y ha zanjado para siempre los titubeos sobre su orientación. Ahora quedó claro que, como caso excepcional, esta basílica miraba no a Oriente, sino hacia Occidente, que es lo mismo que decir que su estrella polar era la tumba de Jesús, porque de allí había surgido la luz pascual de la resurrección.

Más al oeste, pero cerca del ábside bizantino, se descubrió también el estilóbato con alguna basa de columna «in situ» del pórtico oriental del atrio que separaba el *Martyrium* de la *Anástasis*. Todo ello, unido a los restos arqueológicos visibles ya conocidos, permitió hacer una reconstrucción de la obra constantiniana basada en elementos reales. Se pudo comprobar que las descripciones de Eusebio y de la española Egeria —por citar sólo las más antiguas y conocidas—, respecto del cierre de la basílica por el oeste y del atrio porticado que separaba el *Martyrium* de la *Anástasis* eran correctas en este punto.

La restauración de la basílica se ha extendido naturalmente a toda su estructura y, por consiguiente, también a las tribunas que rodean la *Anástasis* y el lado norte de la basílica cruzada. En estas tribunas se

fecha. De todo lo excavado ha sido la zona de mayor interés, por el lugar y por los resultados. También aquí el vaciado de tierra había comenzado años atrás. Desde luego, costó convencer a los responsables de que la ocasión era única y que las posibilidades de hacer un estudio de aquella zona eran cada día menores si se seguía despojándola de la tierra. Pero aunque las posibilidades de un estudio estratigráfico estaban ya mermadas, era necesario intentarlo con la tierra que quedaba por remover y cuyo volumen nos era desconocido.

Se inició en mayo de 1977. Pronto fueron apareciendo materiales importantes bien por su significado o útiles para construir la cronología. Primero fueron algunos fragmentos de columnas de mármol, luego sería un ara de libaciones, que venía a confirmar la existencia de un culto pagano en el lugar. Pocos días después fue un horno, igualmente romano, lleno de cenizas; a continuación un pequeño muro y una serie de pavimentos con algunas monedas..., y todo esto con abundante cerámica en casi todos los niveles, hasta llegar a la roca. También aquí se encontraron restos de muros de construcción romana reutilizados como cimientos del *Martyrium* constantiniano. Pero el hallazgo de mayor interés ha sido el descubrimiento de una gruta excavada en la cara este de la roca del Calvario, de la que hablan algunos escritos apócrifos antiguos. Puede ser considerada como la auténtica *gruta de Adán* mencionada por la tradición apócrifa.

Según esta curiosa leyenda de Adán en el Calvario, Adán habría sido enterrado en una gruta existente en la cara oriental de la roca, recibiendo allí, como rocío salvador, la sangre de Cristo que corrió por la hendidura de la roca hasta caer sobre su cráneo, ya que por ser el primer pecador tenía que ser el primer redimido. Es la imagen del cráneo que aparece tantas veces reproducido en la iconografía cristiana de la crucifixión. En realidad, el trasfondo de la leyenda no es otro que el recuerdo del misterio redentor de Cristo mediante el derramamiento de su sangre en la cruz en ese lugar. Por eso esta cueva constituye un testimonio de primera importancia a favor de la historicidad del Calvario, ya que hay razones para considerarla un lugar cultural de la primera época cristiana.

Finalmente se pudo comprobar que la estratigrafía de esta zona del Calvario era contemporánea de la hallada junto a la cripta de Santa Elena y que podía corresponder al relleno de tierra hecho en la época

223

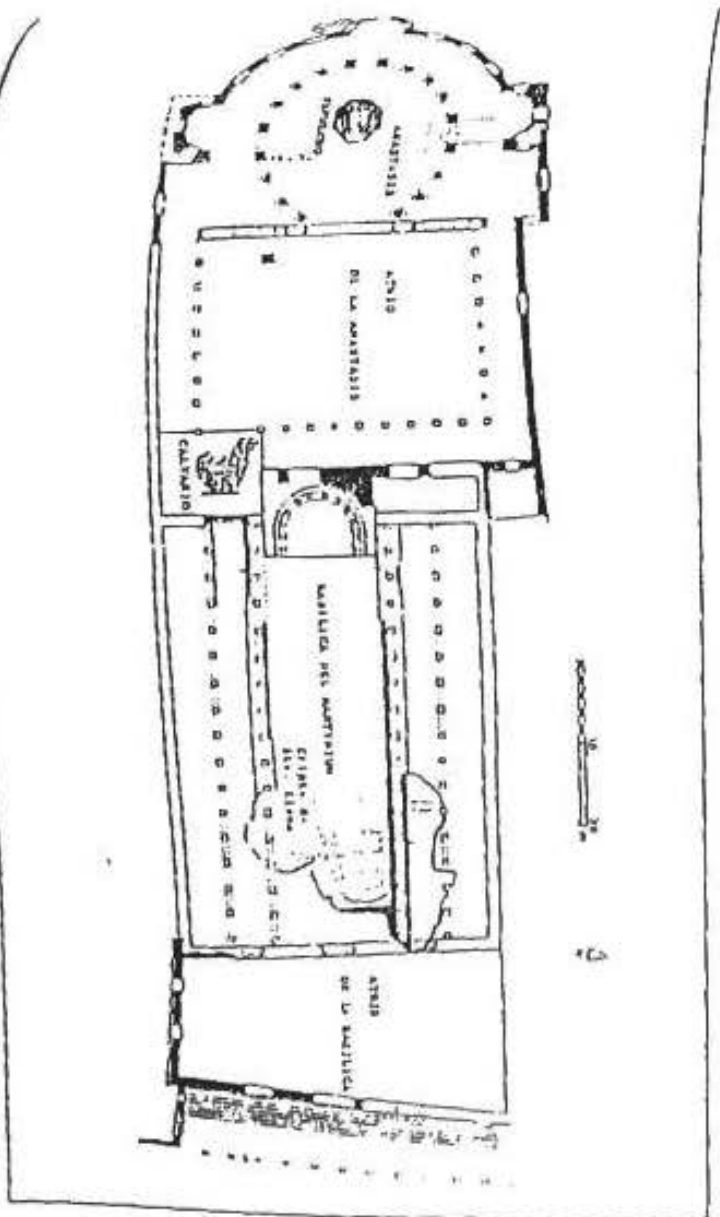


FIG. 1. Reconstrucción del plano de las edificaciones y estructuras contemporáneas. Lo destruido en negro son las partes investigadas.

El Gólgota y el Sepulcro. Aportaciones de la arqueología. 1977:79

I

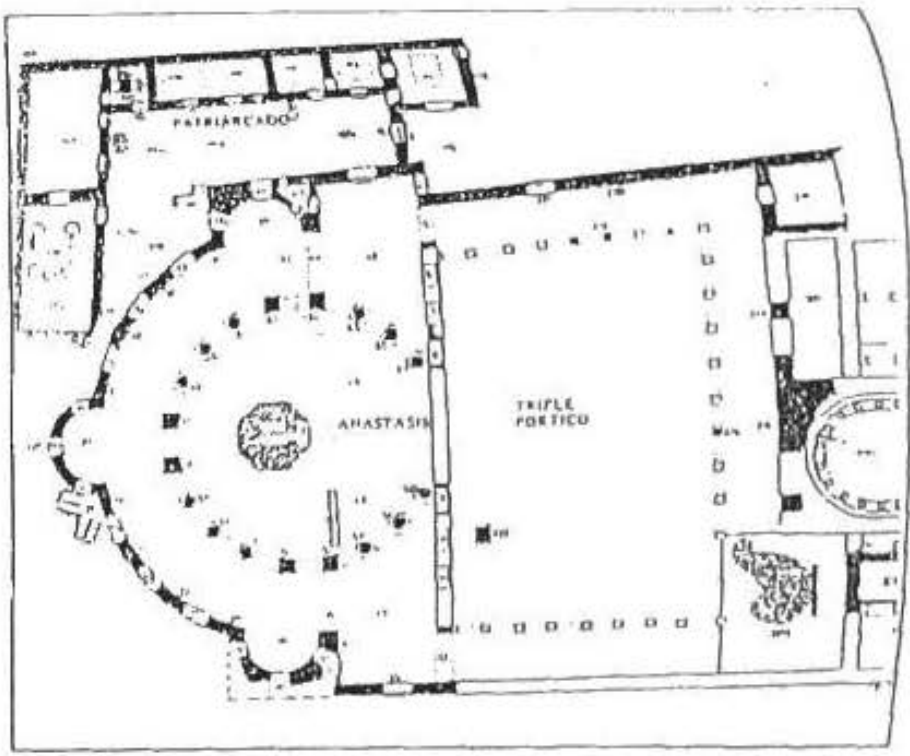
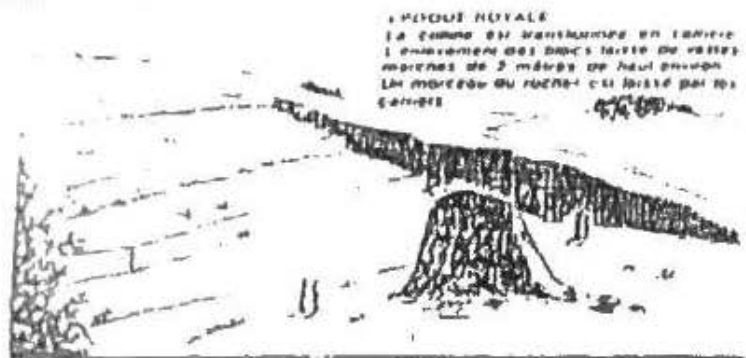


FIG. 2. Plano de la parte occidental de la Basílica del Santo Sepulchro levantada después de las proyecciones de 1960 a 1980. Al norte y a las dos ladas del ábside del «Arrevelman» (n.º 100) se hallan las terminales de las naves derecha e izquierda con el saliente del Calvario por delante de la segunda (n.ºs 300, 101, 102 y 200). El cuadrángulo marcado con puntos y el del n.º 68, señala el lugar del subterráneo con el nivel que también pertenece la zona. In de la base del Santo Sepulchro en su parte norte. Fuera del muro de la Ramada figuran las sepulturas en forma de huecos respetados por los arquitectos de Constantino I (ver el número 18). El 1 y el 2 indican la ubicación de la cámara y la entrada del Santo Sepulchro después de talladas a covear sus estancias (Figura 1 de «El Santo Sepulchro» del P. Virgilio Corbin).

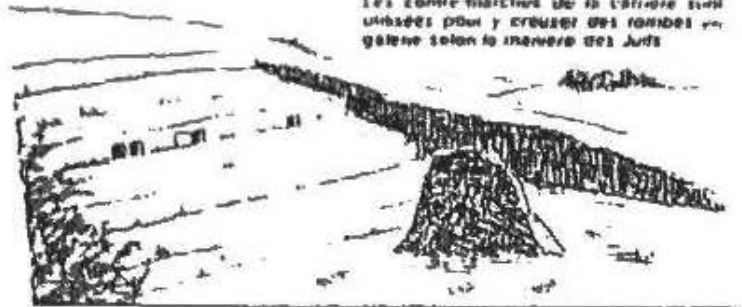
II



L'ÉPOQUE ROYALE
 La colonne est transformée en calvaire
 L'environnement des blocs taillés de vastes
 moines de 3 mètres de haut environ
 Un morceau du mur est laissé par les
 soldats

APRÈS L'EXIL

Les contours marqués de la structure sont
 unifiés pour y creuser des tombes en
 grotte selon la manière des Juifs



AU TEMPS D'HERODE

Le fond de la carrière est rempli et
 transformé en jardin. Le bloc taillé qui
 s'élève plus que de 5 mètres environ sert
 de gabel



1 - Aspect de la carrière du Calvaire. Texte Et Plantes. 2^e Ed. P. 434

FIG. 2. Dibuños de la carrera de la columna Golgotha en la época de los Reyes de Judá después del exilio de Babilonia y en los tiempos de los Herodes. En el segundo figuran las entradas a sepulcros en la pared del tercer escalón de la carrera. El tercer muestra el hueco de José.

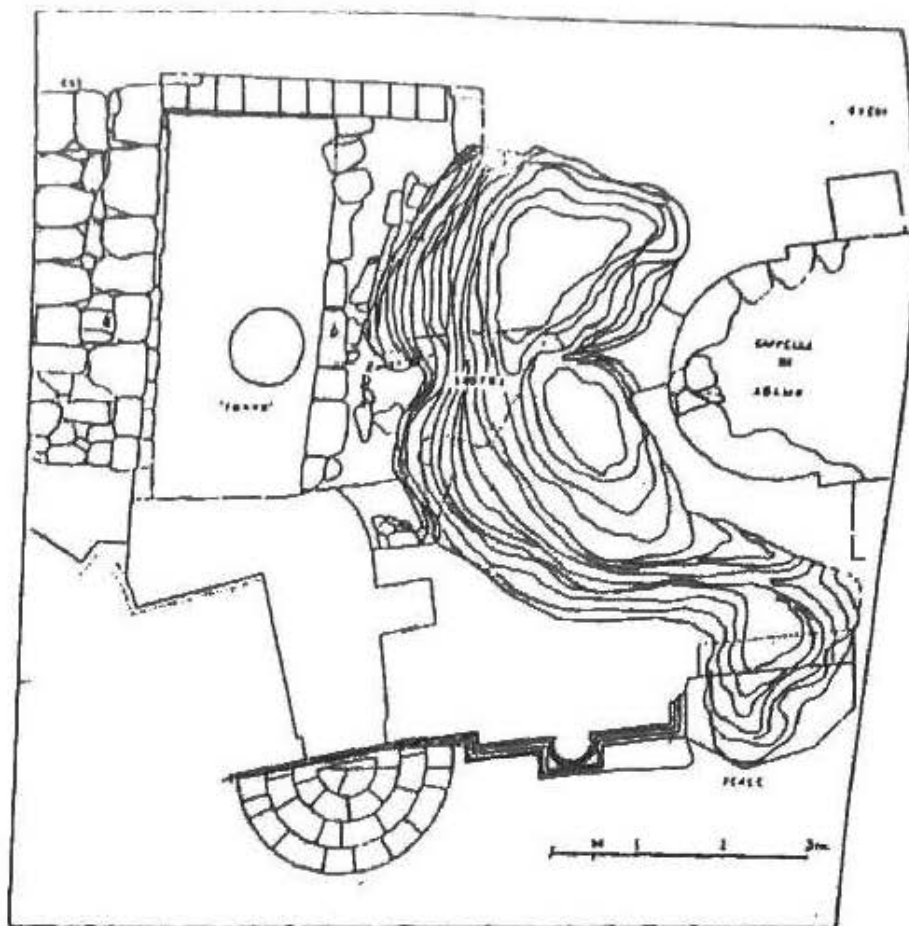


FIG. 5. Plano del Calvario según relieve del arquitecto Kaidumbinis (1976). Las dos plataformas de las curvas de nivel corresponden, la de arriba, a la Capilla de los Griegos Ortodoxos, y a la de abajo a los Franciscanos de la Custodia de Tierra Santa. La primera queda al norte geográfico y la segunda al sur. Al oeste se ve el entrante de la Capilla de Adán y al este el de la Gruta o Nicho (Grabado núm. 2 de «El Golgota e la Croce», de B. Bugatti y Testa. OFM).

124

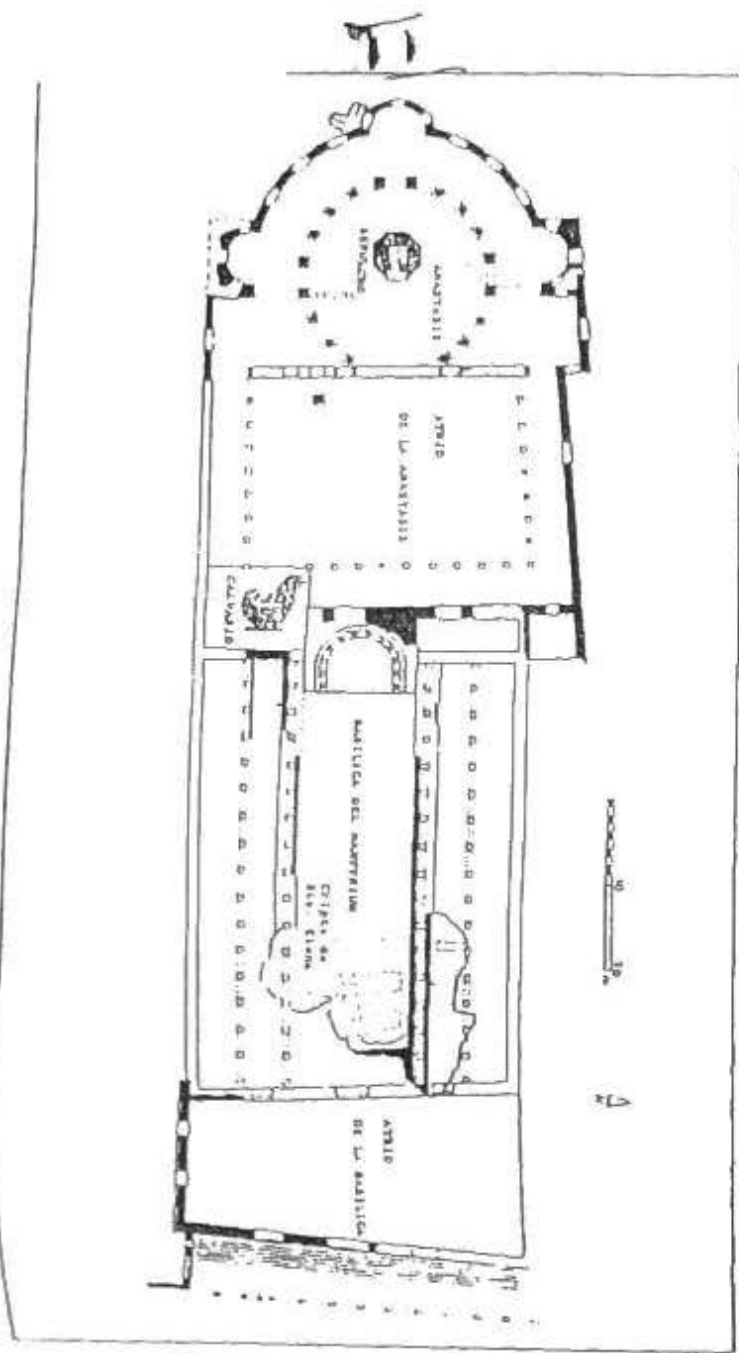


FIG. 1. Reconstitución del plano de las edificaciones constantinianas. La dotación en negro son los puntos investigados.

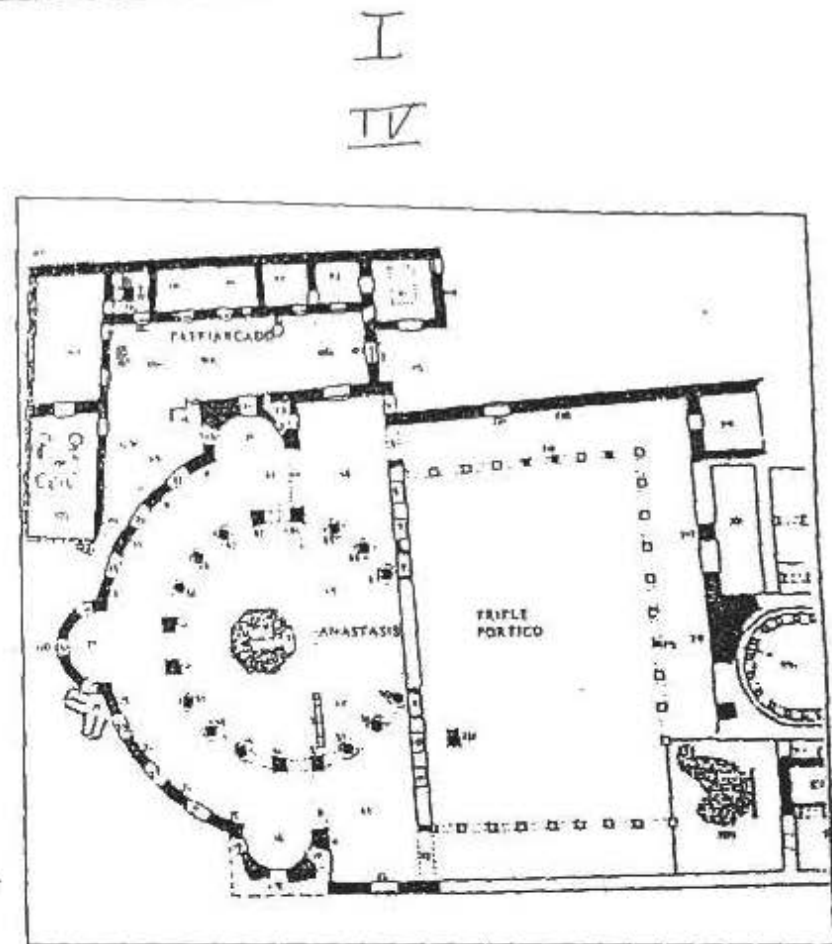


FIG. 2. Plano de la parte occidental de la Basílica del Santo Sepulchro levantado después de las prospecciones de 1960 a 1980. Al oriente y a los dos lados del ábside del «Martyrium» (núm. 300) se hallan los terminales de las naves derecha e izquierda con el saliente del Colosio por delante de la segunda (núms. 300, 301, 302 y 200). El rectángulo marcado con puntos, el del núm. 68, señala el lugar del subterráneo con el túnel que también perfora la roca, la de la base del Santo Sepulchro en su parte norte. Fuera del muro de la Rotonda figuran las sepulturas en forma de horna respetadas por los arquitectos de Constantino. Llevan el número 28. El 1 y el 2 indican la situación de la cámara y la enterradura del Santo Sepulchro después de talladas o cincel sus exteriores (figura 1 de «El Santo Sepulchro», del P. Virgilio Corbo).



LE CALVAIRE ROYAL
 La carrière est transformée en carrière
 L'entournement des murs laisse en bas
 marches de 2 mètres de haut environ
 Un morceau du rocher est laissé par les
 carriers

APRES L'EXIL

Les contre-marches de la carrière sont
 utilisées pour y creuser des tombes en
 galerie selon la manière des Juifs



AU TEMPS D'HERODE

Le fond de la carrière est remblayé et
 transformé en jardin. Le bloc isolé qui
 s'élève plus que de 5 mètres environ sert
 de gibet



1.- Aspectus de la carrière del Calvario. Terz. Et. Parle. 2. Ed. Par. 3031

FIG. 2. Aspectos de la cantera de la colina Gaseh en la época de los Reyes de Judá, después del exilio de Babilonia y en los tiempos de las Herodes. En el segundo figuran las entradas a sepulcros en la pared del tercer escalón de la cantera. El tercero muestra el huerto de José de Arimatea en derredor del pedruzco desechado por los canteros (De «Terre et Parle», 2.ª edición, pág. 303).

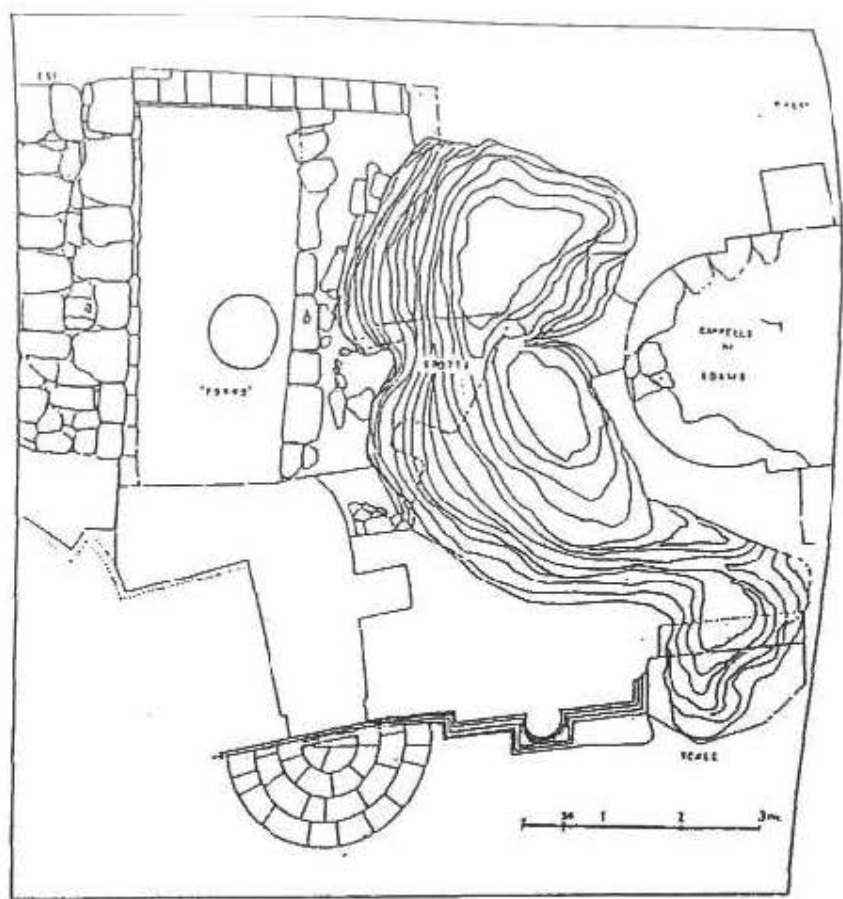


FIG. 5. Planta del Calvario según relieve del arquitecto Katsimbinis (1976). Las dos plataformas de las curvas de nivel corresponden, la de arriba, a la Capilla de los Griegos Ortodoxos, y a la de abajo a las Franciscanas de la Custodia de Tierra Santa. La primera queda al norte geográfica y la segunda al sur. Al oeste se ve el entrante de la Capilla de Adán y al este el de la Gruta o Niche (Grabado núm. 2 de «Il Gulgota e la Croce», de B. Dagassi y Testa, OFM).

V

LA HISTORIA DE LA PASIÓN

DOMINGO DE RAMOS Y LUNES SANTO

LA ENTRADA TRIUNFAL EN JERUSALEM

503. En Jerusalem se supo en seguida que Jesús se hallaba en Bethania. Su llegada pudo ser comunicada tanto por los peregrinos que hiciesen el viernes el viaje de Jericó a Bethania en unión de Jesús (§ 501), como por los espías del Sanhedrín que obedecieran las órdenes recibidas de señalar dónde se hallaba el Rabí galileo (§ 495).

La noticia causó impresión en la ciudad. Antes tal vez de que el reposo sabático comenzase y ciertamente en cuanto hubo terminado, muchos curiosos acudieron desde Jerusalem a Bethania, impulsados por el doble objeto de ver a Jesús y a Lázaro, juntos ahora, y en atención, sobre todo, a que el primero no se había dejado ver en Jerusalem desde la resurrección del segundo. *Supo, pues, la gran multitud de los judíos que (Jesús) estaba allí, y vinieron, no por Jesús sólo, sino también por ver a Lázaro, que (él) había resucitado de entre los muertos.* Durante esta afluencia se repitió más ampliamente lo que había sucedido a raíz de la resurrección de Lázaro: esto es, que muchos se rindieron a la evidencia del milagro y creyeron en Jesús. Este resultado súpose también en Jerusalem, y entonces los sumos sacerdotes, confirmándose en el propósito de dar muerte a Jesús, reunieronse y *resolvieron matar también a Lázaro* (Juan, 12, 10), enviando así de nuevo al otro mundo a aquel testigo que había tornado de él para escandalizar la ortodoxia judaica.

El remedio, ciertamente, era o parecía decisivo. Muertos Jesús y Lázaro, la conmoción suscitada entre el pueblo por el predicador galileo se calmaría. Pero la ejecución del proyecto era difícil no sólo por la afluencia de peregrinos pascuales sino también por la probable conmoción popular, de la que podían surgir reacciones violentas y complicaciones con la autoridad romana que se querían evitar a toda costa. Desde entonces, pues, comienza un período de vigilante espera en que las autoridades del Templo siguen constantemente de cerca la actividad de Jesús, aguardando una circunstancia favorable para ejecutar su proyecto sin fastidiosas consecuencias. Por su parte, Jesús persiste en la línea de conducta que se había tra-

zado, independiente de las circunstancias externas, y ni le amedrentan los manejos del Sautedrín, ni se preocupa del favor de las multitudes, siquiera éstas le protejan momentáneamente. Durante esta espera, la primera iniciativa parte de Jesús, quien, encaminándose directamente hacia el peligro, parte de Bethania para Jerusalem.

504. Corría la mañana del domingo. Aquella mañana y la tarde precedente se habían reunido en Bethania, alrededor de Jesús, muchos fervientes adictos, unos paisanos de Galilea, llegados en peregrinación pas-cual, otros ciudadanos de Jerusalem, convencidos por el milagro reciente de Lázaro. Y aquella multitud vibrante no podía abstenerse de ejecutar alguna manifestación solemne en honor de Jesús. Las circunstancias se presentaban propicias, ya que era costumbre que los ciudadanos saliesen al encuentro de los más numerosos o importantes grupos de peregrinos, para entrar en la ciudad todos unidos entre cantos y manifestaciones de alegría. Así, cuando el Maestro manifestara su intención de dirigirse a Jerusalem, era justísimo prepararle una solemne entrada en la ciudad. Aun cuando él se declarase opuesto a ello como en el pasado, la manifestación solemne era necesaria esta vez después de los hechos de Bethania y Jerusalem, y el Maestro habría de tolerarla mal de su grado.

Y por el contrario, contra toda previsión, esta vez Jesús no mostró oposición alguna. Una vez manifestada, aquella mañana misma, la intención de encaminarse a Jerusalem, eligió el camino más corto y frecuentado, que desde Bethania remontaba el monte de los Olivos, descendía la vertiente occidental y llegaba a la ciudad junto al ángulo noroeste del Templo, tras un recorrido de 2.800 metros (§ 490). En el trayecto se pasaba ante el antiguo caserío llamado Bethfagé (*Beth-pa'ghē*, «casa de los higos (no maduros)»), que ya el Talmud consideraba como arrabal de Jerusalem y que estaba sin duda cercano al lugar hoy considerado como Bethfagé, situado a menos de un kilómetro al noroeste de Bethania. Partiendo, pues, de este último pueblo, la comitiva subió, con gran algazara, hacia la cumbre del monte de los Olivos, y ya estaba a la vista de Bethfagé cuando Jesús dió una orden que colmó de alegría a todos los presentes. Y fué que, llamando a dos de sus discípulos, les dijo: *Id al pueblo que tenéis delante, y en cuanto entréis hallaréis un asnillo atado, sobre el que ningún hombre cabalgó jamás. Desatadlo y traedlo. Y si alguno os dice: «¿Por qué hacéis esto?», decid: «El Señor lo necesita, y en seguida lo manda de nuevo aquí».*

El asno era en Palestina la cabalgadura de las personas notables, ya desde los tiempos de Balaam (*Números*, 22. 21 y sigs.). Jesús, al buscar en esta ocasión aquella montura, mostró querer secundar los festivos deseos de la comitiva. Pero la mira de Jesús era a la par mucho más amplia. Matco, en su especial cuidado de señalar el cumplimiento de las profecías mesiánicas, hace notar que entonces se cumplió la predicción del antiguo profeta Zacarías (9. 9), según la cual el rey de Sión acercariase a ésta,

manso, cabalgando una asna y un pollino (1). También por ello es Mateo el único en recordar que allí, en Bethfagé, estaban atados juntos el pollino y su madre, y que ambos fueron llevados a Jesús, mientras los demás evangelistas mencionan únicamente el asnillo sobre el que Jesús cabalgó efectivamente. Los dos discípulos ejecutaron la orden, y mientras desataban a los animales, los dueños de éstos les preguntaron por qué razón lo hacían. Al saber que obedecían a Jesús no objetaron nada. Probablemente eran amigos de la familia de Lázaro y por lo tanto estaban bien dispuestos hacia Jesús.

Al llegar los dos animales, la comitiva no se contuvo ya. Con aquella cabalgadura cabía realizar una verdadera entrada triunfal en la ciudad. Si el asnillo no había servido aún de montura a nadie, era tanto más indicado para transportar por primera vez a una persona sagrada como Jesús, ya que los antiguos opinaban que un animal ya empleado en usos profanos era menos idóneo para usos religiosos (2). El cortejo se organizó en seguida. Algunos extendieron sus mantos sobre la grupa del asnillo, a guisa de silla y gualdrapa, e hicieron montar encima a Jesús; otros, adelantándose a la carrera, tendían a pequeñas distancias sus mantos en el suelo para que el jinete pasase sobre ellos como sobre tapices, y muchos otros corrían por el camino a medida que adelantaba el cortejo hacia la ciudad, esparciendo ramas verdes a lo largo del trayecto y agitando festivos ramos de palma arrancados de los árboles de las inmediaciones. Y todos gritaban en tropel: ¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor! ¡Bendito el reino que viene de nuestro padre David! ¡Hosanna en las alturas! (Marcos, 11, 9-10).

505. La fogosidad oriental se expansionaba muy a su grado en este vocerío, pero también se expansionaba la anhelosa espera que durante tanto tiempo habían aquellos aclamadores guardado y reprimido en sus corazones: la espera del reino del Mesías. Los términos empleados son típicos: *el que viene* (ὁ ἐρχόμενος) *en nombre del Señor es el Mesías* (§ 339), *y el reino que viene... de David es el reino mesiánico inaugurado por el Mesías, hijo de David*. Los distintivos de este principio del reino eran, ciertamente, modestísimos: un pollino y cuatro ramos de palma; pero en esto no hallaban escándalo aquellos entusiastas, firmemente persuadidos de que de un día a otro el asnillo sería substituído por una falange de soberbios corceles y las palmas por una selva de bruñidas lanzas. El padre

(1) La doble mención en el texto hebraico de Zacarías no alude a dos animales diferentes, sino a uno solo, y es un mero efecto de la repetición requerida por el paralelismo, suprema ley del verso hebraico. Nótese, además, que el pasaje de Zacarías es más amplio en el texto hebraico que en la cita de Mateo.

(2) Trátese de un concepto religioso que se repite varias veces en el Antiguo Testamento (v. Números, 19, 2; Deuter., 15, 19; 21, 3; 1 Samuel, 6, 7), así como en Homero, en los romanos (Hos... nullum passu jugum, curruque immunit aatri; Ovidio, Metam., III, 10-11) y en otros pueblos.

David desde su sepulcro y el Dios Yahvé desde el cielo cumplirían este milagro en favor de su Mesías.

Precisamente fué en este punto donde coincidieron, si bien de modo casi fortuito y fugaz, el mesianismo de la plebe y el de Jesús. Para la plebe, aquella entrada triunfal en Jerusalem era la primera chispa de un inmenso incendio futuro; para Jesús, la sola y única pompa oficial de su realeza mesiánica. Aquella realeza, escondida por él con tanto cuidado y sólo confiada con tantas precauciones y rectificaciones a sus más íntimos, debía no obstante ser manifestada oficialmente al menos una vez, ahora que apremiaba el tiempo y la errónea interpretación política tenía escasas posibilidades de prosperar. Pues bien, ésta valía precisamente como manifestación oficial y solemne y produciase en correspondencia a la antigua profecía de Zacarías; mas todo debía terminar allí, en aquel asnillo rodeado de unos centenares de entusiastas, para entrar inmediatamente después en lo que los hombres llamaban sombra, pero que para el reino de Dios era noche de recóndita actividad (§ 369). En resumen, Jesús terminaba donde la multitud creía comenzar.

Cuarenta años más tarde, un judío renegado, Flavio Josefo, empleará largas páginas en describir otra entrada triunfal a la que asistió él mismo (*Guerr. jud.*, vii, 120-162) como los evangelistas a la de Jesús. Pero ambas narraciones parecen escritas adrede para contraponerse la una a la otra. La del judío renegado describe el triunfo del que poco antes ha destruido Jerusalem y entra en la Roma pagana con un aparato de increíble poder y esplendor. La narración de los evangelistas describe el triunfo de quien había de ser el destructor de la Roma pagana y ahora entraba en Jerusalem con un aparato humildísimo y llorando sobre la próxima destrucción de la ciudad. El triunfador de Roma concluye su pompa matando al jefe del Capitolio al jefe de los enemigos conducido encadenado tras el cortejo; el triunfador de Jerusalem termina siendo muerto él mismo después de su triunfo de un día. En Roma, tras los festejos, se ponen los cimientos de un nuevo templo idolátrico dedicado a la Paz romana; en Jerusalem se anuncia que el Templo material del Dios vivo será reducido a un montón de ruinas y se ponen, en cambio, los cimientos de un Templo no manufacto (*ἀχειροποίητος*: Marcos, 14, 58), donde se adorará al Dios viviente *en espíritu y verdad* (§ 295). Existe, sin embargo, un punto importantísimo en el que concuerdan las dos tan discordes narraciones, y es en afirmar que el respectivo triunfador es el Mesías: para los evangelistas, el Mesías es Jesús, el carpintero de Nazareth; para el judío renegado, el Mesías es Tito Flavio Vespasiano, agricultor nacido en Falacrine, cerca de Rieti, el año 9 d. de J. C. (§ 83).

Confrontando hoy lo que queda de ambos triunfos, preciso es concluir que el judío, mal aconsejado por su apostasía, cayó en un muy grave error.

506. El triunfo de Jesús, aunque humildísimo, fué cordial, harto más sin duda que el de Roma. Juan (12, 16 y sigs.) nos informa de que

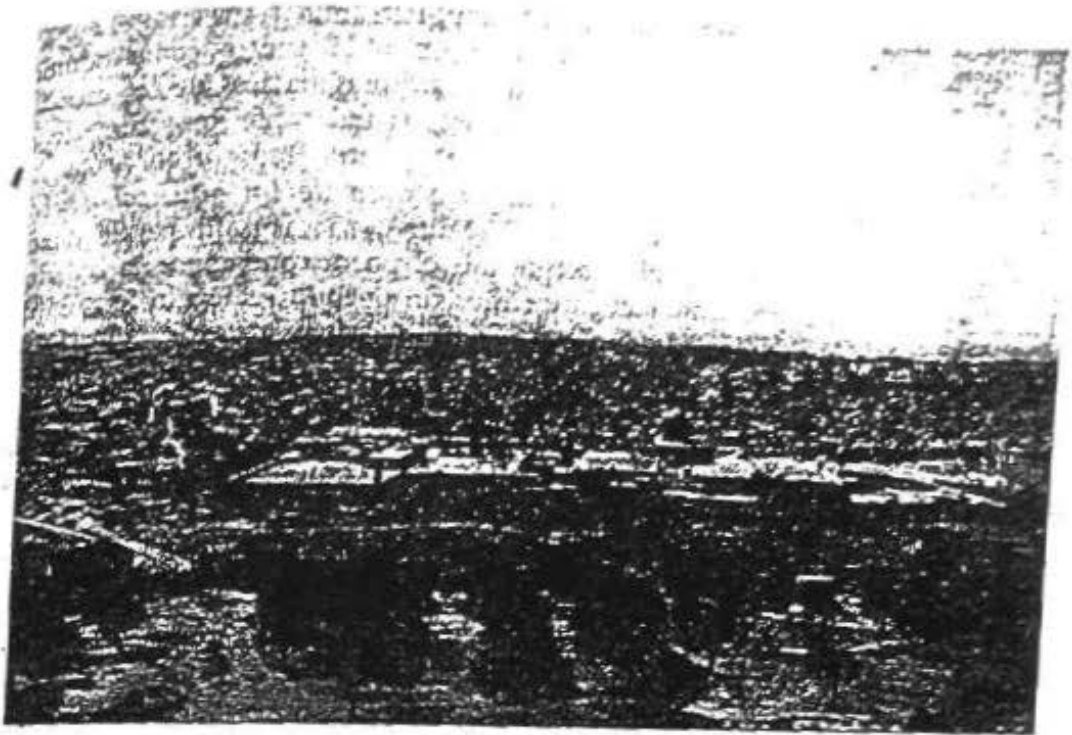


Fig. 89. — JERUSALEM VISTA DESDE EL MONTE DE LOS OLIVOS. EN PRIMER TÉRMINO, LA GRAN EXPLANADA DEL TEMPLO

(Fuss, *Archivo Orlandi*)

la cordialidad fué también grande por parte de los ciudadanos de Jerusalem, quienes habían sido testigos de la resurrección de Lázaro u oído el relato de los testigos. La cordialidad de los discípulos era igualmente muy grande sin duda, aunque animada todavía por motivos superficiales e ignara de las razones profundas de lo que pasaba, porque, al decir del mismo evangelista, *estas cosas sus discípulos no conocieron al principio; pero cuando Jesús fué glorificado, entonces recordaron que estas cosas habían sido escritas de él y estas cosas (ellos) hicieron a él*. En suma, el entusiasmo de los discípulos estaba demasiado bajo el influjo del entusiasmo de la multitud para elevarse a consideraciones más altas y espirituales acerca de aquel brevísimo triunfo humano de su Maestro.

Pero el carácter triunfal de la manifestación fué sostenido firmemente por el propio Jesús. Como los fariseos seguían siendo fariseos aun en medio del entusiasmo general y por otro lado comprendían que hubiera sido demasiado peligroso oponerse a aquella masa enfervorecida, juzgaron oportuno dirigirse al propio Jesús y le dijeron: *Maestro, reprende a tus discípulos*. Así, pues, los artífices más numerosos de aquella manifestación fueron los discípulos y no los judíos testigos de la resurrección de Lázaro. Pero Jesús contestó: *Os digo que si éstos callaren, gritarán las piedras* (Lucas, 19, 40).

La protesta fué renovada a poco cuando, entrando Jesús en el Templo, bandadas de muchachos que se hallaban entre el gentío, comenzaron a gritar: ¡Hosanna al Hijo de David! en las mismas narices de los escribas y sumos sacerdotes. Estos graves personajes, irritados por los gritos de la chiquillería, protestaron ante Jesús: *¿Oyes lo que esos dicen?* Esta vez Jesús contestó: *Sí. ¿No leisteis nunca: «De boca de los muchachos y de los niños de pecho sacaste alabanzas?»* (Mateo, 21, 16). El pasaje citado (Salmo 8, 3) era muy oportuno, porque allí el poeta contrapone la ingenua loa elevada a Dios por muchachos y niños de pecho al silencio forzado de sus enemigos. Así, si los rapaces del Templo eran los que elevaban alabanzas a Dios, los sacerdotes y escribas podían fácilmente reconocerse en los enemigos de Dios reducidos al silencio.

Esta respuesta de Jesús y su indiscutible triunfo debieron dejar anonadados a los fariseos. Hecho balance de todo lo obtenido con sus resoluciones de adueñarse de Jesús, de hacerle denunciar por espías, de darle muerte a la vez que a Lázaro, se hallaron en plena quiebra. Jesús circulaba libremente por la propia Jerusalem, su vida y la de Lázaro estaban salvaguardadas por el fervor popular, el audaz Rabí hacía cada vez más secuaces e incluso osaba entrar en triunfo en la ciudad santa. Los mismos fariseos reconocieron este fracaso y se dijeron los unos a los otros: *¿Veis cómo no obtenéis ningún provecho? He aquí, el mundo se fué tras él* (Juan, 12, 19). Pero tal confesión no implicaba una capitulación, antes bien ratificaba una hostilidad implacable que sólo esperaba ocasión propicia para obrar.

Entre tanto el cortejo triunfal de Jesús había rebasado la cima del monte de los Olivos y descendía por la vertiente occidental dirigiéndose al Templo, que desde allí se dominaba. Desde aquella vertiente se contemplaba el panorama de toda la ciudad, de la ciudad salida treinta años antes de las manos del infatigable reconstructor que fué Herodes el Grande, menos colmada, sí, de evocaciones y menos solemne que la ciudad moderna, pero incomparablemente más bella y suntuosa. A los pies del monte, al otro lado del torrente Cedrón, se erguía la mole grandiosa del Templo esplendente de oros y deslumbrante de niveos mármoles. Unido con él se levantaba al septentrión el potente cuadrilátero de la Torre Antonia, entonces cuartel de la guarnición romana, como nido desde el que el halcón vigilase la presa (§ 49). Al lado opuesto, hacia occidente, erguíase la casa real de Herodes, defendida al norte por aquellas tres torres que el experto Tito, cuarenta años después, juzgaría inexpugnables. Dos recintos de murallas protegían la ciudad por el norte, y allende el recinto exterior se extendía el suburbio de Bezetha (§ 384), que un decenio más tarde comenzará Agripa I a ceñir con un «tercer muro». Aquí y allá, entre la extensión de casas antiguas, resaltaban varias suntuosas construcciones recientes, mientras el barrio más mísero era el que ocupaba la parte sur-oriental de la ciudad, inmediatamente más abajo del Templo, donde se había levantado la Jerusalem primitiva de los Jebuseos, de David y de Salomón.

Al contemplar aquel panorama, Jesús lloró.

507. Aquel llanto, entre tantos gritos alegres y ante tan solemne espectáculo, era, en verdad, inesperado. Los discípulos debieron quedar desconcertados viéndolo y acaso se preguntaran para sí si aquellas lágrimas no serían también uno de los correctivos mesiánicos aplicados por el Maestro (§§ 400, 475, 495). Pero la razón fué explicada por el propio Jesús, quien, dirigiéndose a la ciudad que miraba, exclamó: *¡Oh, si también tú hubieses conocido en este día las cosas (necesarias) para la paz! Y ahora estás escondidas a tus ojos. Porque vendrán sobre ti días en que tus enemigos te ceñirán con foso, y te cercarán en torno, y te estrecharán por todas partes y te abatirán a ti y a tus hijos dentro de ti, y no dejarán en ti piedra sobre piedra, porque no conociste el tiempo (propicio) de la visita (hecha) a ti (Lucas, 19, 42-44).* El llanto, pues, no se refería al presente, sino a un futuro más o menos remoto.

Todos saben que estas palabras se refieren al terrible asedio que en el año 70 puso Tito a Jerusalem. El foso aquí aludido es el muro de circunvalación, de 39 estadios de longitud (7.215 metros), que construyeron las legiones romanas en torno a la ciudad sólo en tres días a fin de cercarla por hambre. Tal muro se encuentra minuciosamente descrito por Flavio Josefo (*Guerr. jud.*, v, 502-511) y de él se han descubierto recientemente algunos probables vestigios. Y es de notar que el foso, en su parte que miraba al oriente de la ciudad, ascendía desde el *torrente Cedrón hasta el monte de los Olivos* (*ibid.*, 504), donde se hallaba Jesús precisamente cuando lloró.

Superfluo es decir que una predicción tan concreta es juzgada absurda por los racionalistas, quienes afirman que estas palabras no fueron pronunciadas nunca por Jesús, sino que son invención del evangelista, quien escribiría después de la catástrofe del 70. En espera de que esta afirmación sea apoyada por pruebas históricas que no consistan en la monótona «imposibilidad» del milagro, podemos pasar a otra referencia que nos ofrece igualmente Flavio Josefo. Cuenta éste (*ibid.*, vii, 112-113) que Tito, algunos meses después de haber destruido Jerusalem, pasó a Egipto desde Antioquía y *de camino se dirigió a Jerusalem. Y comparando entonces la triste soledad que veía con la pasada magnificencia de la ciudad, y recordando tanto la grandeza como la antigua belleza de los edificios arruinados, deploró (ὤκτελλε) la destrucción de la ciudad, no ya envaneciéndose como otros (habrían hecho) de haberla expugnado a pesar de ser tan grande y fuerte, sino maldiciendo repetidamente a los culpables que habían iniciado la revuelta y atraído sobre la ciudad aquel castigo.* Así, Jesús y Tito concordaban en hacer recaer la responsabilidad de la destrucción sobre determinados hombres y en afirmar que la destrucción no hubiera sobrevenido de ser diversa la conducta de aquellos hombres. Pero Jesús, judío y adorador de Yahvé, vierte ardorosas lágrimas sobre la destrucción de su ciudad y su Templo, mientras Tito, romano y adorador del Júpiter capitolino, deplora la pérdida de suntuosos edificios y de bellas obras de

arte. Uno llora la ruina espiritual; otro lamenta la ruina material; pero sobre todo, el uno llora sobre la ciudad que había de matarle de allí a pocos días, y el otro deplora la suerte de la ciudad que él mismo había destruído y donde había sido proclamado emperador mientras el Templo estaba aún en llamas (1).

UNOS GRIEGOS QUIEREN SER PRESENTADOS A JESÚS

508. Al fin, el cortejo triunfal llegó a la ciudad y entró en el Templo. Allí, en el atrio exterior, continuaban aún las manifestaciones de júbilo y los niños proferían los gritos que ya señalamos. Algunos ciegos e inválidos que pedían limosna en aquel lugar tan idóneo, aprovecharon del regocijado tumulto para hacerse conducir al triunfador taumaturgo implorando la salud. Y Jesús les curó.

El templo estaba lleno de peregrinos que habían acudido con ocasión de la inminente Pascua, y entre ellos figuraban muchos no judíos, pero que miraban al judaísmo con simpatía. El judaísmo, en efecto, había trabajado intensamente en la Diáspora para hacer secuaces, y los que habían sido ganados se dividían en dos clases: la clase inferior era la de los «devotos» o «timoratos» de Dios (σεβόμενοι, o bien φοβούμενοι, τὸν Θεόν), los cuales estaban obligados a la observancia del sábado, a ciertas plegarias y limosnas y a otras prescripciones menores, pero permaneciendo siempre ajenos a la nación predilecta de Israel. La clase superior era la de los verdaderos «prosélitos», que habían recibido la circuncisión, estando, por ello, igualados o casi igualados en todo a los demás israelitas, compartiendo por tanto sus obligaciones.

Cuando el cortejo penetró en el Templo había en el atrio externo algunos de aquellos «devotos», *griegos* de estirpe, como los llama Juan (12, 20, griego), que habían acudido a Jerusalem con ocasión de la Pascua para hacer adoración, aunque no pudiesen participar en los verdaderos ritos pascuales por no estar igualados a los israelitas. Aquellos griegos permanecieron impresionados por el espectáculo del cortejo y sobre todo por lo que vieron y oyeron del poder taumatúrgico de Jesús, y desearon que se les presentase a éste. Para lograrlo más fácilmente en medio de aquel bullicio, se dirigieron al apóstol Felipe (§ 314) y le dijeron: *Señor, queremos ver a Jesús*. Felipe, algo sorprendido de la petición, tomó consejo de su paisano Andrés, y al fin los dos comunicaron la demanda a Jesús. Lo que sucedió es narrado por Juan con ese su modo singular que ilumina los principios perennes más que los episodios fugaces: en su relato,

(1) La extraña noticia de la proclamación de Tito como emperador inmediatamente después de la expugnación de Jerusalem, es decir, viviendo aún su padre Vespasiano, la dan concordemente Flavio Josefo (*Guerr. jud.*, vi, 316) y Suetonio (*Tito*, 5). Quizá esta proclamación motivara la sospecha, a que alude Suetonio, de que Tito quisiera constituirse en reino propio en Oriente.

los griegos que pidieron ver a Jesús no son ya más mencionados, pero en compensación Jesús habla de su misión y ésta es solemnemente confirmada por un testimonio divino. Diríase que Juan, en la busca que de Jesús hacen los griegos, ve el principio de la más amplia búsqueda que haría de él luego la humanidad entera, al punto de prescindir del episodio ocasional para extenderse sobre el resultado perenne. A la comunicación de los dos apóstoles, Jesús respondió así: *Ha venido la hora en que sea glorificado el hijo del hombre. En verdad, en verdad os digo que si el grano de trigo caído en tierra no muere, permanece solo; mas si muere lleva mucho fruto.* Torna, pues, aquí la idea de la glorificación del Mesías Jesús, pero precedida por la prueba del dolor supremo: el reino de Dios se desenvolverá plenamente del modo que le está reservado en el «siglo» presente sólo después de que su fundador haya quedado destruído como un grano de trigo escondido en la húmeda tierra: de su destrucción interior sobrevendrá, liberándose, la fructificación poderosa y multiplicativa.

Y tal como la suerte de Jesús será la de quienes le sigan: *Quien ama su vida, la pierde, y quien odia su vida en este mundo, la conservará en vida eterna. Quien me sirva, me siga, y donde yo esté allí estará también mi servidor. Si alguno me sirve, el Padre le honrará.* Luego Jesús retorna sobre sí mismo y piensa en la hora suprema que debe preceder a su glorificación: *Ahora mi alma está turbada. ¿Y qué debo decir? ¿«Padre, librame de esta hora»? Al contrario, para esto vine en esta hora. Padre, glorifica tu nombre.* Apenas aparece la posibilidad de una vacilación ante la prueba suprema, es rechazada. Más tarde, en Gethsemaní, la vacilación reaparecerá en circunstancias muy diversas y con resultado diferente (§ 555).

509. La invocación final al Padre celeste fué escuchada. Como ya sucediera en el bautismo de Jesús y en su transfiguración (§§ 270, 403), oyóse una voz del cielo que dijo: *Y glorifiqué y de nuevo glorificaré.* El objeto de esta glorificación no se expresa, pero es claramente el nombre del Padre invocado, quien será glorificado por la misión de su hijo Jesús y sobre todo por el final de aquella misión.

La muchedumbre presente oyó el sonido, pero no comprendió con nitidez las palabras. Algunos creían que había estallado un trueno, que los hebreos llamaban a menudo «la voz de Dios» (v. *II Samuel*, 22, 14; *Salmo* 29, 3.9 hebr.; *Job*, 37, 5; etc.), mientras otros supusieron que un ángel había hablado a Jesús. Entonces éste explicó: *No por mí se ha dado esta voz, sino por vosotros. Ahora es (el) juicio de este mundo: ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera. Y yo, cuando sea elevado de la tierra, atraeré todos a mí.* En otras palabras, Dios iba a cumplir el juicio condenatorio sobre el mundo presente y sobre Satanás, su príncipe. El signo material de que aquel juicio comenzaba era la voz oída, que recordaba las voces divinas del Sinaí cuando se concertó la antigua alianza.

El final y coronamiento de aquel juicio se producirían cuando Jesús fuese *elevado de la tierra*, puesto que entonces atraería a sí todos los hombres, librándoles de su sujeción a Satanás. Apenas mencionada aquella «elevación» de Jesús, el evangelista se apresura a agregar: *Decía esto significando de qué muerte iba a morir*. Pero no sabemos de qué modo interpretaron los oyentes de Jesús su anunciada «elevación». A juzgar por sus palabras, parece que pensaban en una especie de «asunción» de Jesús, análoga a la «asunción» de Enoch. *Repísole, pues, la multitud: «Nosotros oímos en la Ley que el Cristo permanece eternamente, y ¿cómo dices tú que debe ser elevado el hijo del hombre? ¿Quién es ese hijo del hombre?»* En efecto, de las Sagradas Escrituras (*Ley*) se desprendía que el reinado del Mesías debía ser eterno. Jesús, en cambio, afirmaba que iba a ser *elevado*, o, como ellos interpretaban, a experimentar una «asunción» al cielo. Luego, su reinado en la tierra no duraría eternamente. Además el título de *hijo del hombre* no resultaba claro para aquellos oyentes, que acaso conociesen poco o nada del libro de Daniel (§ 81). En consecuencia, sentían dudas y esperaban que Jesús las esclareciese.

Pero Jesús esta vez no se extendió en consideraciones, o al menos no nos han sido transmitidas. Sólo se nos transmite lo que parece una exhortación conclusiva genérica: *Dijoles, pues, Jesús: «Aun (por) poco tiempo está la luz en vosotros. Caminad mientras tenéis la luz, para que la tiniebla no os sorprenda. Porque quien camina en la tiniebla no sabe adónde va. Mientras tenéis la luz creed en la luz para que os convirtáis en hijos de luz»*. En tanto que Jesús pronunciaba estas palabras, caían las primeras sombras del anochecer, puesto que Marcos nos dice expresamente (11, 11) que *la hora era ya tardía*. Así, las palabras, a la par que concordaban con las circunstancias del día solar, se referían en realidad a la jornada de la vida de Jesús y a su luz espiritual, próxima al ocaso.

Cuando se extinguió la última claridad de aquel día de triunfo, Jesús, con los apóstoles, desanduvo el camino y volvió de Jerusalem a Bethania, donde pasó la noche (Marcos, *ibíd.*: Mateo, 21, 17; v. Juan, 12, 36).

LA HIGUERA MALDITA

510. La división cronológica de estos últimos días de Jesús se encuentra, mejor que en cualquier otro evangelista, en Marcos, quien distingue netamente la noche del domingo al lunes (11, 11-12), la del lunes al martes (11, 19-20), el día del miércoles (14, 1), el del jueves (14, 12) y su noche (14, 17), y, en fin, la mañana del viernes (15, 1), la tarde del mismo (15, 25, 33) y su noche (15, 42), que fué el último día de la vida de Jesús. Respecto a los primeros días, los demás evangelistas son más imprecisos. Lucas añade la noticia genérica de que Jesús, en esta semana, *estaba durante el día en el Templo, enseñando, (y) luego, durante la noche, saliendo fuera, permanecía en el monte llamado de los Olivos*.

y todo el pueblo acudía a él, temprano de mañana, en el Templo, para escucharle (Lucas. 21. 37-38).

El repartir entre cada uno de estos días las cosas relatadas por los cuatro evangelistas, no conduce a resultados seguros. Incluso siguiendo la distribución cronológica de Marcos, los hechos y discursos de Jesús anteriores a la última cena corresponderían en su mayor parte al martes, mientras al lunes y al miércoles correspondían muy pocos. Ahora bien: puede suceder que esta asignación corresponda a la serie de los hechos: pero puede también muy bien ser efecto de una repartición redaccional. Este último caso parece averiguado respecto a ciertos hechos, como la expulsión de los mercaderes del Templo (§ 287, nota primera), que Marcos, al parecer, coloca en este lunes, y el banquete de Bethania (§ 501), que aparece colocado en el miércoles.



Fig. 90. — UN VIEJO RINCÓN DE JERUSALEM

Sin duda, la actividad de Jesús en aquellos últimos días fué muy intensa y podemos con buen derecho suponer que sólo en parte ha sido narrada. El favor popular, prolongado aún durante dos o tres días después del domingo triunfal, salvaguardaba suficientemente a Jesús del odio de los notables judíos y le permitía permanecer durante el día en Jerusalem, enseñando y discutiendo públicamente en el Templo, donde el pueblo le esperaba con afán, como nos dice Lucas. En cambio, de noche, cuando el pueblo habría podido hacer muy poco y los notables mucho, Jesús se alejaba de la peligrosa ciudad y, atravesando el torrente Cedrón, se retiraba al contiguo monte de los Olivos, que comprendía tanto el poblado amigo de Bethania como el huerto de Gethsemaní, lugar más cercano y también predilecto de Jesús. El único impedimento que existía, pues, a que el odio de los notables se desahogase, era la benevolencia del pueblo, pero

los hombres conspicuos del judaísmo sabían que esa benevolencia es lo más inconstante y tornadizo que quepa imaginar y esperaron el momento propicio para hacerla cambiar de golpe sin transtornos públicos. En tal espera pasaron ellos estos cuatro días.

El lunes, primero de ellos, Jesús salió temprano de Bethania, con los apóstoles, camino de Jerusalem. No había comido antes de salir y en el trayecto tuvo hambre. Parece en verdad extraño que saliese de una casa dirigida por tan diligente dueña como Marta sin probar bocado, tanto más cuanto que los rabinos, en el Talmud, recomendaban comer a primera hora, y Rabbi Aqiba exhortaba así: «Levántate temprano y come... Sesenta correos podrán correr, mas no adelantar al que ha comido temprano». Pero no es éste el único elemento paradójico del episodio presente. Antes bien, todos sus detalles nos inclinan a considerarlo como uno de aquellos actos simbólicos que ejecutaban con frecuencia los antiguos profetas y en especial Ezequiel. La acción era verdadera y real, pero rebasaba el marco de la vida ordinaria, mirando sólo a representar, de manera visible y casi palpable, una determinada enseñanza abstracta.

511. Así, para calmar su apetito, Jesús acercóse a una higuera que estaba junto al camino y ofrecía un espléndido follaje. Higueras así se encuentran comúnmente aun hoy en el monte de los Olivos. Buscó, pues, frutos entre las hojas; pero aquellos frutos no existían ni podían existir, por la sencilla razón de que, como Marcos dice (11, 13), *no era la estación de los higos*. Corrían, en efecto, los primeros días de abril, y en esa estación, en Palestina, aun en las comarcas más soleadas, si bien las higueras pueden haber dado sus primeros frutos, la breva, tal fruto no es comestible aún en modo alguno y sólo madura a primeros de junio. Los frutos de la segunda cosecha, la otoñal, pueden conservarse hasta principios de invierno, mas no resisten hasta abril, el mes en curso entonces. Queriendo, pues, juzgar a aquel árbol como si fuese una persona moral y responsable, preciso sería decir que no tenía la «culpa» de carecer de frutos en aquella estación. Jesús, en realidad, buscaba lo que regularmente no podía encontrar. Mas, con todo, maldijo aquel árbol diciendo: *Nunca jamás nadie coma frutos de ti*.

Todas estas consideraciones nos confirman que Jesús quiso ejecutar una acción de valor simbólico, análoga por ejemplo a la rotura del cántaro practicada por Jeremías (cap. 19), a la acción de Ezequiel al cortarse barba y cabellos con una espada afilada y a tantos otros actos paradójicos de los antiguos profetas, todos los cuales tenían significación simbólica. En este caso de la higuera, el símbolo se apoyaba en el contraste entre la abundancia de follaje inútil y la falta de frutos útiles, contraste que justificaba la maldición al árbol «culpable». Por tanto, quien, como los apóstoles allí presentes, conocía la índole del ministerio de Jesús y había escuchado sus discusiones con los fariseos, y sus invectivas contra la hipocresía de éstos; podía comprender fácilmente a quién se refería la enseñanza simbó-

lica: el verdadero culpable era Israel, el pueblo electo, riquísimo entonces de follaje farisaico, pero obstinadamente privado hacía mucho tiempo de frutos morales y por tanto merecedor de la maldición de esterilidad eterna. Si alguna duda sobre tal referencia histórica pudo subsistir al principio en la mente de los apóstoles, fué disipada totalmente por la parábola de la reprobación (§ 512 y sigs.) pronunciada por Jesús el día inmediato y dirigida precisamente contra el Israel contemporáneo.

Cuanto sucedió después de la maldición de Jesús lo resume en pocas palabras Mateo (21, 19), quien dice que el árbol se secó en el acto y sitúa inmediatamente después la admonición hecha por Jesús al respecto. Marcos, en cambio, sigue una cronología más precisa, ya que narra que los apóstoles no comprobaron que el árbol se había secado hasta la mañana siguiente, la del martes, cuando, yendo de nuevo con Jesús desde Bethania a Jerusalem, pasaron por el mismo lugar. Y este evangelista sitúa en esta mañana la admonición de Jesús. Al pasar de nuevo por allí, Pedro tuvo la ingenuidad de exclamar: *¡Rabí, mira! La higuera que maldijiste se ha secado* (Marcos, 11, 21). Jesús, en su respuesta, no aludió al significado moral del hecho simbólico, y se limitó a exhortar nuevamente a los apóstoles a tener fe, con la cual lograrían incluso cambiar de lugar las montañas (§ 405, nota).

Capítulo II

MARTES Y MIÉRCOLES SANTO

LA AUTORIDAD DE JESÚS. PARÁBOLA DE LOS DOS HIJOS

512. En aquella mañana del martes, Jesús se dirigió al Templo, donde el pueblo le esperaba ansioso (§ 510), y comenzó a enseñar, pero pronto acudieron también sumos sacerdotes, escribas y ancianos del pueblo, es decir, los representantes de los varios grupos del Sanhedrín (§ 58). De modo que se encontraron reunidas todas las fuerzas en acción. De una parte, Jesús; los notables judíos, de la otra, y en medio el pueblo, que protegía a Jesús. Hasta el momento había equilibrio entre las dos fuerzas antagónicas, pero cuando el obstáculo intermedio — esto es, el favor popular — faltara, el equilibrio se rompería y las dos fuerzas entrarían en colisión.

Y precisamente aquella mañana los notables judíos se propusieron eliminar el obstáculo, y para ello preguntaron a Jesús ante la multitud: *¿Con qué autoridad haces estas cosas? ¿O quién te dió esta autoridad para que hagas estas cosas?* (Marcos, 11, 28). El tono de la pregunta era de interrogatorio judicial, y aquellos notables trataban a Jesús como si hubiese sido conducido ya ante su tribunal. Al mismo tiempo, con aquella pregunta querían desacreditarle ante el pueblo y hacerle perder el favor de éste. Probablemente esperaban que Jesús hablase con desprecio de Moisés, de su Ley o de cosas semejantes, hiriendo los sentimientos populares. Pero Jesús, aceptando batalla también esta vez y precisamente en el terreno elegido por el enemigo, siguió un método de discusión muy empleado por los doctores de la Ley, que consistía en responder haciendo a su vez una interrogación, como para establecer un punto admitido a la vez por ambas partes. Jesús, empero, les dijo: *«Os interrogaré sobre un solo punto. Respondedme y entonces os diré con qué autoridad hago estas cosas. El bautismo de Juan, ¿era del cielo o de los hombres? Respondedme»*. La pregunta de Jesús era bastante embarazosa para los interpelados, especialmente ante la multitud, a causa de la actitud que habían adoptado respecto a Juan el Bautista (§§ 268, 292). Ese embarazo es descrito por el evangelista con estas palabras: *Y razonaban entre sí diciendo: «Si de-*

cimas: — Del cielo — dirá: "¿Por qué, pues, no creísteis en él?" Diremos, pues: ¿— (Era) de los hombres —? (Pero no lo dijeron porque) temían a la multitud, porque todos opinaban que Juan era realmente un profeta. Y contestando a Jesús, dicen: «No sabemos». Y Jesús les dice: «Pues tampoco yo os digo con qué autoridad hago estas cosas». La batalla había terminado y no ciertamente con la victoria de quienes habían elegido el terreno. Los sanhedritas habían contado con poder influir sobre la opinión popular, para entonces tener en sus manos a Jesús abandonado por el pueblo, y he aquí que el pueblo protegía una vez más a Jesús, quien, además, volvía a enlazar su propia misión con la de Juan el Bautista. No es de maravillar que los sanhedritas rechazasen la misión de Jesús, puesto que habían rechazado la de su precursor.

Para confirmar su victoria y esclarecer más aún las relaciones de su misión con la de Juan el Bautista, Jesús añade una parábola: Un hombre tenía dos hijos a los que empleaba en cultivar su viña. Un día dijo al primero: Hijo, vete hoy a trabajar en la viña. — El hijo respondió: Sí, señor; ya voy. — Pero no fué. Luego el padre dió la misma orden al segundo hijo, el cual contestó: No quiero ir. — Sin embargo, después, arrepintiéndose, fué (1). Y Jesús concluye: *¿Quién de los dos hizo la voluntad del padre?* Le respondieron: *El último.* Jesús entonces aplicó la parábola al caso histórico: *En verdad os digo que los publicanos y las meretrices os preceden a vosotros en el reino de Dios. Porque Juan vino a vosotros en camino de justicia y no creísteis en él, mientras los publicanos y las meretrices creyeron en él. Y vosotros, después de haber visto, ni siquiera después os arrepentisteis de suerte que creyeseis en él* (Mateo, 21, 31-32). Así, pues, los contumaces escribas y fariseos quedaban parangonados a aquel hijo que en palabras obedecía, pero en hechos era rebelde, mientras la hez de la nación electa, es decir, publicanos y meretrices, aunque habían indudablemente pecado, rectificaban después al aceptar la misión de Juan el Bautista, imitando así al hijo rebelde primero y obediente después.

Entre los dos hijos, el que después de obrar mal «cambia de mente» y pasa a hacer el bien, es preferible a aquel que no se decide nunca a hacer el bien aunque declarándose siempre pronto a hacerlo.

PARABOLA DE LOS VINADORES HOMICIDAS

513. La precedente parábola había sido una sentencia reprobatoria para aquellos que se tenían por los guías y los más insignes representantes de la nación elegida; pero Jesús añadió una parábola más, igualmente reprobatoria, en que quiso resumir toda la historia de Israel cotejada con la economía preestablecida por Dios respecto a la salvación humana. La ense-

(1) Muchos documentos antiguos, comprendida la Vulgata, invierten las dos partes, poniendo primero al hijo que primero rehusa y luego obedece, y en segundo lugar al falso obediente.

fianza velada en esta nueva parábola era igual a la comunicada por Jesús pocas horas antes, con la acción simbólica de maldecir y secar la higuera. La imagen empleada en la parábola había sido empleada ya siete siglos atrás, y con el mismo objeto, por el profeta Isaías, de modo que Jesús enlazaba una vez más su misión con la de los antiguos profetas y a la vez hacía facilísima la interpretación de su parábola.

Isaías (5, 1 y sigs.) había descrito en su célebre poema una viña a la que había dedicado el dueño los más amorosos cuidados, eligiendo para plantarla un terreno fértil, limpiándolo de piedras, plantando cepas escogidísimas, construyendo en torno un muro de protección y dentro una torre de custodia, con su lagar abajo. Pero con todo, aquella viña se obstinaba en producir agraz en vez de uvas dulces. La explicación añadida a la alegoría aclaraba que la viña ingrata era la nación de Israel, y su dueño el Dios Yahvé Sebaoth, quien, exacerbado por la esterilidad de la viña, había derribado el muro, abandonándola a la devastación y dejando crecer en ella cardos y espinas.

Esta imagen fundamental, recogida por Jesús, fué ampliada y precisada por él con lo que había sucedido en los siete siglos transcurridos desde Isaías hasta él.

Había un hombre, amo de casa, el cual plantó una viña y la circundó de una tapia, y excavó en ella un lagar, y construyó una torre, y la cedió a viñadores y partió para el extranjero. Cuando luego se acercó el tiempo de los frutos, envió sus siervos a los viñadores para coger sus frutos, y los viñadores, cogiendo a los siervos de él, golpearon a uno, mataron a otro y a otro lapidaron. Nuevamente envió otros siervos, en mayor número que los primeros, y (los viñadores) les hicieron igual. Al fin envió a su hijo, diciendo: «Tendrán respeto para con mi hijo». Empero los viñadores, viendo al hijo, dijeron entre sí: «Este es el heredero. Matémosle y tendremos su heredad». Y cogiéndole (le) echaron fuera de la viña y (le) mataron. Cuando luego llegue el señor de la viña, ¿qué hará a aquellos viñadores? Dícenle: «(Pues son) malos, de mal fin les hará perecer y cederá la viña a otros viñadores, los cuales le entregarán los frutos en sus estaciones» (1). Dícele Jesús: «¿No leísteis nunca en las Escrituras:

*Una piedra que desecharon los constructores
convirtiéndose en cabeza de ángulo.*

*Del Señor procede esta cosa
y es admirable a nuestros ojos?*

(Salmo 118, 22-23 hebr.)

(1) Este pasaje se presenta en Lucas (20, 15-16) con variantes notables: *¿Qué hará, pues, a aquellos el señor de la viña? Vendrá y hará perecer estos viñadores y dará la viña a otros.* — Empero, oyendo esto, dijeron: «No sea (así)!» Nótese en especial la última exclamación, que muestra que los oyentes habían comprendido muy bien la alusión histórica de las palabras precedentes.

Por esto os digo que os será quitado el reino de Dios y será dado a nación que haga los frutos de él» (Mateo, 21, 33-43) (1).

No era necesaria la pericia de los fariseos en las Sagradas Escrituras, ni su conocimiento de la historia religiosa de su nación para comprender en el acto que la viña era Israel, el dueño Dios y los siervos muertos o maltratados los profetas, cuyas muertes violentas constituían un ininterrumpido necrologio a lo largo de las páginas de la Escritura. Pero a esta parte referente al pasado, Jesús había añadido, a guisa de conclusión, una parte referente al futuro: aquella donde decía que hasta el mismo hijo, enviado últimamente por el dueño de la viña, había sido maltratado y muerto. Con toda evidencia, el orador, en aquel pasaje, se mencionaba a sí mismo, proclamándose de modo implícito hijo de Dios y acusando del delito por adelantado a los futuros culpables. Todo era de una claridad y precisión que no dejaba lugar a equívocos. Y el resultado de esta perfecta comprensión estuvo en armonía con el estado de ánimo de los oyentes: *Habiendo oído los sumos sacerdotes y fariseos sus parábolas, conocieron que de ellos hablaba, y buscando apoderarse de él tuvieron miedo de las turbas, porque éstas le consideraban profeta.*

EL TRIBUTO AL CÉSAR

514. Así, pues, también esta vez el favor popular funcionó como obstáculo protector de Jesús frente a los notables judíos. Y éstos, ardiendo de impaciencia de concluir la lucha que se prolongaba, reñidísima, desde hacía demasiado tiempo, resolvieron rodear aquel fastidioso obstáculo, comprometiendo a Jesús de tal modo que el favor del pueblo no pudiese salvarle.

Tras breve consejo sobre lo que procedía hacer (Mateo, 22, 15), los fariseos enviaron a Jesús algunos de sus discípulos, en unión de varios herodianos (§ 45), para proponerle, en público y de modo que la multitud escuchase, una particular pregunta. La presencia de los herodianos inducía ya a pensar que se trataba de una cuestión política, es decir, de un argumento que Jesús había siempre evitado. Los emisarios se acercan llenos de afectado respeto, como si no tuviesen ninguna relación con los precedentes interlocutores y viniesen de otro lugar, y untuosamente dicen a Jesús: *Maestro, sabemos que eres veraz y enseñas el camino de Dios con verdad, y no tienes cuenta de nadie, porque no eres aceptador de personas. Dinos, pues, qué te parece: ¿es lícito dar censo a César o no?* (Mateo, 22, 16-17). La pregunta, como advierte el evangelista, era un hábil ardid. Si Jesús respondía que era lícito dar tributo, se atraería el odio del pueblo, porque quien figuraba como Mesías y héroe nacional no habría podido nunca declarar lícito el reconocer una autoridad política

(1) Después de la cita del Salmo, el paralelo Lucas (20, 18) añade únicamente: *Quien quiera que caiga sobre aquella piedra será destrozado y sobre quien caiga la triturada. Este pasaje se contiene también en muchos códices de Mateo.*

extranjera y pagarle un tributo, cualquiera que fuese. Y si Jesús respondía que era ilícito, semejante declaración bastaba para denunciarle al procurador romano como rebelde e instigador de motines, tanto más cuanto que la gran rebelión de Judas el Galileo, ocurrida treinta años antes, había tenido por causa el censo romano, íntimamente relacionado con el pago del tributo (§ 43). Los fariseos, hombres expertos, encontraban que el dilema era rigurosamente cornudo y que Jesús había de caer en una de las dos alternativas. Probablemente esperaban que declarase ilícito el pago del censo, y en tal caso la inmediata denuncia presentada por los testigos herodianos habría hecho peso en el procurador de Roma.

Pero fallaron las previsiones, y el dilema se volvió contra los interrogadores, ya que Jesús dijo: *¿Por qué me tentáis, hipócritas? Mostradme la moneda del censo.*

Le fué llevado un *denarius* romano de plata, que servía de moneda corriente para el pago de impuestos y estaba acuñado fuera de Palestina en razón a ser de metal precioso y llevar estampada una efigie humana, mientras las monedas acuñadas en territorio judaico eran solamente de bronce y no ostentaban efigie humana alguna, por respeto a la conocida prescripción del judaísmo (§ 23). Si el *denarius* llevado a Jesús era, como parece bastante probable, el de Tiberio, reinante entonces, ostentaría en el anverso la imagen del emperador coronado y en torno a ella la inscripción: *TI.(berius) CÆSAR DIVI AUG.(usti) F.(ilius) AUGUSTUS.*

Algo extraña parecía la demanda de Jesús de que le enseñasen la moneda del censo como si no la hubiese visto jamás, pero aun mayor extrañeza produjo la pregunta que hizo cuando tuvo la moneda ante los ojos: *¿De quién es esta imagen e inscripción? ¿Cómo? ¿No lo sabía?*



Fig. 91. — UNA TÍPICA CALLE DE JERUSALEM

Hasta al último muchacho de Palestina le constaba que efigie y nombre eran del emperador que moraba en Roma, mandando en el mundo entero y — por desgracia — también sobre Jerusalem. Maravillados de aquella ignorancia, contestaron: *De César*. Pero la ignorancia era del género de la ya usada por Sócrates en su método interrogativo, ignorancia que miraba a hacer enunciar una determinada verdad al interrogado. Obtenida la respuesta de que nombre y efigie eran *de César*, Jesús había logrado cuanto quería, y entonces concluyó: *Devolved, pues, a César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios*. La conclusión se desprendía, con lógica rigurosa, de la respuesta de los fariseos. ¿Era de César aquella moneda? Pues que la diesen a César, ya que por el mero hecho de que aceptaban la moneda y se servían de ella corrientemente mostraban aceptar la soberanía de quien la había acuñado (1). Y así quedaba resuelta la cuestión política sin que Jesús entrara en el evitado campo político, sólo en virtud de la confesión de que la moneda era de César.

Pero afirmando sólo el deber hacia César, la cuestión no quedaba resuelta del todo según Jesús. Su misión tendía al reino de Dios, no al de uno u otro César, y así, cuando los hombres hubiesen dado al respectivo César lo que le correspondía, sólo habrían cumplido una parte, y no la principal, de su deber. Por ello, Jesús añade a la prescripción de devolver a César, la de devolver a Dios, y la añade como elemento, no sólo integrante de toda la respuesta, sino también roborativo de la primera prescripción. Jesús no conoce personalmente a ninguno de los Césares de este mundo, y no sabe si se llaman Augusto, o Tiberio, o Herodes Antipas, ni aún Poncio Pilatos. Sólo le consta que están investidos de una autoridad que debe ser respetada. ¿Por qué esa sumisión al César? Precisamente en virtud de la sumisión a Dios.

Los deberes con el César forman sólo un plano del gran cuadro en que Jesús contempla el reino de Dios. Quien pertenece al reino de Dios, que cumpla, en fuerza de esa pertenencia, sus deberes hacia el César; pero en seguida, una vez que haya cumplido con el César, elévese a los planos superiores y campee en los dominios imperecederos del Padre celestial.

LOS SADUCEOS Y LA RESURRECCIÓN

515. La insidiosa pregunta en torno al tributo a César había terminado con una derrota de los fariseos interrogadores, los cuales, *habiéndolo oído, quedaron maravillados, y, dejándole, se fueron* (Mateo, 22, 22).

En esta derrota se complacieron sus rivales, los saduceos, los cuales entraron entonces en el palenque para intentar por su cuenta otro ataque; éste se refería al tema de la resurrección de los cuerpos, tenazmente ne-

(1) Véanse las normas de los rabinos sobre este tema en Strack y Billerbeck, op. cit., vol. 1, págs. 884-885.

gada por los saduceos (§ 34) y objeto de viejas disputas entre los fariseos y ellos. Presentáronse, pues, a Jesús para someterle, no la cuestión abstracta de la resurrección, sino un caso concreto, uno de aquellos «casos» que hacían las delicias de las academias judaicas. Comenzaron por citar la ley del «levirato», en la cual Moisés prescribía que, de morir un hebreo sin dejar hijos, el hermano del muerto había de casarse con la viuda para procurar descendencia al difunto (*Deuteronomio*, 25, 5 y sigs.). Recordada esta ley, presentaron el «caso». Eran siete hermanos, el primero de los cuales había muerto sin dejar hijos, de modo que el segundo hermano se había casado con la viuda del primero, pero muerto también éste sin hijos, la viuda hubo de casarse con el tercero, y otro tanto sucedió con todos los sucesivos hermanos hasta el séptimo, tras el cual murió también la mujer. Ahora — preguntaban los saduceos —, ¿de quién sería esposa aquella mujer cuando resucitase a la vez con todos los otros siete? Porque todos tendrían idéntico derecho sobre ella.

El caso era típicamente académico, pero en cuestión de embrollos y sutilezas íbase mucho más allá, como aparece del siguiente «caso», conservado en el Talmud: Había trece hermanos y doce de ellos murieron sin hijos. Las doce viudas citaron entonces al hermano superviviente ante el rabino (Judas I, muerto a principios del siglo III), a fin de que las casase en consecuencia de la ley del «levirato». Pero el obligado declaró que no tenía medios económicos para mantener doce mujeres. Ellas, entonces, todas de acuerdo, declararon que cada una proveería al sustento durante un mes al año, lo que hacía doce meses. El futuro marido de las doce aspirantes hizo cautamente observar que en el calendario hebraico los meses del año eran a veces trece, lo que sucedía cada tres años, en que se intercalaba un décimotercero mes para igualar el año lunar oficial con el año solar. El generoso rabino repuso que, en caso de mes intercalado, él atendería a los gastos del mes. Y así sucedió. A los tres años, las doce esposas en segundas nupcias se presentaron en casa del rabino llevando treinta y seis niños entre todas, y el rabino les mantuvo a todos por aquel mes (1).

516. Los saduceos que propusieron su «caso» a Jesús, no se interesaban por asuntos económicos, sino por aquella resurrección. Según ellos, el caso propuesto demostraba que la resurrección era imposible, ya que al renacer aquella mujer renacería esposa a la vez de los siete resucitados maridos, lo que era manifiestamente necio y absurdo. Si Jesús trataba, pues, de defender aquella imposible resurrección, al querer resolver el caso propuesto caería en un embrollo de ridiculeces que le dejarían desacreditado ante la multitud.

Este modo de razonar presuponia un concepto de la resurrección muy material y craso, siendo por tal razón rechazado por los saduceos, en tanto que entre los fariseos era predominante, si bien no universal. Semejante

(1) En Strack y Billerbeck, op. cit., vol. III, pág. 650.

concepto consideraba la resurrección como el despertar de un durmiente, quien, una vez despierto, se hallase en la misma condición que antes de dormirse. De aquí que a los resucitados se les atribuyeran las antiguas facultades de comer, beber, dormir, generar, etc., creyéndose incluso oportuno que estas facultades fuesen aumentadas y reforzadas, al punto de que cincuenta años después de Jesús el autorizado Rabban Gamaliel sentenciaba que en la vida futura las mujeres darían a luz a diario, como las gallinas (1).

Jesús, cortando en seco tan pueriles fantasías, contesta: *Erráis, porque no sabéis las Escrituras ni la potencia de Dios. Pues en la resurrección (los resucitados) no desposan ni son desposados, sino son como ángeles en el cielo. Los resucitados serán, pues, los mismos hombres de antes, pero no en las mismas condiciones de antes: su nueva condición será como la de los ángeles en el cielo. Jesús continuó: Acerca de la resurrección de los muertos, ¿no leisteis lo que os fué dicho por Dios, diciendo: «Yo soy el Dios de Abraham, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob»? (Éxodo, 3, 6). No es Dios de muertos, sino de vivos.*

El pasaje citado por Jesús pertenecía a la Torah, única escritura sagrada aceptada por los saduceos (§ 31), y tal parece ser la razón, como ya observara San Jerónimo, de que Jesús, prescindiendo de otros pasajes de las Escrituras que atestiguan más claramente la fe en la resurrección de los muertos, argumente con ese pasaje que, a diferencia de los demás, no podía ser refutado por los saduceos. En todo caso, la argumentación es conducida según los métodos de las escuelas rabínicas y presupone el patrimonio ideal del hebraísmo: el Dios de los patriarcas hebreos es Dios, no de muertos, sino de vivos; por tanto aquellos patriarcas viven incluso después de su muerte corpórea y su resurrección es testimoniada por las Sagradas Escrituras.

EL MAXIMO MANDAMIENTO. EL MESÍAS HIJO DE DAVID

517. La alternativa de fariseos y saduceos continuó aún en aquel día, trabajosísimo para Jesús. La contestación dada a los saduceos agradó a uno de los escribas, presente a la discusión, el cual, por ello, adelantándose, propuso a Jesús una pregunta que correspondía muy bien a los métodos rabínicos: *¿Cuál es el primer mandamiento de todos?* (Marcos, 12, 28), o, como refiere Mateo (22, 36): *¿Cuál mandamiento (es más) grande en la Ley?* De hecho, la Ley escrita, es decir, la Torah, contenía, según los rabinos, 613 preceptos (§ 30), 248 de los cuales eran positivos, puesto que ordenaban determinadas acciones, y 365 negativos, ya que prohibían hacer algunas otras. Unos y otros dividíanse en preceptos «ligeros»

(1) En Strack y Billerbeck, op. cit., vol. 1, p. 889, donde se hallarán otros testimonios más crudos.

y preceptos «graves», según la importancia que se les atribuía. Ahora bien, entre todos aquellos preceptos podía existir también una especie de jerarquía y entre los «graves» podía haber uno gravísimo, que superase en importancia a todos los demás. Esto era precisamente lo que aquel escriba quería saber de Jesús.

La contestación de Jesús, fué la ya dada al doctor de la Ley para el que fué pronunciada la parábola del buen samaritano: Jesús recitó el principio del *Shēma* (§ 438): *El primer (mandamiento) es: «Escucha, todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente». (El) segundo (es) este: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». No hay otro mandamiento mayor que éstos.* En rigor el escriba había preguntado sólo por un mandamiento, el máximo entre todos, mientras Jesús contestó recitando el mandamiento del amor de Dios. Pero como si tal mandamiento no fuese por sí solo íntegro y completo, al menos en el campo práctico, añadió el otro del amor al prójimo. Ambos preceptos, que se enlazan el uno con el otro, forman para Jesús el «máximo» mandamiento.

Iguals ideas había expresado ya en el Sermón de la Montaña (§§ 327, 332).

El escriba aprobó cordialmente la respuesta de Jesús, opinando por su parte que el doble amor de Dios y del prójimo valía más que todos los holocaustos y sacrificios del Templo. En premio de esta réplica, Jesús le dijo: *No estás lejano del reino de Dios.* Sólo le faltaba, en efecto, creer en la misión de Jesús, a imitación de Pedro, Juan y tantos otros. Ignoramos si esto sucedió después o no.

Tras esta discusión, concluída con el acuerdo de los dos, se nos dice que *ninguno más osaba interrogarle* (Marcos, 12, 34).

Pero Jesús vino por su parte al desquite. Acercándose dentro del Templo mismo a otro grupo de fariseos, entabló una discusión respecto al Mesías: ¿De qué linaje descendería el Mesías? ¿De quién sería hijo?

Los interrogados, de acuerdo con toda la tradición hebraica, respondieron: De David.

Jesús entonces hizo observar que, en la Sagrada Escritura, el mismo David, cuyo nombre figura en la inscripción que encabeza el Salmo 110 hebreo (Vulg. 109), se expresa así:

Oráculo de Yahvé a mi Señor:
«Siéntate a mi derecha
hasta que yo ponga a tus enemigos
(como) escabel de tus pies».

Fundándose en este pasaje, Jesús argumentó: *Si, pues, David le llama «Señor», ¿cómo es hijo de él?*

La fuerza del alegato reposaba en dos puntos admitidos por los fariseos: en primer lugar, que en el Salmo hablaba David, como lo denotaba

la inscripción; en segundo, que el Salmo trataba del futuro Mesías, como resulta del vasto empleo en este sentido que se hace en el Nuevo Testamento (más de quince veces) y que presupone el asenso de la parte adversaria.

¿Por qué, pues, David llamaba «Señor» al futuro Mesías, que debía ser su descendiente? Ello demostraba, según Jesús, que el Mesías era algo más que un mero «hijo de David» y que encerraba en sí aquellas cualidades que le hacían *más que Jonás y más que Salomón* (§ 446) y también más que David. Pero Jesús quería obtener de los fariseos la explicación de la aparente incongruencia. Aquellos fariseos no pudieron responder nada.

Más adelante, es decir, desde el siglo II, los rabinos resolvieron la cuestión sosteniendo que el Salmo no se refería al Mesías, sino a otro personaje, que por lo común se suponía ser Abraham, a veces el propio David (1) y otras, según la aislada noticia de Justino (*Dial. cum Tryph.*, 33 y 83), el rey Ezequías.

Esta mutación de referencia fué motivada sin duda por la polémica anticristiana (1).

EL «ELENCHOS» CONTRA ESCRIBAS Y FARISEOS. LA OFRENDA DE LA VIUDA

518. Los antiguos griegos habían llamado *elenchos* aquella parte de la oración forense en que, exponiéndose las acusaciones aducidas contra el adversario, se las apoyaba con las correspondientes pruebas. Se trataba, pues, de una censura demostratoria del deshonor ajeno. Ya en los tiempos homéricos *elenchos* significaba tanto «censura» como «deshonor».

En aquel borrascoso martes invertido por Jesús en gran parte en batallar contra escribas y fariseos, no podía faltar un *elenchos* contra sus adversarios que resumiese e integrase las acusaciones formuladas anteriormente. Los tres sinópticos refieren en este día tal requisitoria de Jesús, pero con las divergencias acostumbradas. Marcos (12, 38-40) es brevísimo, así como Lucas (20, 46-47), si bien éste ya había citado un amplio formulario de acusaciones en ocasión del convite ofrecido a Jesús por el fariseo (§ 447). En cambio, Mateo (cap. 23) se extiende muchísimo, incorporando casi todo el formulario de Lucas y acrecentándolo con otras acusaciones. Es probable que Mateo, como ya hiciera en el Sermón de la Montaña (§ 317), reúna aquí por motivos redaccionales algunas sentencias de Jesús pronunciadas ocasionalmente en otros momentos, conclusión sugerida también por el examen literario del *elenchos*, dividido simétricamente en tres partes (23, 1-2; 23, 13-32; 23, 33-39). No obstante, la colocación de Mateo es en conjunto preferible a la de Lucas, y el núcleo principal del discurso

(1) Textos rabínicos en Strack y Billerbeck, op. cit., vol. IV, págs. 452-465.

debió ser pronunciado por Jesús precisamente en este momento final de su vida, como además confirman vagamente los otros dos sinópticos.

Reproducimos aquí íntegramente el *elenchos* de Mateo, remitiéndonos para sus partes ya examinadas a cuanto dijimos anteriormente.

En la cátedra de Moisés se sentaron los escribas y los fariseos. Haced, pues, y observad las cosas que os digan; empero no hagáis conforme a sus obras, porque (ellos) dicen y no hacen. Atan cargas pesadas y las imponen sobre las espaldas de los hombres, mas ellos con su dedo no quieren moverlas. Hacen todas sus obras para ser mirados por los hombres. Por eso ensanchan sus «filacterias» y agrandan sus franjas, y aman el primer diván en los festines y los primeros asientos en las sinagogas, y los saludos en las plazas, y el ser llamados «Rabi» por los hombres. Empero vosotros no os dejéis llamar «Rabi», porque sólo uno es vuestro maestro y todos vosotros sois hermanos. Y no llaméis (a nadie) «padre» vuestro sobre la tierra. Porque sólo uno es vuestro padre: el celestial. Ni os dejéis llamar «directores» (αρχηγῆται), porque director vuestro es uno sólo: el Cristo. Y quien de vosotros es mayor, será vuestro servidor, y quien se ensalce será humillado y quien se humille será ensalzado. En esta primera parte de su discurso, Jesús describe los rasgos característicos de los fariseos, y por ello repite algunos trazos de sus precedentes discusiones con ellos. Hablando en este caso a la multitud del Templo pasa en seguida a exhortarla a fin de que las características farisaicas no sean imitadas y se haga precisamente lo contrario a ellas. La vanagloria de los fariseos se ejercitaba, entre otras cosas, en las *filacterias* (*tēphillīn*, o, más raramente, *tōtāphōth*), que consistían en unas capsulitas, donde iban arrolladas tiras de pergamino en que estaban escritos algunos pasajes de los libros sacros (*Exodo*, 13, 1-10; 13, 11-16; *Deuter.*, 6, 4-9; 11, 13-21). Durante la plegaria, el israelita se aplicaba (y se aplica aún) las tiras sobre la frente y el brazo izquierdo, significando seguir así literalmente la prescripción contenida en *Deuter.*, 6, 8 (com. c. *Exodo*, 13, 9). Los vanidosos se procuraban tiras más amplias y vistosas, para impresionar más, y otro tanto hacían con las *franjas* del vestido (*sisijjōth*), que tenían también un significado religioso y eran usadas incluso por Jesús, como vimos ya (§ 349).

519. La segunda parte del discurso constituye el verdadero *elenchos*:
¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! Porque cerráis el reino de los cielos ante los hombres, en realidad vosotros no entráis ni a los que entran dejáis salir (1).

¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! Porque recorréis mar

(1) Aquí debiera seguir el vers. 14: *¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! Porque devoráis las casas de las viudas y en apariencia oráis largamente. Por esto recibiréis más copioso juicio.* Pero este octavo *¡Ay!* está excluido concordemente de las ediciones críticas, como procedente de Marcos, 12, 40.

8.
y tierra para hacer un solo prosélito y cuando se ha convertido lo hacéis hijo de Geenna doblemente que vosotros.

¡Ay de vosotros, guías ciegos que decís: «Quien ha jurado por el santuario, nada es, pero quien haya jurado por el oro del santuario está obligado»! Estultos y necios, ¿qué es mayor? ¿El oro o el santuario que ha santificado el oro? Y (decís también): «Quien haya jurado por el altar, nada es, pero quien haya jurado por la ofrenda que (está) sobre aquél está obligado». ¡Ciegos! ¿Qué es, pues, mayor: la ofrenda o el altar que santifica la ofrenda? Quien, pues, ha jurado por el altar, jura por él y por todas las cosas que (están) sobre él, y quien ha jurado por el santuario, jura por él y por quien lo habita, y quien ha jurado por el cielo, jura por el trono de Dios y por quien está sentado en él (1).

¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! Porque pagáis la décima de la menta, y del hinojo, y del comino, y dejáis las cosas más grandes de la Ley: el juicio y la misericordia y la fe. Estas cosas había que hacer y no descuidar aquéllas. ¡Guías ciegos, que filtráis el mosquito y os tragáis el camello!

¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! Porque limpiáis el exterior de la copa y del plato mientras lo interior está lleno de rapina y desenfreno. Fariseo ciego, limpia primero el interior de la copa, a fin de que quede limpio también el exterior de ella.

¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! Porque sois semejantes a sepulcros blanqueados, que por fuera parecen bellos y por dentro están llenos de huesos de muerto y de toda impureza. Así vosotros también en lo externo parecéis justos a los hombres y en el interior estáis colmados de hipocresía e iniquidad.

¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! Porque construís sepulcros a los profetas y embellecéis las tumbas de los justos, y exclamáis: «Si hubiésemos estado en los días de nuestros padres no habríamos sido cómplices suyos en la sangre de los profetas». Así que testimoniáis contra vosotros mismos que sois hijos de quienes mataron a los profetas. Y vosotros colmáis la medida de vuestros padres.

El clencho ha denunciado los hechos. Tal denuncia servía ya de prueba, porque todos los oyentes sabían por experiencia que los hechos mencionados respondían a la realidad. Cuarenta años más tarde, después de la catástrofe del 70, el estado de cosas había de cambiar un poco, ya que los fariseos quedarían como guías únicos e indiscutidos de los restos de la nación y multiplicarían a placer sus normas y prescripciones, pero renun-

(1) Que los judíos solían recurrir a sutiles distinciones y reservas en sus juramentos se desprende también de un obscuro epigrama de Marcial (xi, 95), dirigido a un poeta judío que era *Sotymis... natus in ipsis*. He aquí los dos versos finales del epigrama:

*Ecce negas, iurasque mihi per templa Tonantis:
non credo: iura, verpe, per Anchialum.*

El presunto dios *Anchialus* es probablemente lo que un oído romano lograba percibir de una fórmula hebrea de juramento ('im...hai-'el).

ciarian también del todo al afanoso proselitismo aludido por Jesús y algunos resultados del cual ya vimos entre los griegos (§ 508).

520. Al anuncio de que los fariseos han *colmado la medida de sus padres*, sigue la lamentación, como en el procedimiento forense seguía la pena a la demostración del delito. Y esto forma la tercera parte del discurso:

Serpientes, raza de viboras: ¿cómo huiréis del juicio de la Geenna? Por esto he aquí que yo envío a vosotros profetas, y sabios, y escribas, y de ellos mataréis y crucificaréis, y de ellos azotaréis en vuestras sinagogas (§ 64), y perseguiréis de ciudad en ciudad, para que caiga sobre vosotros toda la sangre justa vertida sobre la tierra, desde la sangre de Abel, el justo, hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías, a quien malasteis entre el santuario y el altar. En verdad os digo que vendrán todas estas cosas sobre esta generación. ¡Jerusalem, Jerusalem, que mata a los profetas y lapida a los a ella enviados! ¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos como una gallina junta los polluelos bajo las alas, y no quisiste! He aquí os es dejada vuestra casa desierta. Porque os digo (que) no me veréis desde ahora hasta que digáis: «¡Bendito sea el que viene en el nombre del Señor!»

Esta última parte, más que una amenaza, es, en realidad, una lamentación. Jesús lamenta que sus repetidos esfuerzos para salvar ciudad y nación hayan sido frustrados y que todo el edificio construido poco a poco por Dios para la salvación de Israel sea demolido poco a poco por la dureza de corazón de los hombres. Lo sucedido en el tiempo de la Ley, cuando los profetas de Yahvé terminaban siendo lapidados, ocurrirá también en el tiempo del Mesías, cuyos enviados morirán de manera análoga, y ello de tal modo, que el peso de todos los delitos, incluso los más antiguos, recaerá sobre aquellos que consumen el último delito, porque éstos son los que demuelen el último cimiento del edificio de Dios y, colmando la medida, atraerán sobre sí la venganza total. Trátase, pues, de una amenaza saludable, de un último grito de angustia para que los ciegos guías de la nación electa se detengan al borde del abismo.

De los antiguos delitos sólo dos son recordados nominalmente: la muerte de Abel y la de Zacarías, probablemente por ser narradas, la una al principio del primer libro de la Biblia hebrea, que es el *Génesis* (4, 8) y la otra al final del último libro, que son las *Crónicas* (*II Cron.*, 24, 20-22).

Antigua es la dificultad ofrecida por el apelativo paterno de Zacarías, llamado aquí *hijo de Baraquías*, mientras en las *Crónicas* se le denomina *hijo de Yoiada*, en tanto que, por el contrario, aparece como *hijo de Baraquías* el profeta Zacarías (*Zac.*, 1, 1,7), que es persona muy distinta del Zacarías aquí recordado. Es, sin embargo, notable que el apelativo paterno falte en el pasaje paralelo de Lucas (11, 51) y también en el muy autorizado código Sinaítico de Mateo, lo que puede hacer sospechar que *hijo de Baraquías* sea una antigua glosa que se deslizase en el texto

griego, pero faltara en el original semítico de Mateo (§ 121), a no ser que la divergencia se funde en otras razones que desconozcamos (1).

Los dos únicos sinópticos que reproducen este apóstrofe de Jesús a Jerusalem muestran con esto mismo conocer las reiteradas tentativas de Jesús para salvar la capital y por tanto sus repetidos viajes a ella, aunque estos viajes sean objeto del relato de Juan y no de los sinópticos. De modo que la tradición sinóptica conoce implícitamente la de Juan aun cuando no la utilice (§ 165).

521. Con esta apelación angustiosa y amenazadora, terminan las tentativas de Jesús. Cuando se produzca la postrera repulsa y se consume el postrer delito, su casa les será dejada desierta, privada de la ayuda de aquel a quien han rechazado. Y no volverán a verle más sino cuando, en un futuro remotísimo, la descarriada nación rectifique su error y busque al rechazado:

*Una voz se oye en las desnudas colinas:
el llanto suplicante de los hijos de Israel,
que extraviaron su camino,
olvidaron a Yahvé, su Dios.*

Días serán aquellos en que:

*No se exclamará más:
«¡Oh, arca de la alianza de Yahvé!»
No estará (más) en el corazón, no se pensará en ella,
no será plañida ni construída ya más.*

Entonces se dirigirá una exhortación a los extraviados:

*Volved, ¡oh, hijos rebeldes!
Yo curaré vuestras rebeliones.*

Y ellos contestarán:

*He aquí que volvemos a ti,
porque tii eres Yahvé, nuestro Dios...
En verdad, en Yahvé, nuestro Dios,
está la salvación de Israel.*

(Jeremías, 3, 16... 23, con inversiones.)

(1) Se ha pensado que el padre de este Zacarías tuviese los dos nombres de Baraquías y Yojarla, y, en efecto, una antigua anotación añadida a un códice advierte que aquel hombre era διώνυμος, o sea «de doble nombre»; pero tal hipótesis es una evidente *petitio principii*, porque se funda sobre esa dualidad de nombres, que es precisamente la dificultad a explicar. Respecto a la hipótesis reciente, no menos infundada, y además tendenciosa, que supone que se alude al Zacarías hijo de Baris que fué muerto por los zelotas en el Templo entre los años 67-68, durante la guerra romana, véanse la notas a mi traducción de Flavio Josefo, *Guerr. jud.*, IV, 335-344 (vol. III, pág. 174-176).

Esta visión del antiguo profeta es contemplada nuevamente por Jesús, pero sobre el fondo de un tiempo del todo nuevo y aun más remoto, el de la *parusia* final. Entonces Israel, reconciliado con el Mesías a quien rechazó, podrá verlo nuevamente porque irá a su encuentro entre las aclamaciones que le fueran dirigidas en su breve triunfo de dos días antes: ¡Bendito sea el que viene en el nombre del Señor! (§ 504).

Algunos años más tarde, el fariseo Pablo de Tarso, convertido en «esclavo del Cristo Jesús», contemplará él también el remotísimo tiempo en que sus compatriotas, entonces ciegos, recobrarán la vista y así todo Israel será salvado (*Romanos*, 11, 25-26).

Tras el *elenchos* contra escribas y fariseos, asistimos a una humilde y nobilísima escena que es precisamente la oposición al mundo espiritual de escribas y fariseos. La escena es descrita por Lucas (21, 1-4) y más vívidamente aún por Marcos (12, 41-44), mientras Mateo, inesperadamente, la omite. Quizá se trate de un elemento de la catequesis de Pedro, transmitido a Lucas a través de Marcos.

522. Aquel martes había transcurrido casi del todo. Jesús, concluida la triste lamentación contra sus adversarios, entró en las partes interiores del Templo, llegando hasta el «atrio de las mujeres», donde se sentó frente a la contigua sala del Tesoro (§ 47). En la entrada de esta sala había colocadas, a fin de recoger las ofrendas, trece cajas llamadas «trompas» por la forma alargada de su embocadura, en la cual se depositaban las monedas. En ocasión de las grandes fiestas, como estas pascuales, las ofrendas eran numerosísimas, porque muchos peregrinos aprovechaban el viaje para pagar el tributo prescrito con destino al Templo (§ 406) y todos en general depositaban oblações espontáneas. Por ello, había algunos sacerdotes de guardia junto a las cajas, a fin de certificar el pago del tributo y vigilar el regular desarrollo de las operaciones.

Jesús, sentado enfrente, miraba. Llegábanse a las cajas muchos ricos y depositaban con gran ostentación puñados de monedas, seguros de ser así apreciados, no sólo por los hombres, sino también por Dios. En medio de ellos, sin que nadie la advirtiese ni reparara en ella, llegó una pobre y arrastrada viuda, que dejó caer en la caja solamente *dos moneditas* (*λεπτά*), que es (un) cuadrante (§ 133), lo que no valía ni siquiera dos céntimos (1). Entonces Jesús, llamando a sí sus discípulos, les dijo: «En verdad os digo que esa viuda, pobre, depositó más que todos aquellos que echan en el tesoro. Porque todos echaron (sacándolo) de lo que les sobraba; y ésta (sacándolo) de su indigencia, depositó cuanto tenía, su subsistencia entera» (*Marcos*, 12, 43-44). Con esta observación, el maestro del espíritu se oponía a los maestros de la exterioridad, sus adversarios.

(1) Es inexacta, por lo tanto, la expresión usual *óbolo de la viuda*, si se toma *óbolo* en sentido literal, ya que el *óbolo* valía ocho de aquellas *moneditas*.

EL DISCURSO ESCATOLOGICO

523. Declinaba el día y Jesús se dispuso a salir del Templo y pernóctar fuera de la ciudad, como venía haciendo toda aquella semana (§ 510). Atravesando el «atrio de los gentiles» bordeó las construcciones inferiores que se elevaban a lo largo del valle del Cedrón ofreciendo un espectáculo de verdadera fuerza y magnificencia. Aquel espectáculo hizo acudir a la memoria de los discípulos que le seguían las últimas palabras pronunciadas poco antes por Jesús contra los fariseos, y que habían sonado como tétrica amenaza: *He aquí os es dejada vuestra casa desierta*. La primera y más amada casa de todo buen israelita era la casa del Dios Yahvé, el Templo de la ciudad santa y único del mundo. Aquel Templo no podía dejar de ser tan eterno como lo requería la fe común y como lo acreditaba la grandiosidad de su construcción. ¿En qué sentido, pues, había podido decir Jesús que aquella casa quedaría desierta? ¿Se relacionaba esta predicción con las demás angustiosas predicciones hechas antes por el Maestro?

Hubo algún discípulo que quiso sondear el pensamiento de Jesús y, como sin intención, se le acercó mientras la comitiva desfilaba a lo largo de las construcciones inferiores del Templo y comenzó a encomiar aquel gigantesco edificio en términos entusiásticos, ciertamente no semejantes a los que se encuentran en las amplias descripciones de Flavio Josefo (*Ant. jud.*, xv, 380-425; *Guerr. jud.*, v, 184-226). Por lo demás, las alabanzas no eran exageradas, ya que, ateniéndonos a aquel testigo ocular, la parte del Templo que miraba al Cedrón y las mentadas construcciones inferiores presentaban el siguiente aspecto: *El Templo inferior, en su parte más baja, hubo de apoyarse sobre muros de 300 codos (unos 150 metros) y en ciertos puntos más aún. Sin embargo, no se veía toda la profundidad de los cimientos, porque (los constructores) colmaron gran parte de los barrancos queriendo nivelar las callejuelas de la ciudad. En la construcción (de los cimientos) fueron (empleadas) piedras de 40 codos de tamaño (20 metros)... Las fábricas superiores eran dignas de tales cimientos. En efecto, todos los pórticos eran dobles y sostenidos por columnas de 25 codos de altura (12 metros y medio), que eran monolitos de mármol blanquisimo recubierto con entabladuras de cedro. Su magnificencia natural, su pulimentación y ajuste ofrecían un espectáculo admirable...* (*Guerr. jud.*, v, 188-191).

Pero las entusiastas palabras de los discípulos no lograron disipar las meditaciones de Jesús, quien sólo al cabo de un rato, alzando la cabeza y dirigiendo una mirada fugaz a las decantadas construcciones, repuso gravemente: *¿No veis todas estas cosas? En verdad os digo que no será dejada aquí piedra sobre piedra que no sea destruída*. Y se encerró de nuevo en su meditativo silencio.

Los discípulos quedaron como fulminados por aquellas palabras; la

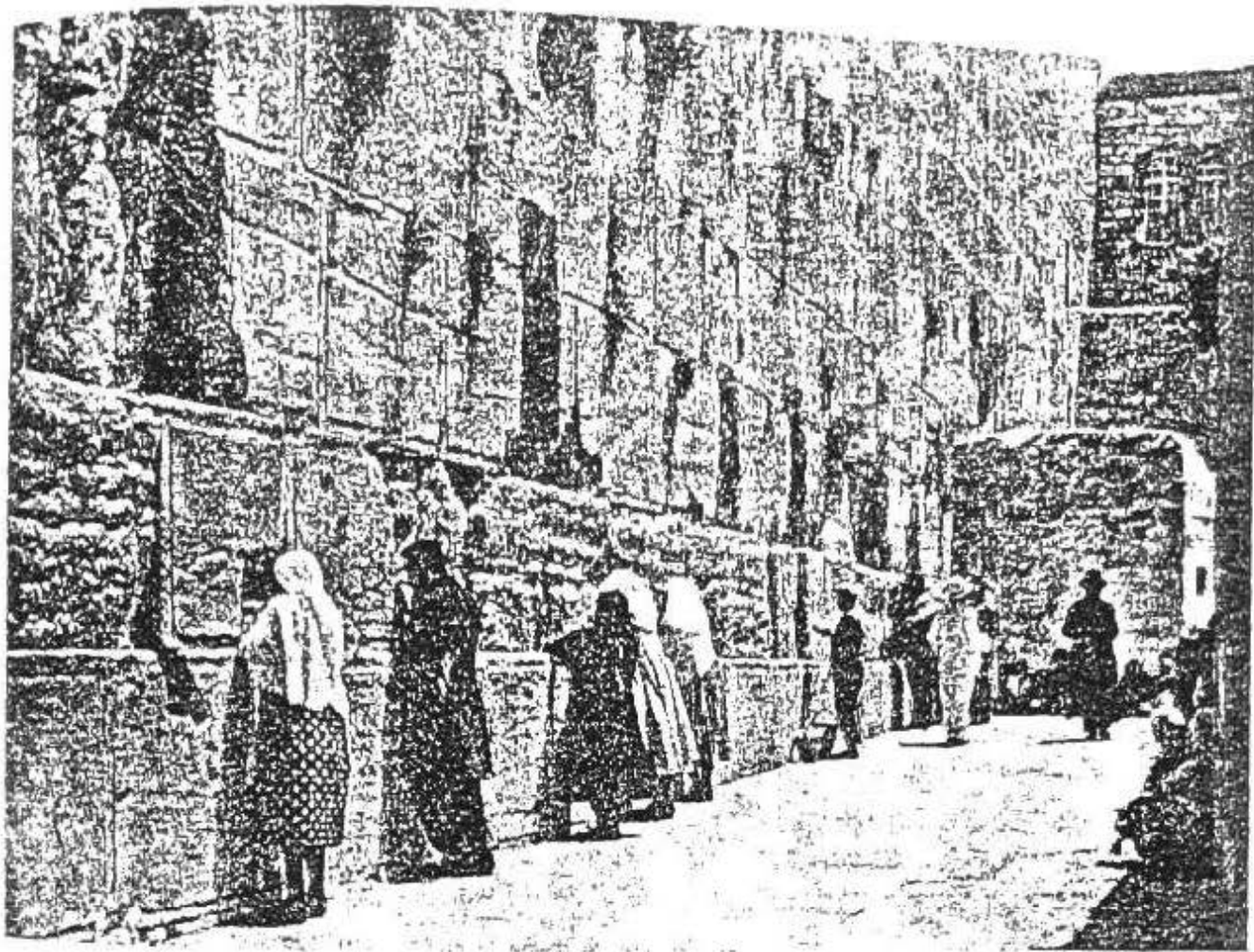


Fig. 92. — EL «MURO DE LAS LAMENTACIONES», RESTOS DEL TEMPLO DE JERUSALEM, ANTE CUYAS PIEDRAS LOS JUÍOS VAN A LLORAR

2

melancolía del Maestro se propagó a los discípulos, y la comitiva prosiguió el camino en silencio, atravesando el Cedrón y alcanzando la vertiente opuesta del monte de los Olivos. Cuando estuvieron en la cima del monte, Jesús se sentó de cara al Templo (Marcos, 31, 3) y permaneció mirándolo, callado. Diríasele un piloto que desde la orilla contemplara la amada nave en que navegó largos años y que ha debido abandonar porque le consta que a los pocos instantes se hundirá para siempre.

Los desconcertados discípulos aprovecharon aquel reposo para insistir en el tema de antes y pedir al Maestro algunas aclaraciones sobre su sombría predicción. *Le interrogaban en privado Pedro y Santiago, y Juan y Andrés*, y Jesús les contestó con lo que es denominado comúnmente el «Discurso escatológico».

524. El discurso escatológico es referido sólo por los sinópticos (Mateo, cap. 24; Marcos, cap. 13; Lucas, 21, 5-36), y con las acostumbradas divergencias que se encuentran entre ellos en otras partes. Además, Lucas ha anticipado ya en el capítulo 17 varios elementos de este discurso (§ 174 y sig.), y lo mismo en menor parte parece haber hecho Marcos

(10, 17-23). Es, pues, evidente también aquí la intervención redaccional de cada evangelista, que el lector moderno debe tener en cuenta para una recta exégesis del discurso.

También es preciso tener presente otro hecho importante. Las tres respectivas redacciones del discurso en los sinópticos dependen, como de costumbre, de las tres catequesis que representan (§ 110 y sigs.) y en consecuencia reflejan el *animus Ecclesiae*. Ahora bien, tal *animus*, en el caso presente, se hallaba en condiciones de extrema delicadeza ya que estaba imbuido por la perplejidad y el anhelo dubitativo que muchos puntos del discurso habían suscitado en la mente de los primitivos cristianos, sin excluir a los evangelistas. Si se confronta la impresión que el discurso produce en un lector moderno con la impresión que causaba en los fieles de la primera generación cristiana, se admitirá sin vacilación que la justa interpretación del discurso es hoy más fácil que entonces. En realidad, el tiempo es con frecuencia óptimo coeficiente para una recta exégesis, y el lector de hoy, que tiene a su disposición veinte siglos de historia, puede comprender bien algunos puntos por lo menos del discurso escatológico, mientras que los primitivos cristianos carecían de tan preciosa ayuda.

El discurso trata de dos grandes acontecimientos, ambos futuros en un tiempo más o menos remoto, pero idealmente conectados en cierto modo entre sí. Como futuros, aquellos sucesos estaban velados de misterio para quien había escuchado el discurso de boca de Jesús o de los apóstoles. Poco tiempo después, durante la primera generación cristiana, el menos remoto de los dos sucesos tuvo lugar y una parte del misterio quedó aclarada; pero, de rechazo, la otra parte se envolvió en una obscuridad todavía más ansiosa y palpitante. Puesto que se había realizado con puntualidad la primera predicción, que aparecía idealmente enlazada con la segunda, ¿no se produciría pronto la segunda también? ¿No era el primer acontecimiento precursor inmediato del segundo? Y sobre estas preguntas, los cristianos primitivos reflexionaron, con expectante inquietud, durante muchos años.

Hoy se reconoce concordemente que el primero de los dos hechos se produjo durante la primera generación cristiana, pero ya no se sienten las ansias de aquella generación respecto a la sucesión inmediata del hecho segundo. Veinte siglos de historia han atribuido su justo valor a las palabras de Jesús, que ponían entre los dos acontecimientos un intervalo de tiempo inconmensurable. Esclarecidos, pues, el suceso primero y el intervalo, la obscuridad se ha concentrado toda hoy en el segundo suceso, respecto al cual el lector moderno no duda menos que la primera generación cristiana, aunque se siente menos anheloso que aquella.

Confrontando, pues, cuidadosamente entre sí las tres recensiones del discurso y también los pasajes paralelos solitarios, parece muy probable que su forma más antigua y menos sujeta a redacción fuera la transmitida por Marcos, es decir, la forma de la catequesis de Pedro (§ 128

y siguientes). Tomando ésta por guía, sin perder de vista los demás testimonios, podemos resumir la substancia del discurso del modo que sigue.

525. La pregunta dirigida a Jesús por los cuatro discípulos en la cima del monte había consistido en estas palabras: *Dinos, ¿cuándo serán estas cosas y cuál será el signo de que están para cumplirse* (συντελεῖσθαι) *todas estas cosas?* (Marcos, 13, 4). La expresión *estas cosas* se refiere la primera vez a la destrucción del Templo, del que Jesús había predicho que no quedaría piedra sobre piedra; pero la segunda vez tiene un significado ciertamente más amplio, y se refiere a la catástrofe ciertamente universal en la que debían concluir *todas estas cosas*, es decir, el «siglo» o mundo presente, como sugiere la voz *cumplirse*, típica cuando se trata de designar el fin del mundo (§ 638). Por lo demás, esto queda fuera de duda por el paralelo Mateo (24, 3), donde la pregunta de los discípulos reza así: *Dinos, ¿cuándo serán estas cosas y cuál el signo de tu «parusia» y de la terminación* (συντελείας) *del «siglo»?* Los discípulos, pues, al oír predecir a Jesús la destrucción del Templo, habían recordado las varias promesas hechas por él acerca de que *el reino de Dios* advendría *con potencia* (§ 401) y que *en la regeneración* se sentaría *el hijo del hombre sobre su trono de gloria* (§ 486), así como las diversas alusiones de las parábolas, y lo fundían todo espontáneamente, considerando simultáneos, o al menos en inmediata concatenación, ambos sucesos, el de la destrucción del Templo y el de la *parusia* y fin del «siglo». Jesús, pues, había de contestar los dos puntos de la pregunta: cuándo se produciría la destrucción del Templo y cuándo el fin del mundo, debiendo, además, indicar los signos precursores de uno y otro acontecimientos.

Jesús comienza por poner en guardia a sus discípulos contra engañosas insidias, y de aquí que en la primera parte de su respuesta describa los signos que precederán a la destrucción del Templo (Marcos, 13, 5-23). Surgirán muchos predicadores embusteros jactándose de ser el Mesías e inducirán a muchos a error. Se producirán guerras, sediciones, terremotos y carestías en diversos lugares. Pero todo ello *no (es) aún el fin*, sino sólo *el principio de los dolores* (ἀρχὴ ὀδύνων), porque la gran tribulación (θλίψις) descargará directamente sobre los discípulos de Jesús, que serán entregados a sanhedrines, sinagogas y gobernantes, serán azotados y encarcelados, sufrirán traición de sus más cercanos parientes y odio universal motivado por su fe. No obstante, es precisamente durante ese tiempo cuando *a todas las gentes primero debe ser predicada la buena nueva*. Finalmente, la «gran tribulación» entrará en su fase final: la abominación de la desolación predicha por Daniel (9, 27) se establecerá en el Templo, y Jerusalem será rodeada de ejércitos. Entonces, los discípulos que permanezcan fieles a Jesús deben huir para salvar la vida. Serán aquellos días de venganza para que se cumplan todas las cosas escritas en los libros sagrados (Lucas, 21, 22) y habrá tribulación como no ha habido semejante desde el principio de

la creación que creó Dios hasta ahora y no habrá (comp. c. Daniel, 12, 1), si bien su duración será abreviada para que se salven los elegidos (Marcos, 13, 19-20).

Hasta aquí, según se habrá observado, el discurso no alude al tiempo, sino sólo a los «signos» de la «gran tribulación». Que ésta se refiere a la destrucción del Templo y de Jerusalem lo demuestran los términos empleados y es, además, confirmado por el hecho importante de que Flavio Josefo, al narrar el mismo hecho, emplea expresiones muy semejantes, diciendo: *En realidad, las desventuras de todos los siglos me parecen quedar muy por debajo, comparadas con las de los judíos (Guerra jud., 1, 12), y definiendo la guerra entre Roma y Judca como la más grande, no sólo de nuestra época, sino casi también de aquellas que oímos por fama haber estallado entre ciudad y ciudad o entre naciones y naciones (ibid., 1, 1).* No es obstáculo la condición de que, cuando se produzca la destrucción del Templo, *a todas las gentes primero deba ser predicada la buena nueva.* Otro tanto afirmaba, como cosa hecha, San Pablo, igualmente antes de la destrucción de Jerusalem (§ 401). Tal destrucción tuvo lugar dentro de los cuarenta años siguientes al discurso, o sea en el plazo de tiempo computado por los judíos como una «generación». Hallamos, en efecto, que Jesús, cuando termina de describir los signos y habla del tiempo, afirma: *En verdad os digo que no pasará esta generación sin que todas estas cosas ocurran (Marcos, 13, 30).*

526. Pasando ahora a las comparaciones históricas, hallamos que hacia el fin de aquellos cuarenta años previstos se desarrolló un período que un historiador romano que los conocía asaz bien definía como *opimum casibus, atrox praeliis, discors seditionibus, ipsa etiam pace sevum. Quatuor principes ferro interempti (Nerón, Galba, Otón y Vitelio). Trina bella civilia, plura externa ac plerumque pernixta.* La lista se prolonga minuciosamente, añadiendo: *Præter multiplices rerum humanarum casus, cælo terraque prodigia et fulminum mōnitus et futurorum præsgia,* para concluir con desconsolado pesimismo: *Non esse curæ Deis securitatem nostram, sed ultionem (Tácito, Hist., 1, 2... 3).* Por su parte, Flavio Josefo, ocupándose particularmente de Palestina, nos proporciona las noticias acerca de agitaciones internas y de la ebullición del mesianismo político, que recordamos ocasionalmente otras veces. La conclusión de todo fué la catástrofe del 70, donde perecieron Templo, capital y nación. Los discípulos de Jesús, durante aquella «gran tribulación», sufrieron dentro y fuera de Palestina las persecuciones que recuerdan los Hechos y otros escritos del Nuevo Testamento, así como los historiadores romanos, y que eran promovidas tanto por compatriotas y allegados como por paganos y extranjeros. Pero aquellos que resistieron a los halagos de los falsos profetas y a las violencias de sus perseguidores, cuando vieron el Templo de Jerusalem profanado por los sanguinarios zelotas (*Guerr. jud., iv, 151 y sigs., 305 y sigs., 381 y sigs.*) se atuvieron a la exhortación del

discurso escatológico y huyendo de la ciudad se retiraron a Pella, en Transjordania, como narra Eusebio (*Hist. eccl.*, III, 5, 3) (1).

527. Hasta aquí, Jesús ha contestado sólo al primer extremo de la pregunta que le hicieran los discípulos, describiendo los signos que precederán a la destrucción del Templo. Una neta y precisa separación, a guisa de conclusión, se halla de hecho al término de esta sección, en la que Jesús finaliza exhortando: *Mirad, pues, vosotros; os he predicho todas las cosas* (Marcos, 13, 23). Ahora falta que Jesús responda al segundo punto de la pregunta, comunicando los signos del fin del mundo.

La nueva sección (Marcos, 13, 24 y sigs.) comienza con las palabras: *Empero en aquellos días, después de aquella tribulación, el sol se oscurecerá*, etc. Aquí la expresión *en aquellos días* es la fórmula acostumbrada que se emplea frecuentísimamente en el Antiguo y Nuevo Testamento para introducir un nuevo argumento, pero sin preciso valor temporal, significando, a lo sumo, *en cierto tiempo...*, *a su tiempo...*, *en una época determinada* (2). En ese tiempo imprecisado que se desenvolverá después de la «gran tribulación» produciránse a la vez el fin del mundo y la *parusia*, que se describen con términos tomados en gran parte del Antiguo Testamento y comunes a la literatura apocalíptica (§ 84 y sigs.), el sol y la luna se oscurecerán, caerán las estrellas, las potencias del cielo se estremecerán y entonces aparecerá sobre las nubes el hijo del hombre, que advendrá con potencia y gloria y enviará sus ángeles a los cuatro vientos para reunir a los elegidos. Con esto se cierra el «siglo» presente y se inaugura el futuro. Esta descripción de los signos de la *parusia* es más breve en los tres sinópticos que la descripción de los signos de la «gran tribulación».

En cuanto a la indicación del tiempo en que se producirá la *parusia* la encontramos inmediatamente después de la indicación del tiempo asignado a la «gran tribulación»; pero, mientras para esta última la indicación ha sido precisa y neta — la presente *generación* —, para la otra es totalmente negativa: *Respecto a aquel día o a la hora, ninguno sabe (nada), ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre* (Marcos, 13, 32).

(1) Según un importante pasaje de Flavio Josefo, resultaría que una admonición análoga se había transmitido tradicionalmente en el judaísmo en los tiempos de la destrucción de Jerusalén. Dice así: *Existía, en efecto, un antiguo dicho de hombres inspirados por Dios, según el cual la ciudad sería conquistada y el (lugar) santísimo sería incendiado por derecho de guerra, cuando estallase la sedición y manos domésticas profanaran el recinto sagrado de Dios. A tales (predicciones) los zelotas, aunque no negando su fe, se ofrecían como ministros (para realizarlas)* (*Guerr. jud.*, IV, 338). Véase la nota que he añadido a este pasaje en mi traducción de Josefo (vol. III, pág. 182).

(2) Ninguno de los otros dos sinópticos dice aquí *en aquellos días*. Mateo (24, 29) reza: *Súbitamente (Εὐθέως), tras la tribulación de aquellos días, el sol se oscurecerá*, etc.; pero ha de observarse que Mateo sigue una diversa disposición de la materia, y que inmediatamente antes de estas palabras ha dicho que como el caer del rayo, así será la «parusia» del hijo del hombre. Doquiera que esté el cuerpo, allí se reunirán las águilas (v. § 475). Por eso, al añadir: *Súbitamente, tras la tribulación*, etc., él continúa en la idea precedente. Así, el adverbio afirmando que *de pronto*, o bien *inesperadamente*, el sol se oscurecerá, etc. Así, el adverbio *súbitamente* no es una indicación del tiempo de la «parusia», ni indica un concadenamiento cronológico con la «gran tribulación».

En los siglos iv y v, en la época de las fogosas discusiones arrianas y cristológicas, se usó y abusó largamente de este pasaje para valuar la ciencia del Hijo divino comparada con la del Padre y para atribuirle una cierta ignorancia. Pero precisamente la dificultad de la frase, que parece afirmar esta ignorancia en el Hijo, es una razón más para considerarla auténtica expresión de Jesús llegada a nosotros en su forma más precisa y genuina; como también la misma dificultad fué probablemente la que hizo que Lucas omitiera en su evangelio toda la frase y que la alusión al Hijo desapareciera también en el pasaje correspondiente de Mateo (24, 36) en varios códices griegos y en la Vulgata latina, a fin de evitar una desagradable sorpresa a los respectivos lectores. Pero, superadas las controversias arrianas y cristológicas, se convino generalmente en interpretar la frase como una especie de *fin de non recevoir* por parte de Jesús, quien no quiso ser interrogado sobre aquel punto porque el aclararlo no entraba en su misión. Jesús, que ya había dicho a los hijos de Zebedeo que el señalar los puestos en el glorioso reino mesiánico no era misión suya, sino del Padre (§ 496), en esta ocasión *dixit nescire illum diem quia in magisterio eius non erat ut per eum sciretur a nobis*. En cambio entraba precisamente en su misión ocultar aquel día: *tamquam enim magister sciebat et docere quod proderat et non docere quod oberat* (San Agustín, *Enarration. in Psalm. xxxvi, sermo, 1, 1*). En nuestros días la dificultad ha sido de nuevo plenamente examinada por la escuela escatológica (§ 209 y siguientes), según la cual Jesús estaba seguro de que la *parusia* ocurriría en el curso de la *generación* contemporánea, aunque confesase no conocer su *dia* ni *hora* precisos (§ 529).

528. Presentado de este modo, el discurso escatológico es claro en la medida que su tema lo permite. Su parte primera trata de los signos de la «gran tribulación», es decir, de los sucesos que precedieron y acompañaron la destrucción de Jerusalem, y la segunda trata de los signos de la *parusia* y del fin del mundo. Tras los signos, se fijan los respectivos tiempos: para la «gran tribulación» se fija la *generación* contemporánea, mientras sobre la *parusia* se guarda un arcano silencio.

La dificultad radica en que la fijación de cada tiempo no se añade inmediatamente a las frases respectivas que tratan de los signos — es decir, la presente *generación* después de la «gran tribulación» y el silencio después de la *parusia* —, sino que ambas fijaciones del tiempo son relegadas al final después de tratar de ambos grupos de signos. ¿Por qué esta colocación, que parece forzada y susceptible de producir confusiones? Precisamente aquí se descubre la obra redaccional de los evangelistas y la influencia de las circunstancias especiales en que se desenvolvía — como señalamos en § 524 — la primitiva catequesis de la Iglesia.

Esta colocación simultánea al final, que a nosotros hoy nos parece violenta y susceptible de provocar equívocos, era en cambio prudentísima cuando escribían los sinópticos, es decir, cuando no se sabía nada, no sólo

respecto al tiempo de la *parusia*, sino tampoco al tiempo concreto de la «gran tribulación». Jerusalem entonces vivía incólume y próspera y nada podía humanamente hacer sospechar que algunos años después estaría reducida a un montón de escombros. Ni siquiera resultaba claro en qué relación podían estar entre sí la «gran tribulación» y la *parusia*, que, al menos idealmente, aparecían conectadas. ¿No sería quizá la primera la preparación inmediata de la segunda y no sería el advenimiento del Mesías glorioso el gran premio de quienes habían superado la gran prueba? Muchos cristianos, efectivamente, juzgaban inminente la *parusia*, y la respuesta de Jesús al respecto, si no implicaba necesariamente tal opinión, tampoco la excluía con absoluta claridad, ya que el hijo del hombre podía aparecer inesperadamente en cualquier momento, como un ladrón nocturno. Pero, si entre la «gran tribulación» y la *parusia* debía producirse un intervalo, ¿quién podía decir si intervalo tal iba a ser breve o mediano, largo o larguísimo?

Nadie sabía con certeza algo sobre esto antes de aquel trágico año 70. Hoy, en cambio, tras veinte siglos de historia, estamos perfectamente informados de la «gran tribulación» que culminó el 70, y del intervalo, que es de una duración incalculable, mientras nos queda impenetrablemente oculto el tiempo de la *parusia*. Por estas razones, los evangelistas sinópticos, en medio de la obscuridad que les envolvía, dividieron el discurso escatológico según las materias en él tratadas, colocando primero los signos y luego los tiempos, y dejando a la opinión de los lectores el enlace de las diversas partes entre sí, con más motivo cuanto que sobre la cuestión de la *parusia* cada comunidad cristiana recibía particulares instrucciones de sus dirigentes, como respecto a la comunidad de los tessalonicenses sabemos ocasionalmente por Pablo (*II Tessal.*, 2, 5) y respecto a la del Asia Menor por Pedro (*II Pedro*, 3, 1 y sigs.). En consecuencia, los lectores del evangelio podían, y acaso debían, solicitar aclaraciones a aquellos auténticos intérpretes, siempre en virtud del principio de que la catequesis escrita no pretendía nunca substituir la catequesis oral, sino que la presuponía en muchos sentidos (§ 107).

529. La moderna escuela escatológica toma sus principales argumentos de este discurso, pero confundiendo datos y referencias y atribuyendo al único advenimiento de la *parusia* tanto la fijación cronológica de la presente *generación* como la del *día* y *hora*. Ya demostramos que semejante teoría está en contradicción con los testimonios históricos que nos han llegado de aquella época (§ 212). Será oportuno aquí extendernos en unas pocas palabras sobre la atribución del *día* y de la *hora*.

Los mencionados eruditos los interpretan en sentido riguroso, o sea *día* por veinticuatro horas y *hora* por sesenta minutos. Por tanto Jesús confesaría ignorar en qué grupo de veinticuatro horas y en qué grupo de sesenta minutos acaecería el cataclismo universal, aunque tenía la certeza de que iba a ocurrir en la *generación* contemporánea. ¿Es serio todo esto?

¿Es serio que un presunto «visionario», todo él vibrante en la expectativa de que de allí a poco había de ser destruido el mundo, lamentara no saber el momento preciso en que sucedería la catástrofe? (1). Los verdaderos visionarios, precisamente por serlo, no se muestran calculadores tan sutiles y se encuentran totalmente absortos en la visión principal. Un visionario de este género es como un hombre que tuviese bajo los pies una mina con la mecha encendida y no pudiera huir en modo alguno: la certeza absoluta del inminente estallido le hace olvidar totalmente la incertidumbre del momento preciso en que el estallido sucederá. Por el contrario, Jesús es un calculador sutil y distingue netamente sus dos fijaciones de tiempos en relación a las dos precedentes descripciones de los signos. He aquí, por tanto, en su integridad el pasaje relativo a los tiempos, en el que todos pueden reconocer la clara discriminación que refiere cada fijación de tiempo a la respectiva descripción de los signos:

En verdad os digo que no pasará esta generación sin que todas estas cosas sucedan. El cielo y la tierra pasarán, pero las palabras mías no pasarán.

Respecto a (ἡμεῖς δὲ τῶν) aquel día o a la hora, ninguno sabe (nada), ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre (Marcos, 13, 30-32; comp. c. Mateo, 24, 34-36).

LA PARABOLA DE LAS VIRGENES. EL JUICIO FINAL

530. Siendo absolutamente desconocido el día de la *parusia*, los que esperan la consumación final del reino de Dios deberán estar siempre prontos, ya que siempre podrá llegar aquel día y aquella hora. La ignorancia del tiempo entraña el peligro del descuido, peligro que debe conjurarse con una incesante vigilancia. Tal es la enseñanza de la parábola de las vírgenes, sólo referida por Mateo (25, 1-13) y añadida al discurso escatológico.

La parábola se atiene a las costumbres de las bodas judaicas, de las que ya tratamos (§ 281). Diez vírgenes son invitadas a la boda de una amiga para servirle de séquito la tarde de los *nissū'in* (§ 231). Cada una sale de casa con su lámpara de barro cocido, no tanto para alumbrarse en el camino hasta la casa de la esposa como para aumentar la alegría de la fiesta cuando llegue el esposo. Es de prever, empero, tratándose de una boda lujosa, que el esposo tardará en llegar, ya que debe recibir a su vez una interminable hilera de visitantes. Por ello, cinco de las vírgenes que eran prudentes, llevaron consigo, además de la lámpara encendida,

(1) Algún autorizado crítico radical, como, por ejemplo, Holtzmann, ha valorado todo el peso de esta consideración, y por ello ha dudado de la autenticidad de las palabras atribuidas a Jesús. Algo es, aunque se recurra al fácil y acostumbrado medio de poner en duda la autenticidad de un pasaje porque contradiga a una teoría preconcebida. Lo lógico sería, más bien, poner en duda la teoría.

una alcucita de aceite para reponer el que consumiese la lámpara. Las otras cinco, que eran descuidadas, no se preocuparon de las horas largas, y llevaron sólo la lámpara, sin pensar en que sólo podría estar encendida durante un tiempo relativamente breve.

Lo que habían previsto las vírgenes prudentes sucedió: el esposo, retenido en casa, tarda mucho en llegar. Entre tanto, la gente reunida en casa de la esposa cambia gradualmente de actitud: aquellas muchachas, primero vivaces e inquietas, tórnanse poco a poco inertes, tediosas y como resignadas. La charla cesa; aparecen en los rostros signos de hastío. Algo más tarde alguna bosteza y, apartándose a un rincón, comienza a luchar con el sueño que la invade. Y las horas continúan pasando monótonas, sin que nadie llegue, así que, *tardando el esposo, entraron en sopor y se dormían. Mas a medianoche hubo un grito: «¡He aquí el esposo! ¡Salid a recibirle!»* Entonces se levantaron todas aquellas vírgenes y aprestaron sus lámparas. Las fatuas dijeron a las prudentes: «*Dadnos de vuestro aceite, porque nuestras lámparas se apagan*». Mas las prudentes contestaron diciendo: «*No puede ser. No bastaría para vosotras y nosotras. Id más bien a los vendedores y compradlo*». Y alejándose aquellas para comprarlo, vino el esposo y las preparadas entraron con él a las bodas y fué cerrada la puerta. Y al fin llegan también las restantes vírgenes diciendo: «*Señor, señor, ábrenos*». Y él, respondiendo, dijo: «*En verdad os digo que no sé (de) vosotras*». La repulsa del esposo señala la moraleja de la parábola, que concluye con la admonición: *Velad, pues, porque no sabéis el día ni la hora*.

En realidad la parábola ofrece ciertos rasgos que se apartan de la realidad contemporánea, como por ejemplo la invitación a ir a comprar aceite a medianoche, como si a aquella hora las tiendas estuviesen abiertas. Pero tales abstracciones de tiempo y lugar son admisibles en una comparación amplia, que converge toda sobre un punto particular, no deteniéndose en detalles secundarios. El punto a que aquí se mira es doble: la ignorancia del día y la hora, subrayada por el final, y el peligro de la impreparación y de la espera, que resalta en toda la parábola. La espera, al prolongarse, se torna insidiosa, porque hace descuidar la preparación que eventualmente existía en un principio y olvidar la realidad de la «venida». Además, el haber estado preparado sólo al principio no sirve de nada a quien no se encuentre preparado también en el último minuto, el de la «venida».

En la lengua de los papiros griegos, la «venida» y «presencia» de un rey se encuentran expresadas con el término *parusia*.

531. Igualmente, sólo Mateo (25. 31-46) presenta el gran cuadro en que el «siglo» presente se cierra y el «siglo» futuro se inaugura oficialmente: el cuadro del juicio final. El tema había sido tratado ya por los antiguos profetas, pero a otra luz y con otras intenciones. Aquí, en cambio, la mira principal consiste en hacer resaltar los vínculos morales que unen el «siglo» presente con el futuro, es decir, la repercusión ética que la vida

una alcucita de aceite para reponer el que consumiese la lámpara. Las otras cinco, que eran descuidadas, no se preocuparon de las horas largas, y llevaron sólo la lámpara, sin pensar en que sólo podría estar encendida durante un tiempo relativamente breve.

Lo que habían previsto las vírgenes prudentes sucedió: el esposo, retenido en casa, tarda mucho en llegar. Entre tanto, la gente reunida en casa de la esposa cambia gradualmente de actitud: aquellas muchachas, primero vivaces e inquietas, tórnanse poco a poco inertes, tediosas y como resignadas. La charla cesa; aparecen en los rostros signos de hastío. Algo más tarde alguna bosteza y, apartándose a un rincón, comienza a luchar con el sueño que la invade. Y las horas continúan pasando monótonas, sin que nadie llegue, así que, *tardando el esposo, entraron en sopor y se dormían. Mas a medianoche hubo un grito: «¡He aquí el esposo! ¡Salid a recibirle!»* Entonces se levantaron todas aquellas vírgenes y aprestaron sus lámparas. Las fatuas dijeron a las prudentes: «*Dadnos de vuestro aceite, porque nuestras lámparas se apagan*». Mas las prudentes contestaron diciendo: «*No puede ser. No bastaría para vosotras y nosotras. Id más bien a los vendedores y compradlo*». Y alejándose aquellas para comprarlo, vino el esposo y las preparadas entraron con él a las bodas y fue cerrada la puerta. Y al fin llegan también las restantes vírgenes diciendo: «*Señor, señor, ábrenos*». Y él, respondiendo, dijo: «*En verdad os digo que no sé (de) vosotras*». La repulsa del esposo señala la moraleja de la parábola, que concluye con la admonición: *Velad, pues, porque no sabéis el día ni la hora*.

En realidad la parábola ofrece ciertos rasgos que se apartan de la realidad contemporánea, como por ejemplo la invitación a ir a comprar aceite a medianoche, como si a aquella hora las tiendas estuviesen abiertas. Pero tales abstracciones de tiempo y lugar son admisibles en una comparación amplia, que converge toda sobre un punto particular, no deteniéndose en detalles secundarios. El punto a que aquí se mira es doble: la ignorancia del día y la hora, subrayada por el final, y el peligro de la impreparación y de la espera, que resalta en toda la parábola. La espera, al prolongarse, se torna insidiosa, porque hace descuidar la preparación que eventualmente existía en un principio y olvidar la realidad de la «venida». Además, el haber estado preparado sólo al principio no sirve de nada a quien no se encuentre preparado también en el último minuto, el de la «venida».

En la lengua de los papiros griegos, la «venida» y «presencia» de un rey se encuentran expresadas con el término *parusia*.

531. Igualmente, sólo Mateo (25, 31-46) presenta el gran cuadro en que el «siglo» presente se cierra y el «siglo» futuro se inaugura oficialmente: el cuadro del juicio final. El tema había sido tratado ya por los antiguos profetas, pero a otra luz y con otras intenciones. Aquí, en cambio, la mira principal consiste en hacer resaltar los vínculos morales que unen el «siglo» presente con el futuro, es decir, la repercusión ética que la vida

presente tendrá en la futura. Si en el pasado el juicio final había sido presentado como el triunfo de la nación hebrea sobre naciones paganas, o de un partido pio y honrado sobre un partido malvado e impío, aquí, en cambio, reviste un carácter moral relativo a cada uno de los individuos de la humanidad entera, sin discriminación alguna. Además, ese carácter moral es resumido en la caridad, como si el distintivo del reino de Dios y la contraseña para entrar en él fuese la caridad (§ 550) y el juicio final consistiera en el triunfo de la caridad.

Cuando venga el hijo del hombre en su gloria y todos los ángeles con él, entonces se sentará en el trono de su gloria. Y se reunirán ante él todas las gentes, y separará los unos de los otros como el pastor separa las ovejas de los cabritos, y colocará las ovejas a su derecha y los cabritos a su izquierda. Entonces dirá el rey a los de su derecha: «Venid, benditos de mi Padre. Poseed el reino para vosotros preparado desde la fundación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, forastero era y me acogisteis, desnudo y me cubristeis, estuve enfermo y me visitasteis, en prisión estuve y vinisteis a mí». Entonces le contestarán los justos diciendo: «Señor, ¿cuándo te vimos tener hambre y te nutrimos, o tener sed y te dimos de beber? ¿Y cuándo te vimos forastero y te acogimos, o desnudo y te cubrimos? ¿Y cuándo te vimos enfermo o en prisión y fuimos a ti? Y el rey, respondiendo, les dirá: «En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos mínimos hermanos míos lo hicisteis a mí». Entonces dirá también a los de la izquierda: «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, a aquel preparado para el diablo y sus ángeles. Porque tuve hambre y no me disteis de comer, tuve sed y no me disteis de beber, forastero fui y no me acogisteis, desnudo y no me cubristeis, enfermo y en prisión y no me visitasteis». Entonces responderán ellos también, diciendo: «Señor, ¿cuándo te vimos tener hambre, o tener sed, o forastero, o desnudo, o enfermo, o en prisión, y no te servimos?» Entonces les responderá él diciendo: «En verdad os digo que cuanto no hicisteis a uno solo de estos mínimos, tampoco a mí (lo) hicisteis».

Y éstos irán al suplicio eterno, y en cambio los justos a la vida eterna (v. Daniel, 12, 2).

EL MIÉRCOLES. LA TRAICIÓN DE JUDAS

532. Llegó el penúltimo día antes de la Pascua, o sea el miércoles.

Los fariseos y sumos sacerdotes entendían que el tiempo apremiaba. Urgía decidirse y obrar. Pese a las repetidas deliberaciones celebradas en días precedentes, no se había hecho nada, porque Jesús estaba protegido por el favor popular y, en consecuencia, se le permitía andar impunemente por Jerusalem y hasta predicar en el Templo. ¿No había, pues, manera de hacerle desaparecer de modo oculto, sin que el pueblo lo advirtiera? No se podía perder más tiempo; la cuestión debía quedar resuelta en

definitiva antes de la Pascua, para evitar consecuencias que podían ser gravísimas. Las fiestas en general, y sobre todo la Pascua, eran consideradas por el procurador romano — a causa de la enorme afluencia de multitudes excitadas — como períodos de verdadera convulsión sísmica. De modo que era entonces más preciso que nunca redoblar la vigilancia para impedir que una nonada lo derrumbase todo. Por eso en tales ocasiones — según refiere Flavio Josefo en *Guerr. jud.*, II, 224 — la cohorte romana de guarnición en Jerusalem se alineaba a lo largo del pórtico del Templo: *en las fiestas ellos hacen siempre guardia armados, para que la muchedumbre reunida no produzca sediciones.* ¿Qué no podía suceder, pues, con aquel Rabí galileo errando por la ciudad y por el Templo, rodeado de grupos de entusiastas que le creían el Mesías? Al primer tumulto que acaeciese, el caballero romano Poncio Pilatos lanzaría sus soldados sobre la multitud de peregrinos, comenzando a destruir de verdad el lugar santo y la nación, como se había temido (§ 494). No: era absolutamente preciso conjurar aquel peligro y hacer que todo marchase normalmente durante la Pascua. Pero, ¿cómo?

Aquel miércoles celebróse nuevo consejo para discutir tal cuestión. *Entonces se reunieron los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo en el palacio del sumo sacerdote llamado Caiás y deliberaron prender a Jesús con engaño y matar(le). Empero decían: «En la fiesta no, para que no ocurra tumulto en el pueblo»* (Mateo, 26, 3-5). Estaban, pues, de acuerdo todos los reunidos en que debía suprimirse a Jesús. Pero algunos más cautos hicieron notar el peligro de ejecutar el prendimiento durante la fiesta pascual, cuando muchos peregrinos, o galileos o favorables a Jesús, podían levantarse para protegerle. Por otra parte, tampoco era oportuno aplazar hasta después de la fiesta lo acordado, porque en ese tiempo Jesús podía alejarse con los peregrinos que regresaban a sus hogares y eludir la captura, como había hecho después de la resurrección de Lázaro. Urgía, pues, obrar con rapidez, en secreto y antes de la Pascua. La observación de los cautos consejeros tendía a conseguir este sigilo y prontitud.

Pero precisamente allí radicaba la dificultad. Para la Pascua sólo faltaban dos días, y Jesús pasaba todo el día entre el pueblo. ¿Cómo proceder con tan poco tiempo disponible y de forma que la prisión sólo se conociese después de consumada?

La ayuda vino de donde menos se esperaba. *Entonces uno de los doce, el llamado Judas Iscariotes, yendo a los sumos sacerdotes, dijo: «¿Qué me queréis dar y yo os lo entregaré?»* Y aquellos estipularon treinta (monedas) de plata. Y desde entonces (Judas) buscaba una oportunidad para entregarlo. Esta es la información de Mateo (26, 14-16), con la que concuerdan los otros dos sinópticos, quienes no mencionan la suma acordada, aunque añaden la comprensible noticia de que los sumos sacerdotes se alegraron de la propuesta de Judas. En efecto, con aquel colaborador, la empresa de prender a Jesús secreta y prontamente resultaba empresa fácil.

533. Pero, ¿qué motivo tuvo Judas para la traición?

La catequesis primitiva no nos da otra razón sino el amor de aquel hombre al dinero. Cuando los evangelistas presentan a Judas como ladrón y administrador fraudulento de la bolsa común (§ 502), preparan en realidad la escena de Judas dirigiéndose a los sumos sacerdotes y preguntando: *¿Qué me queréis dar...?* Pero, incluso fuera del evangelio, cuando Pedro habla del traidor suicida, no alude a otro provecho de la traición que a la compra de un campo con *el fruto de la iniquidad* (Hechos, 1, 16-19). La razón del lucro es, pues, segura, mas junto con ella puede haber otras de las que la primitiva catequesis no se ocupó. El campo está abierto a conjeturas razonables.

Incluso prescindiendo de los vuelos fantásticos realizados en torno a este tema tan trágico por dramaturgos e historiadores de inspiración novelesca, queda siempre el hecho de la inesperada actitud asumida por Judas sólo dos días después: en vista de que Jesús ha sido condenado, el traidor se arrepiente de improviso de haber vendido la sangre de aquel justo y, devolviendo el precio a los sumos sacerdotes, se ahorca (§ 574). Esta no es la actitud de un simple avaro, de un avaro típico sin otro amor que el dinero, pues éste habría quedado satisfecho con el lucro obtenido, fuese la que fuera la sucesiva suerte de Jesús, y no hubiese pensado en devolver el dinero ni en ahorcarse. Judas fué ciertamente codicioso y avaro, pero, además, era alguna otra cosa. Existían en él, al menos, dos amores: uno el del oro, que le impulsó a traicionar a Jesús, mas junto a este amor había otro, acaso más fuerte, porque, ya cumplida la traición, prevaleció sobre el amor del oro, impeliéndole a restituir la ganancia, a renegar de toda la traición, a dolerse por la víctima y a matarse de desesperación al fin. ¿Cuál era el objeto de este amor en conflicto con el amor al oro?

Por mucho que reflexionemos, no le hallamos otro objeto posible sino Jesús. Si Judas no hubiese sentido por Jesús un amor tan grande que quizá prevalecía al experimentado hacia el oro, no habría restituido el dinero ni renegado de su traición. Ahora bien: si amaba a Jesús, ¿por qué le traicionó? Sin duda porque su amor era grande, pero no indiscutible, no el amor generoso, luminoso y confiado de un Pedro o de un Juan, sino que contenía en su llama un algo de fumoso y oscuro. En qué consistiera este elemento oscuro, lo desconocemos y probablemente será siempre para nosotros el misterio de la suma iniquidad.

¿Acaso se informó Judas de que le habían denunciado a Jesús como defraudador del fondo común y no pudo tolerar el temor de perder la estima del Maestro? Pero también Pedro, como negador de Jesús, había de considerar perdida la estima del Maestro, y no por ello desesperará, en su hora.

¿Acaso Judas, oyendo las rectificaciones mesiánicas de Jesús, comprendiera más sagazmente que los otros apóstoles que el reino del Maestro no aportaría ni gloria ni potencia mundanas a los futuros cortesanos y

quisiera en aquella prevista quiebra proveer, como avaro que era, a sus propios intereses? La hipótesis, muy posible, no explica por sí sola que Judas, después de apartarse de Jesús con su traición, se sintiera tan ligado a él que se arrepintiese y se suicidara (1).

¿Tal vez, uniendo el amor al lucro, al ansia de ver pronto a Jesús a la cabeza de su reino mesiánico-político, le traicionó Judas con la seguridad de verle cumplir portento tras portento ante sus adversarios, obligándole así a apresurar el advenimiento de aquel reino que tanto se hacía esperar? Pero en tal caso el traidor no habría debido matarse antes de la muerte de Jesús, sino, a lo sumo, después, ya que no le constaba el momento en que el Mesías podría recurrir a sus máximos prodigios, tanto más cuanto que precisamente al iniciar su actividad de traidor Judas asistió en Gethsemaní al hecho extraordinario de los guardias derribados (§ 559).

Las hipótesis podrían multiplicarse fácilmente, sin que por ello se esclareciese con certeza el misterio de la iniquidad suma.

534. Tal iniquidad no consistió sólo en vender a Jesús, sino más, y sobre todo, en desesperar de su perdón. Judas había visto a Jesús perdonar a usureros y prostitutas; había oído de su boca las parábolas de la misericordia, comprendida la del hijo pródigo; háblele oído exhortar a Pedro a perdonar setenta veces siete, y, sin embargo, después de todo esto, desespera del perdón y se ahorca, en tanto que Pedro, después de negar a Jesús, no desespera, sino que rompe a llorar. Incluso aquel desesperar del perdón demuestra que Judas tenía altísima estima por el justo a quien había traicionado — estima que le hacía comprender la abismal magnitud de su delito —, pero era una estima incompleta y casi injuriosa, porque ante la responsabilidad de la traición se detenía a mitad de camino e injuriosamente suponía a Jesús incapaz de perdonar al traidor. Mucho más que por la traición de Judas, Jesús fué injuriado por el desesperar del traidor en el perdón. Este fué el sumo ultraje recibido por Jesús y la suma iniquidad cometida por Judas.

El pago que de la traición estipularon los sumos sacerdotes fué de *treinta (monedas) de plata*. Sólo Mateo comunica esta cifra, porque, en su solicitud en señalar el cumplimiento de las antiguas profecías mesiánicas en Jesús, ve cumplida así una profecía de Zacarías (§ 575). Sin embargo, Mateo, ni aquí ni a continuación dice el nombre individual de las monedas y habla siempre de *treinta argénteos* (τριάκοντα ἀργύρια). No es dudoso que la innominada moneda fuese el siclo (§ 249), es decir, el estater (§ 406). No se trataba, pues, del *denarius* romano (§ 514), sino de una moneda de valor cuatro veces mayor. Por eso, hablando técnicamente, la expresión usual «treinta dineros — o denarios — de Judas» es

(1) La hipótesis del autor respecto al amor de Judas a Jesús no parece muy de acuerdo con lo que dice San Juan al final del cap. 13, a saber, que Judas había perduto la fe y era diablo. (V. del Revisor.)

falsa, porque el total de 30 siclos valía 120 denarios. En el valor actual, esta suma correspondería a unas 128 pesetas oro.

Era norma de la Ley hebraica (*Éxodo*, 21, 32) que cuando un buey mataba de una cornada a un esclavo, el dueño del buey debía pagar en seguida al dueño del esclavo 30 siclos de plata como indemnización del daño sufrido. Así, pues, en la práctica el valor medio de un esclavo debía computarse en unos 30 siclos. Pudo suceder que los sumos sacerdotes se inspirasen en aquella norma de la Ley al estipular el pago a Judas, porque así se obtenía el doble resultado de atenerse a la letra legal incluso en aquel caso, y de considerar a Jesús como un esclavo cualquiera.

Lucas, que había terminado el relato de las tentaciones de Jesús diciendo que el diablo *se alejó de él hasta (que llegara su) tiempo* (§ 276), inicia ahora el relato de la traición diciendo que *entró Satanás en Judas, el llamado Iscariotes*, el cual fué a convenirse con los sumos sacerdotes para perpetrar su delito (*Lucas*, 22, 3 y sigs.). Así, para el evangelista discípulo de Pablo, la pasión de Jesús es el *tiempo (oportuno)* prealudido, y representa en cierto modo una renovación de las tentaciones a que Jesús fuera sometido por Satanás al principio de su vida pública. Al terminar ahora la vida de Jesús, Satanás le dirige el último y más potente asalto y le somete a la más dura prueba, superada la cual entrará en la gloria. *¡Oh, estultos y tardos de corazón...! ¿No debía quizá padecer estas cosas el Cristo y entrar en su gloria?* (*Lucas*, 24, 25-26) (§ 630).

EL JUEVES SANTO

LA INSTITUCIÓN DE LA EUCARISTÍA

LOS PREPARATIVOS DE LA ÚLTIMA CENA

535. Alboreó el jueves, que era *el primer día de los Azimos, cuando inmolaban la Pascua* (Marcos, 14, 12). De aquí que en tal día debían proveerse las cosas necesarias para la celebración del solemne rito incluso por parte de la comitiva de Jesús (§ 495), ya que por este motivo Jesús debía permanecer aquella noche en Jerusalem y renunciar a retirarse a Bethania, en el monte de los Olivos, como las noches precedentes. Dijéronle, pues, los discípulos: *¿Dónde quieres que vayamos a preparar (las cosas) para que comas la Pascua?* Jesús entonces envió a Pedro y Juan (Lucas, 22, 8), diciéndoles: *Id a la ciudad y allí encontraréis un hombre que lleva un cántaro de agua. Seguidle y donde entre decid al dueño de la casa: «El Maestro dice: ¿Dónde está mi estancia donde coma la Pascua junto con mis discípulos?» Y él os mostrará una sala superior (ἐν ἄνω) grande, provista de alfombras y dispuesta. Preparad allí (las cosas) para nosotros* (Marcos, 14, 13-15).

El signo dado a los apóstoles era bastante singular, porque la misión de ir a por agua y transportarla estaba de ordinario reservada a las mujeres. Los dos apóstoles se atuvieron al signo, y entrando en la ciudad — sin duda por la puerta situada sobre la piscina de Siloé (§ 428) y frente al monte de los Olivos — encontraron efectivamente al hombre del cántaro. Siguiendo al hombre hasta la casa a la que se dirigía, el dueño de ésta puso efectivamente a su disposición la sala de que Jesús les había hablado. No cabe dudar de que aquel hombre era persona afecta a Jesús, a quien probablemente había recibido otras veces en su casa. ¿Quién sería aquel ignorado discípulo? Más que hacia el cauto Nicodemo (§§ 288, 420), o hacia José de Arimatea (§ 615), el pensamiento se dirige hacia el padre u otro pariente de Marcos, cuya casa, después de la muerte de Jesús, se convirtió en punto habitual de reunión para los cristianos de Jerusalem (§ 127). Si se pudiese probar que aquel misterioso joven que huyó desnudo de las manos de los guardias de Gethsemaní era precisamente Marcos (§ 561), se confirmaría que el dueño de la casa era pariente suyo, tanto

más cuanto que este relato de la preparación de la Pascua es más minucioso y circunstanciado en Marcos que en Mateo.

Si el nombre de aquel discípulo fué silenciado por los evangelistas, es muy posible que lo hiciesen inspirándose en una razón prudencial,

análoga a aquella por la que los sinópticos omitieron todo el relato de la resurrección de Lázaro (§ 493). También, por elemental prudencia, Jesús envió a preparar la cena a Juan y a Pedro, mas no a Judas, el administrador común a quien hubiera debido corresponder aquel encargo. El traidor ocupábase entre tanto en urdir su traición, y esta tenebrosa actividad no debía serle mayormente facilitada por la prematura indicación del lugar donde debía celebrarse la reunión suprema.

Además, la opinión según la cual la última cena tuvo lugar en casa de Marcos no es nueva y tiene en su favor una tradición respetable. Hacia

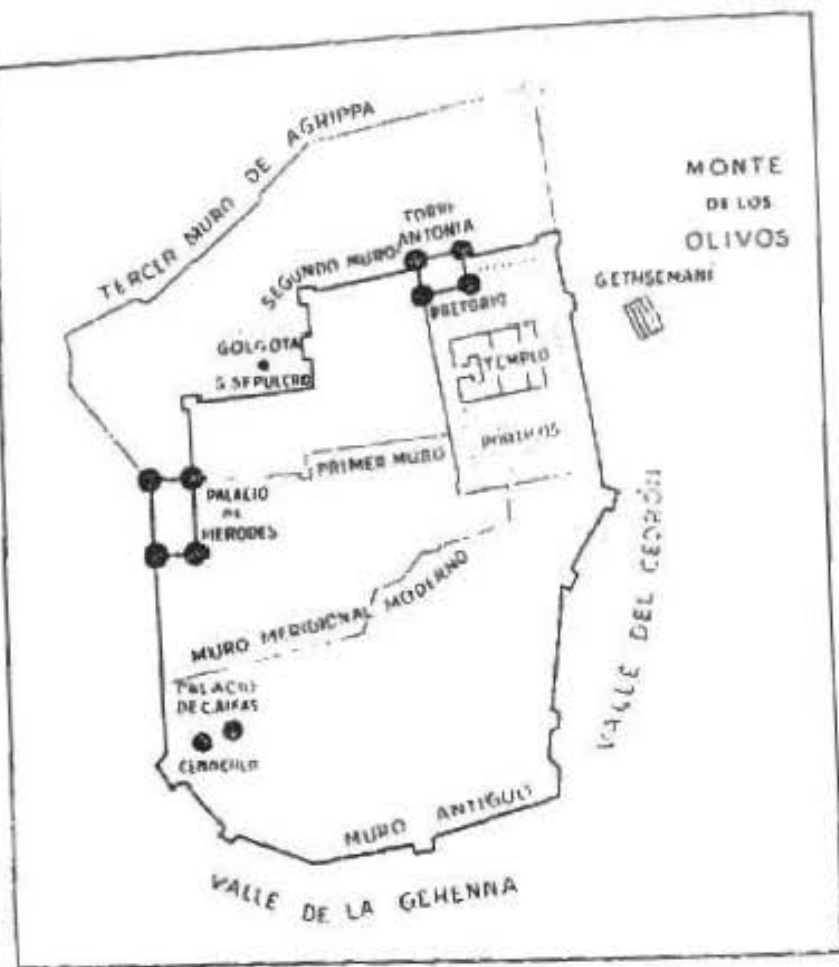


Fig. 95. -- LOS PRINCIPALES LUGARES DE LA PASIÓN DE JESÚS

el 530, el arcediano Teodosio, describiendo su visita a Jerusalem, cuando habla de la iglesia de la *Sancta Sion*, considerada universalmente como el lugar de la última cita, afirma con confianza: *Ipsa fuit domus sancti Marci evangelistae* (*De situ Terrae Sanctae*, p. 141). Y esta afirmación debía fundarse en alguna tradición antigua. De hecho, en el mismo siglo vi, el monje chipriota Alejandro comunica que una tradición ya antigua en sus tiempos afirmaba que la casa en que se celebró la última cena fué precisamente la de María, madre de Marcos, donde el Maestro solía albergarse cuando iba a Jerusalem, añadiendo que el hombre del cántaro era precisamente Marcos (*Laudatio S. Barnabae apost.*, 1, 13; en *Acta Sanctorum Junii*, II, edición 1867, pág. 434; com. c. *Patrol. Grac.*, 87, 405:1-4092) (1).

(1) La casa de la última cena fué, de cierto, demolida en las destrucciones de Jerusalem de los años 70 y 135. Sin embargo, los cristianos contemporáneos debieron conservar con precisión el recuerdo del lugar y apenas les fué posible edificaron allí una iglesia reconstruida

Este es el lugar donde la tradición ha colocado desde el siglo iv el actual Cenáculo, a la extremidad suroeste de la Ciudad Alta.

Realizados durante el día los preparativos, aquella misma noche se celebró la cena. Pero aquí surge una famosa cuestión cronológica que afecta tanto al día de la última cena como al sucesivo, en que se produjo la muerte de Jesús; y la cuestión consiste en saber qué días, no de la semana, sino del mes, fueron aquéllos.

LA CUESTIÓN CRONOLÓGICA

536. Respecto al día de la semana no hay duda alguna, ya que tanto los sinópticos como Juan sitúan la última cena en el jueves, y la muerte en el viernes siguiente.

La divergencia radica en la colocación de estos dos días en el mes de Nisan, porque, según de los sinópticos parece desprenderse, el jueves de la última cena fué el 14 de Nisan y por lo tanto el viernes de la muerte el 15, mientras que parece resultar de Juan que el jueves era el 13 de Nisan y el viernes el 14. Los sinópticos, en efecto, ponen la última cena en el día que *inmolaban la Pascua* (Marcos, 14, 12; com. c. Lucas, 22, 7), o sea en el que se realizaba la inmolaición del cordero pascual, que estaba prescrita para la tarde del 14 Nisan (§ 74). Así, la última cena habría sido la del cordero pascual, celebrada por Jesús el día prescrito. Habiendo sido crucificado al día siguiente, este día sería el 15 de Nisan, en el que caía la Pascua hebrea. En cambio, Juan relata que Jesús murió en la *parasceve de la Pascua* (Juan, 19, 14), o sea en el día precedente a la Pascua y antes de que los judíos celebrasen en aquel día el rito del cordero y comiesen la Pascua, ya que *no entraron en el pretorio por no contaminarse para comer la Pascua* (Juan, 18, 28), logrando en aquel mismo día hacer condenar y morir a Jesús. En tal caso, Jesús murió el 14 de Nisan y la última cena celebrada por él la noche precedente no era legalmente la cena del cordero pascual.

La siguiente tabla muestra el acuerdo y desacuerdo entre los sinópticos y Juan en este punto:

por Epifanio, y que en el siglo iv fué incorporada a una amplia basílica, la *Sancta Sion*, situada en la colina occidental de la ciudad. Tras varias vicisitudes, en la primera mitad del siglo xiv, Roberto de Anjou, rey de Nápoles, y su mujer Sancha adquirieron *magnis sumptibus et laboribus gravibus* del sultán de Egipto Melek en-Naser Mohammed, toda el área de la basílica y del convento anejo, reservándose el derecho de *patronato* para sí y sus sucesores y confiando su custodia a los franciscanos. Estos permanecieron allí hasta mediados del siglo xvi, en que fueron expulsados en virtud de un firman de Solimán II (por la necia razón de que en aquel lugar estaba la tumba de David), y el edificio fué convertido en mezquita. Así surgió la «cuestión del Cenáculo», otra vez de actualidad tras la guerra mundial de 1914-1918 y aun en pie, ya que la Casa de Saboya, como heredera de los derechos de los reyes de Nápoles, reivindica el derecho de *patronato* adquirido por aquéllos.

Mes Nisan	Sinópticos	Juan
Día 13	jueves: última cena	jueves: última cena
Día 14	viernes: muerte de Jesús	viernes: muerte de Jesús
Día 15		

537. Sin embargo, los mismos sinópticos, con algunas fugaces alusiones, inducen a ulteriores e importantes consideraciones.

Ateniéndonos a su cronología, Jesús fué prendido en la noche del 14 al 15 de Nisan y las diversas peripecias de su proceso, terminadas con la condena y ejecución, comenzaron en las primeras horas del 15 de Nisan, prolongándose hasta la tarde de aquel día. Pero todo esto tropieza con una dificultad gravísima y palmaria: el carácter extraordinariamente festivo que tenían para los hebreos aquella noche y aquel día. En aquella noche, y con las solennes ceremonias ya descritas (§ 75), comían el cordero pascual turbas innumerables que afluían a Jerusalem desde todas las regiones. Y el día siguiente, que era la Pascua (15 de Nisan), estaba rigurosamente prescrito abstenerse de todo trabajo (*Éxodo*, 12, 16; *Levítico*, 23, 7), rigiendo las normas del reposo del sábadó aun cuando aquel día no fuese sábadó en realidad. De modo que es históricamente inconcebible que los adversarios de Jesús, por mucho que le aborreciesen, descuidaran la cena pascual de aquella noche y violasen el reposo festivo de aquel día para cumplir todo lo concerniente al proceso, condena y ejecución. La ilimitada meticulosidad que hemos visto otras veces aplicada al reposo del sábadó no hubiera permitido varios actos que vemos cumplidos en estas pocas horas, como por ejemplo que los que aquella noche prendieron a Jesús transportasen armas y otros objetos (*Mateo*, 26, 47), o que encendiesen el fuego en la misma casa del sumo sacerdote (*Lucas*, 22, 55), o que durante aquel santísimo día de Pascua hubiese un hombre como Simón el Ciríneo, *que venia del campo*, donde sin duda habría estado trabajando (*Marcos*, 15, 21), o que se comprase una sábana, como hizo José de Arimatea (*Marcos*, 15, 46), e incluso que se preparasen aromas y unguentos, como hicieron las piadosas mujeres (*Lucas*, 23, 56). Todos estos actos constituían otras tantas violaciones del reposo festivo y si, por tanto, las consideramos sumadas todas juntas, llegamos a la conclusión de que aquella noche no era sagrada, ni el día era santísimo, ni de reposo para muchos judíos — si no para todos —, y en consecuencia resultaría que éstos no habían comido el cordero pascual la noche del jueves como Jesús, ni celebraban la Pascua el viernes. Esta conclusión es tanto más importante cuanto que se extrae de informes ofrecidos por los sinópticos.

Añadamos otra observación confirmatoria. Jesús muere en la tarde del viernes, que, según los sinópticos, parece ser el día de Pascua, 15 de Nisan. Apenas muerto Jesús, José de Arimatea se apresura a sepultarlo aquella misma tarde, en razón a que con la puesta del sol comenzaría el reposo del siguiente sábadó (*Marcos*, 15, 42 y sigs.). Por su parte, las

piadosas mujeres prepararon por la tarde los aromas y unguentos para el venerado cadáver, pero llegada la noche, *pasaron sin trabajar el sábado, conforme al mandamiento* (Lucas, 23, 56). Todo esto sería muy regular refiriéndose al reposo del verdadero sábado semanal, pero si en aquel viernes en que había muerto Jesús caía también la Pascua, esta solemnidad implicaba igualmente el reposo festivo, y entonces, ¿cómo y por qué apresurarse tanto durante la tarde de aquel viernes si en él regía un descanso aun más solemne en virtud de la festividad pascual? Luego también por este lado, y en virtud igualmente de noticias ofrecidas por los sinópticos, nos hallaríamos de nuevo ante la conclusión de que tampoco José de Arimatea ni las piadosas mujeres celebraban la Pascua en aquel viernes, que por lo tanto no sería para ellos el 15 de Nisan.

En realidad, la divergencia entre los sinópticos y Juan, ateniéndonos a los meros datos suministrados por ellos, es inconciliable. Si se siguen los sinópticos, Jesús habría muerto el 15 de Nisan; si se sigue a Juan, Jesús murió el 14 de Nisan.

538. Las tentativas para componer la divergencia han sido muchas, aunque varias de ellas no tengan ni sombra de fundamento histórico. En tales condiciones se encuentra por ejemplo la hipótesis según la cual en aquel año los judíos habrían retardado en un día la Pascua, transportándola al 16 Nisan, para tener la facilidad de procesar y dar muerte a Jesús, movidos únicamente por su odio contra él, en tanto que Jesús habría comido el cordero pascual en el momento prescrito. Esta hipótesis, ya propuesta en la antigüedad por Eusebio de Cesarea (*De sollemnitate paschali*, 12) y recientemente por algunos modernos, tiene el defecto de ser antihistórica, puesto que olvida el tenaz aferramiento de los adversarios de Jesús a sus tradiciones, aferramiento que no habría cedido el paso ni aun a su odio a Jesús, sin contar con el absurdo de que semejante aplazamiento de la Pascua por odio a Jesús hubiera sido acordado en pocas horas, imponiéndolo a multitudes enormes que ni siquiera conocían de nombre a Jesús, y hasta a personas benévolas hacia él, como José de Arimatea y las piadosas mujeres.

Otra solución que no resuelve nada es aquella según la cual Juan, cuando dice que los judíos *no entraron en el pretorio por no contaminarse para comer la Pascua*, aludiría a la consumación de las otras ofertas del ciclo pascual, pero no a la del cordero, que los judíos habrían comido ya en la misma noche que Jesús. Mas, prescindiendo del hecho de que permanecería igualmente la dificultad del reposo violado, esta solución se demuestra falsa por el uso rabínico de la expresión *comer la Pascua*, la cual se refiere constantemente al cordero pascual (1).

Entre los eruditos modernos que quieren encontrar en el IV evangelio la cual se refiere constantemente al cordero pascual (1).

Entre los eruditos modernos que quieren encontrar en el IV evangelio sólo narraciones alegóricas, ha hallado mucha fortuna la solución que sólo

(1) Discusiones y textos en Strack y Billerbeck, op. cit., vol. II, pág. 837 y sigs.

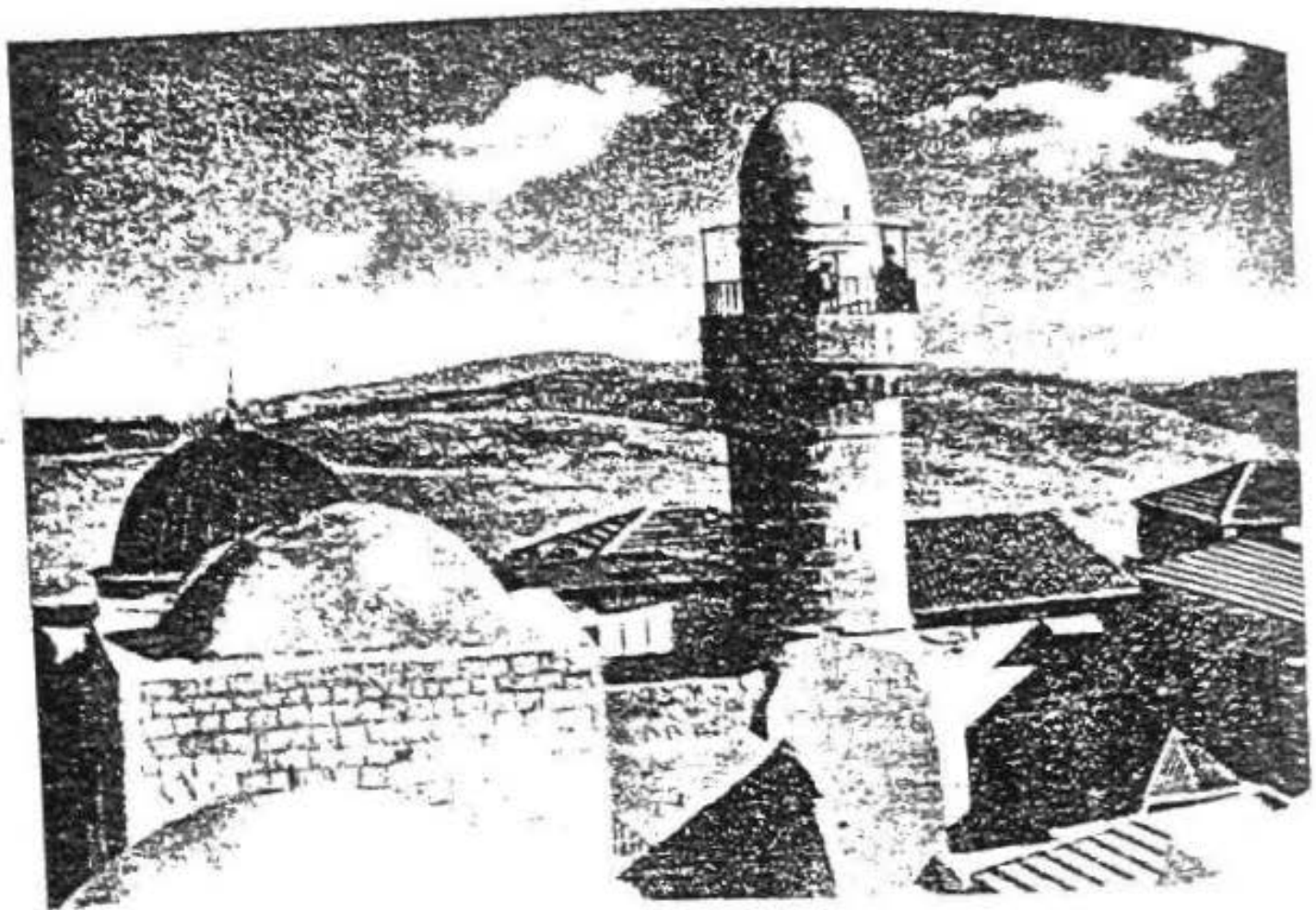


Fig. 94. — PARTE SUPERIOR DEL CENÁCULO

da por histórica la cronología de los sinópticos y considera la cronología del IV evangelio como resultado de una acomodación dogmático-allegórica. Jesús habría muerto en realidad el 15 de Nisan, día de la Pascua hebrea; por el contrario, el autor del IV evangelio lo haría morir el 14 de Nisan, día de la inmolación del cordero pascual, sólo para significar que él era el simbólico cordero pascual del Nuevo Testamento, que substituiría definitivamente a la antigua víctima de la Pascua hebrea, conforme al principio dogmático de San Pablo: *(Como) nuestra Pascua fue inmolado Cristo (I Cor., 5, 7)*. Pero quien no se deje deslumbrar por las apariencias encontrará esta solución tan antihistórica como las otras, puesto que pasa, con falaz indiferencia, por encima de las otras más importantes alusiones que ya señalamos en los sinópticos, los cuales sobre esta materia son considerados históricos, sin embargo, por los mismos partidarios de esta solución. Si Jesús murió el 15 de Nisan y aquel día era Pascua, ¿por qué muchos judíos no observaban en aquel día el reposo festivo, como de modo incidental, pero seguro, hemos comprobado en los sinópticos? ¿Serán acaso también los sinópticos alegóricos en otra manera? ¿O la presunta cronología alegórica del IV evangelio no es menos histórica que la de los sinópticos? En cuanto a la única razón positiva aducida, es decir, la coincidencia de la inmolación del cordero pascual con la muerte de Jesús, es razón más especiosa que sólida, y, examinada más

detenidamente, incluso representa antes una dificultad en contrario que un argumento en favor. Si Jesús murió según los sinópticos el 15 de Nisan y celebró la cena pascual la noche del 14, Juan tenía todos los motivos alegóricos para conservar esa cronología y no para mudarla, ya que, según ella, Jesús habría instituido la Eucaristía mientras los judíos celebraban la cena pascual. Y precisamente la Eucaristía es el rito único y perenne con que la Iglesia ha substituido los varios ritos sacrificales del judaísmo. Por ello, Juan, que es reconocido con justeza, incluso por los adversarios, como el evangelista del Cristo «pan de vida» (§ 373, nota), podía atenerse tranquilamente a la cronología de los sinópticos para satisfacer plenamente su inclinación dogmático-alegórica. Y en cambio, según su costumbre, Juan retoca en parte aquella cronología, presentando a más clara luz lo vagamente aludido en los sinópticos. ¿No hablaría, pues, en él, en tal caso, más el testigo de vista y el discípulo predilecto que el presunto alegorista?

539. En esta vieja e intrincada cuestión, los recientes y provechosos estudios sobre los antiguos documentos rabínicos han abierto una nueva senda, que acaso sea la justa. Ya tuvimos ocasión de notar cuán empíricos e inciertos eran los medios con los que en tiempos de Jesús se establecía el calendario judaico, y dijimos que tal calendario era de una elasticidad casi inconcebible para los hombres modernos (§ 180). Pues bien: de esta elasticidad precisamente podría depender la divergencia entre Juan y los sinópticos, consistente en colocar el viernes de la muerte de Jesús en el 14 ó 15 de Nisan. Si aquel viernes fué a la vez 14 y 15, o sea si algunos judíos lo computaban como 14 y otros como 15, se conciliaría la divergencia, porque los sinópticos se referirían entonces a los judíos que consideraban aquel viernes como 15, y Juan haría referencia a los otros que lo consideraban como 14 de Nisan.

Hallamos, en efecto, que en tiempos de Jesús existía una grave controversia entre saduceos y fariseos a propósito de la fecha de Pentecostés y por consecuencia también de la Pascua, ya que ambas fiestas estaban relacionadas entre sí. Los partidarios de la familia de Boeto (§ 33), influyente en el ambiente sacerdotal y saduceo, sostenían que Pentecostés debía celebrarse siempre en domingo, pero como los cincuenta días de intervalo entre la Pascua y Pentecostés (§ 76) comenzaban a contarse desde el día de la octava pascual en el que se ofrecía en el Templo el primer haz de espigas, ellos opinaban que la ofrenda del haz debía hacerse siempre el domingo de dicha octava. Los fariseos, por el contrario, sostenían que Pentecostés podía celebrarse en cualquier día de la semana y por tanto la ofrenda de las espigas debía hacerse el día inmediatamente posterior a la Pascua, es decir, el 16 de Nisan, fuera el día de la semana que fuese.

Dada esta divergencia, los boetianos, y en general los saduceos, solían practicar traslaciones en el calendario, especialmente en los casos en que la Pascua (15 de Nisan) caía en viernes o en domingo. En caso de caer en

viernes, atrasaban el calendario en un día y hacían caer en aquel viernes la inmolación del cordero y la cena pascual (14 de Nisan), en el sábado la Pascua (15 de Nisan) y en el domingo la ofrenda de las espigas (16 de Nisan). En caso de caer la Pascua en domingo, adelantaban un día y hacían caer la ofrenda del haz en aquel domingo (16 de Nisan), en el sábado precedente la Pascua (15 de Nisan) y en el viernes anterior la inmolación del cordero (14 de Nisan). Esta mutación del calendario se obtenía fácilmente, incluso mediante pequeños subterfugios, aprovechando el empirismo con que se regulaba la fijación del calendario, según ya dijimos (§ 180) (1).

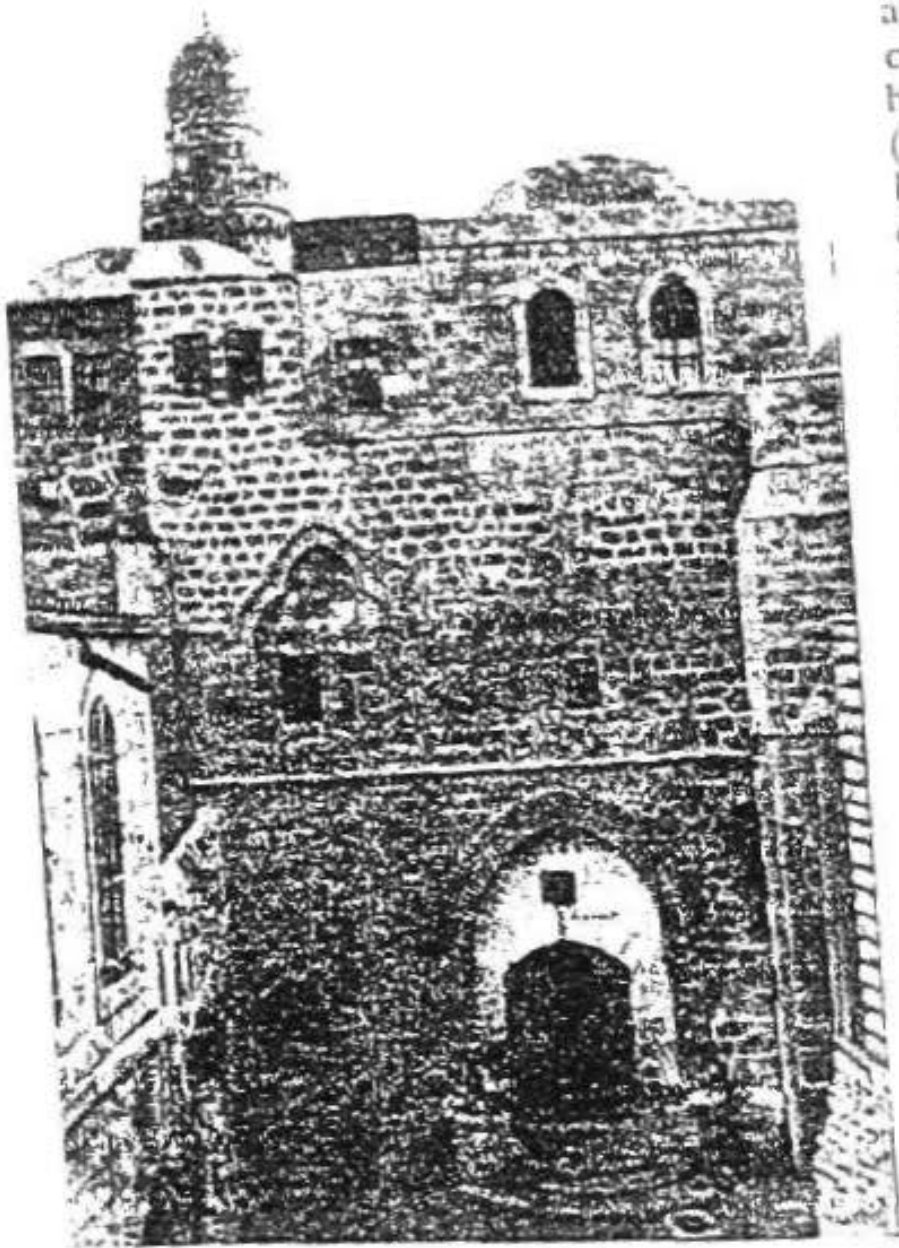


Fig. 95. EXTERIOR DEL CENÁCULO

Pero los fariseos no consentían en esta acomodación de los saduceos, y, sin preocuparse del día de la semana en que caía Pentecostés, celebraban el rito del cordero, el de la Pascua y el de las espigas en los días que correspondían efectivamente.

Así, pues, había una escisión entre los que celebraban estos ritos. La

masa del pueblo, dominada por los fariseos, les seguía incluso en la fijación cronológica de estos ritos. Por el contrario, las clases aristocráticas, más vinculadas al ambiente sacerdotal, seguían la fijación de boetianos y saduceos. Cada grupo se atenia a su cronología propia, sin cuidarse del grupo opuesto; pero no debían faltar individuos que por razones de comodidad siguieran la cronología del grupo de que no formaban parte, o bien, no perteneciendo en rigor a ningún grupo, tal vez siguiesen la cronología que más les agradaba.

(1) Para toda esta cuestión, véanse Strack y Billerbeck, op. cit., vol. II, pág. 847 y sigs.

540. Aplicando estos datos al caso de Jesús, se halla una correspondencia sorprendente. El año en que Jesús murió, la Pascua caía regularmente en viernes. Por ello, los saduceos, conforme a su norma, atrasaron el calendario en un día para obtener que la ofrenda de las espigas fuese en domingo. Los fariseos, sin embargo, se atenían al calendario regular, rechazando el día de atraso de los saduceos y ejecutando el sábado la ofrenda de las espigas. El pueblo se dividió entre las dos tendencias.

La siguiente tabla muestra en las dos primeras columnas la diferencia de datación de la festividad pascual entre los saduceos y los fariseos, y en las dos últimas columnas indica las respectivas posiciones de los evangelistas (comp. c. la tabla del § 536):

<i>Mes de Nisan</i>		<i>Día de la semana</i>	<i>Sinópticos</i>	<i>Juan</i>
<i>Saduceos</i>	<i>Fariseos</i>			
12	13	MIERCOLES		
13	14 Cena del cordero	JUEVES	14 de Nisan Última cena de Jesús	13 de Nisan Última cena de Jesús
14 Cena del cordero	15 Pascua	VIERNES	15 de Nisan Pascua Muerte de Jesús	14 de Nisan Cena del cordero de los «judíos» Muerte de Jesús
15 Pascua	16 Ofrenda del haz	SABADO		15 de Nisan Pascua de los «judíos»
16 Ofrenda del haz		DOMINGO		

Nótese que Juan concuerda con el calendario mensual de los saduceos y en cambio los sinópticos concuerdan con el de los fariseos. La última cena de Jesús fué, pues, sin duda, la cena legal del cordero y se celebró el jueves a la vez que la de los fariseos y la mayoría del pueblo, que consideraban aquel jueves como 14 de Nisan y el siguiente viernes como 15, o Pascua. Pero en el Sanhedrín que condenó a Jesús, preponderaban los saduceos (§ 58), quienes consideraban aquel jueves como 13 de Nisan y en consecuencia retardaban la cena del cordero hasta el viernes siguiente

y la Pascua al siguiente sábado. Así se comprende por qué el viernes de la muerte de Jesús muchos no observasen el reposo festivo, aunque en aquel día cayera la Pascua. Era Pascua para los fariseos, pero no para muchos otros que por una razón cualquiera seguían el cómputo de los saduceos. En conclusión, los sinópticos se refieren al calendario mensual seguido por Jesús de acuerdo con los fariseos, aunque aludiendo claramente al desacuerdo de otros. En cambio, Juan se refiere al calendario seguido por los saduceos miembros del Sanhedrín, condenadores oficiales de Jesús, si bien dando ya por sabido que el calendario seguido por Jesús era diferente.



FIG. 106. - SACERDOTE SAMARITANO PRONUNCIANDO LAS ORACIONES RITUALES DE LA CENA PASCUAL EN EL MONTE GARIZIM

(Foto. American Colony, Jerusalem)

¿Es completamente segura esta explicación del viejo tema? No, puesto que persisten algunos puntos oscuros que sería excesivo enumerar aquí. Pero a nosotros nos parece la hipótesis de más fundamento histórico, sobre todo porque toma en consideración la elasticidad del calendario contemporáneo, elasticidad que es una realidad histórica de primordial importancia, y que, habiendo entrado en cierta parte en las famosas controversias del cristianismo primitivo a propósito de la celebración de la Pascua cristiana, aun hoy explica las diferencias cronológicas que se encuentran a propósito de costumbres islámicas entre los árabes, incluso los de regiones colindantes, cuyo calendario se funda en la observación directa de la luna.

DENUNCIA DEL TRAIDOR

541. El hecho de que en la cena pascual de Jesús ocurriera cierta cosa extraordinaria lo expresa Juan con aquel su modo particular, compuesto de veladas alusiones, que sin embargo era muy bien comprendido por los expertos oyentes de su catequesis: *Sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos, aquellos (que estaban) en el mundo los amó hasta el fin* (εις τέλος) (Juan, 13, 1). Estas palabras pueden considerarse como un nuevo y reducido prólogo que Juan sitúa ante el relato de la pasión: Jesús, que ha amado siempre a los suyos, ahora demuestra su amor *hasta el fin*, no sólo cronológicamente, hasta el fin de su vida, sino, y mucho más intensamente, hasta el máximo fin alcanzable, hasta el extremo límite posible del amor mismo. ¿Al aludir a ese amor *hasta el fin* quiere acaso el evangelista espiritual aludir a la institución de la Eucaristía, que es el único en no narrar? Es muy posible (§ 545).

Por otra parte, también el evangelista discípulo de Pablo alude a este amor cuando narra que al principio de la cena Jesús, viéndose circundado de sus discípulos, exclamó: *Con (gran) deseo deseé comer esta Pascua con vosotros antes de que yo padezca. Porque os digo que no la comeré más hasta que sea cumplida en el reino de Dios* (Lucas, 22, 15, 16). Aquí retorna la idea de que la pasión es para el Mesías la condición necesaria de su entrada en la gloria. Esta gloria, pues, será el triunfo del reino de Dios simbolizado en un banquete eterno.

En la última cena se siguió sin duda el rito usual de las cenas pascales — que describimos en el § 75 —, incluyendo las cuatro copas rituales de vino, el pan ázimo, las hierbas silvestres y el cordero asado, aunque todas estas cosas no sean recordadas por los evangelistas. Jesús actuó en aquella comida como padre de familia. Por eso bendijo la primera copa, añadiendo: *Tomad esto y dividid(lo) entre vosotros. Porque os digo que no beberé desde ahora el producto de la vid hasta que haya venido el reino de Dios* (ibíd., 17, 18). Con relación al precedente símbolo del banquete eterno, el reino de Dios es simbolizado aquí en un eterno simposio.

La cena había, pues, comenzado, pero no todos los comensales estaban plenamente satisfechos. No habrían sido hombres de su nación y de su tiempo si varios de ellos no se hubieran mostrado descontentos del puesto que ocupaban en la mesa, deseando uno más honorífico (§ 457). Aquella buena gente tenía, toda, mucha estima propia, y ocurrió también una porfía entre ellos respecto a quien de ellos parecía ser mayor (ibíd., 24). La discusión no era nueva, pero una vaga alusión de Juan (13, 2-5) induce a sospechar que esta vez la porfía fué motivada por la pretensión de Judas Iscariotes. Sería precisamente el traidor el que suscitara los celos de los demás após-

toles pretendiendo uno de los puestos más honoríficos, con arreglo a un fenómeno frecuente en los traidores, que, impelidos por el disimulo, aspiran a preferencias y especiales atenciones.

Jesús debió cortar esta humillante escena con palabras como las empleadas para apaciguar anteriores disputas de preeminencia entre los apóstoles (§§ 408, 496), pero esta vez quiso añadir también una réplica con los hechos (Juan, 13, 4 y sigs.). Viendo que, no obstante sus exhortaciones a la humildad, aquellos filauteros no cesaban de rezongar, Jesús se levantó del diván, quitóse las vestiduras, ciñóse un lienzo al cinto y cogiendo una jofaina con agua comenzó a lavar los pies de los comensales. Normalmente eran los más humildes esclavos los encargados de esta tarea, que podían realizar con facilidad por sentarse los convidados con el busto hacia la mesa y los pies hacia fuera (§ 341). Al ver al Maestro rebajarse a tal servicio, los apóstoles quedaron cohibidos y aceptaron pasivamente el lavatorio como una humillación. Ni siquiera Judas osó protestar.

Sólo Pedro, que fué probablemente el primero a quien se dirigió Jesús, protestó, diciendo: Señor, ¿tú me lavas los pies? — Mas Jesús repuso: Lo que yo hago, tú ahora no lo sabes, pero lo sabrás después. — Pedro no cedió: ¡No me lavarás los pies jamás! — Jesús replica; Si no te lavare, no tendrás parte conmigo. — A esta respuesta, el fogoso Pedro da en otro exceso: Señor, lávame no sólo los pies, sino también las manos y la cabeza. — Jesús entonces concluye: Quien se ha lavado no necesita lavarse (sino los pies), mas está limpio enteramente. Y vosotros estáis limpios, aunque no todos.

¿Tembló Judas al oír esta alusión? Acaso no: el traidor debió contentarse viendo que su delito seguía oculto ante sus compañeros. Pero la cosa no terminó allí.

542. Terminado el lavatorio de pies, Jesús púsose otra vez sus vestidos y ocupó su lugar en el diván, ante la mesa. Ocupaba con toda certeza el lugar más honorífico y la disputa de antes entre los apóstoles se debería al deso de ocupar los divanes más cercanos a él. Como la mesa era semicircular y los divanes estaban dispuestos radialmente al exterior del semicírculo, se puede conjeturar razonablemente que Jesús ocupaba el diván central en el vértice del semicírculo; pero de cuanto indican los evangelistas se desprende que los divanes más próximos a Jesús estaban ocupados por Pedro, Juan y Judas Iscariotes. Imaginando, pues, los comensales tendidos sobre los divanes y apoyados en la mesa con el codo izquierdo, Jesús, que estaba en el centro, debía tener a sus espaldas a Pedro, quien ocupaba el segundo puesto en la categoría honorífica. Al otro lado, esto es, ante el pecho de Jesús, debía estar tendido Juan, que podía, por lo tanto, apoyar la cabeza en el pecho del Maestro. Judas Iscariotes estaba sentado inmediatamente después de Juan, de modo que Jesús podía, alargando la mano, alcanzar a darle un bocado de vianda. Esquemáticamente, pues, la posición de los comensales debía presentarse de este modo:

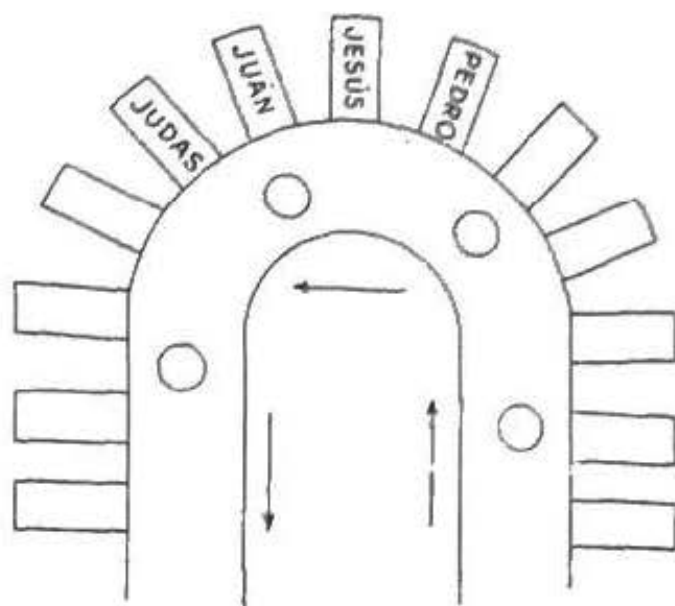


Fig. 97. — LAS FLECHAS INDICAN LA DIRECCIÓN DE LA VISTA RESPECTO A LA POSICIÓN DE LOS COMENSALES. LOS CÍRCULOS SOBRE LA MESA INDICAN LAS FUENTES COMUNES PARA LOS MANJARES.

Empezó de nuevo la cena, pero los comensales no estaban aún tranquilos. Los apóstoles sentíanse conturbados por la afirmación de Jesús respecto a que no todos estaban limpios, y deseaban alguna aclaración. También Jesús deseaba por su parte volver sobre el tema, no tanto para satisfacer la justa curiosidad de los limpios, como para la no solicitada purificación del único inmundo. Era preciso hacer aún una tentativa con aquel desgraciado, ofreciéndole una última tabla de salvación. Por esto, cuando se reanudó la comida, Jesús, hablando todavía genéricamente, citó un pasaje del Salmo (41, 10, hebr.): *Quien come mi pan alzó contra mí su calcañar* (Juan, 13, 18; comp. c. Marcos, 14, 18). Y dicho esto, *fué turbado en espíritu*, añadiendo, sin nombrar a nadie: *En verdad, en verdad os digo que uno de vosotros me traicionará.*

Siguió un general desconcierto. ¿Podía hablarse de traición precisamente en aquella velada tan solemne y afectuosa? ¿Podía esconderse un traidor precisamente entre aquellos doce hombres que se habían entregado al Maestro en cuerpo y alma? Entonces todos, con vehemencia impetuosa y no sin un atisbo de sincero resentimiento, preguntaron al Maestro a porfía: *Señor, ¿soy acaso yo?* Jesús confirmó su dicho nuevamente, sin dar nombres, pero haciendo resaltar la calidad particular del traidor: *Uno de los doce. Quien moja en la fuente conmigo* (Marcos, 14, 20). Todos los comensales, de hecho, extendiéndose desde su diván, mojaban el pan y las hierbas amargas en fuentes comunes que contenían la salsa pascual (*harōseth*; § 75), y cada fuente podía servir para unas tres personas, de manera que probablemente aquella en que mojaba Jesús servía también para Juan y Judas. Mas también esta última observación fué interpretada en sentido vago por los apóstoles, como si equivaliese a la anterior expresión *uno de los doce* y designase en general a cualquiera de los que mojaban

en una de las fuentes de la mesa común, aunque Jesús, en rigor, sólo debió referirse a los que mojaban en la suya. En cualquier caso, entre los comensales estaba el que había comprendido bien la alusión, y a él fueron dirigidas las últimas palabras de Jesús, que eran un angustioso grito de exhortación, un final señalamiento del abismo: *Porque el hijo del hombre se va (de este mundo) conforme a lo que de él está escrito. ¡Ay, empero, de aquel hombre por quien el hijo del hombre es traicionado! Buena cosa (sería) para él, si no hubiese nacido aquel hombre.*

543. Ya en este punto, Judas no podía seguir callando. Su silencio, entre el ansia alamosa de los demás, le habría traicionado por sí solo. Tranquilo, mesurado, pero no sin un ligero temblor en la voz, preguntó como los demás: *¿Acaso soy yo, Rabi?* El traidor estaba tendido a poca distancia del traicionado y las cabezas de los dos, vueltas hacia la mesa, estaban aún más cercanas que el resto de sus cuerpos. Al oír la pregunta de Judas, que debió pasar inadvertida para los más de los comensales, Jesús hizo el supremo esfuerzo para salvarle. Aprovechando, tal vez un momento en que Juan, comensal intermedio, se había incorporado sobre el busto y se ocupaba en alguna otra cosa, respondió, quedo, a Judas: *Tú (lo) has dicho.* Era un modo hebraico (*ken dibbartā*; v. *Éxodo*, 10, 29) de dar una respuesta afirmativa. Ya no había dudas: el traidor sabía que era conocido como tal. Podía elegir entre consumir la traición sabida o implorar el perdón del siempre venerado Maestro (§ 533).

La queda contestación de Jesús a Judas no debió ser oída por los demás comensales, exceptuando, tal vez, a Juan. De aquí que el deseo de conocer algo preciso a propósito del traidor y la traición fuese vivísimo en todos, y singularmente en el generoso Pedro. Éste no se atrevió a interrogar a Jesús, acaso por temor a recibir una respuesta severa como otras veces: no obstante, para llegar a su intento eligió un camino hábil, dirigiéndose a Juan. El discípulo predilecto ocupaba el diván inmediato a la derecha de Jesús, de manera que, estando tendidos los dos y apoyados en el codo izquierdo, Jesús volvía su pecho a Juan y se podía decir de éste que *estaba apoyado... en el pecho de Jesús* (τῆν ἀνακείμενον... ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, en Juan, 13, 23). Pedro, en cambio, estaba sentado en el diván a la izquierda de Jesús y, como éste le volvía la espalda, no le podía ver directamente. Así, Pedro, aprovechando su situación, hizo señas (σηύσει) a Juan de que preguntase al Maestro quién era el traidor del que hablaba. La maniobra, por lo demás, era muy sencilla, porque Pedro se habría incorporado sobre el busto para hacerse visible a Juan por detrás de Jesús, que estaba apoyado sobre el codo izquierdo, y le manifestaría su deseo con señas. El joven evangelista comprendió en seguida el deseo de Pedro y ejecutó a su vez una pequeña maniobra que le sugería su confiado corazón de amigo predilecto. Y fué que, girando de medio cuerpo para arriba, apoyóse no en el codo izquierdo sino en el derecho, y encontrándose así aun más cercano al diván de Jesús, apoyó confidencialmente la cabeza en el pecho del

Maestro (ἀναπεσών... ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Ἰησοῦ) y mirándole a los ojos desde abajo, como un niño que pide una gracia a su padre, reclinándose en su pecho, le preguntó quedamente: *Señor, ¿quién es (el traidor)?*

La pregunta del pequeño amigo dilecto fué atendida, pero se tuvo aún un último miramiento para el amigo desgraciado que se hundía hacia el precipicio. En las comidas en común de los antiguos orientales — y también de los modernos (1) — constituía una muestra de cortesía ofrecer a un comensal un bocado preparado, es decir, un trozo de pan que quien usaba la cortesía arrancaba de la hogaza común, lo enrollaba, lo mojaba en la fuente donde todos mojaban y luego lo tendía al invitado acercándosele a la boca. A la pregunta de Juan, Jesús contestó: *Es aquel para quien yo moje el bocado y se (lo) dé.* Y tomando un pedazo de pan lo mojó y ofreciólo a Judas.

El traidor no había sido aún descubierto, sino secretamente, al confidente Juan, y por tanto Judas podía reaccionar aún ante aquella cortesía de Jesús, pero permaneció impasible. Ingirió el bocado en silencio mostrando así haber realizado la elección definitiva. *Y después del bocado* — comenta el testigo ocular partícipe de aquella escena — *entonces entró en el Satanás.*

Empero el propio Judas no puede resistir más y se levanta de su diván para salir. *Dicele, pues, Jesús: «Lo que haces, haz(lo) pronto». Mas ninguno de los comensales comprendió esto, a qué fin se (lo) dijo. Porque algunos creían que, como Judas tenía la cajita (§ 502), Jesús le decía: «Compra las cosas de que tenemos necesidad para la siesta», o que diese algo a los pobres. Habiendo, pues, tomado el bocado, él salió en seguida. Era de noche.*

Y el traidor, ya fuera, sumergióse en su doble noche (2).

(1) Al mismo autor le ha sido hecha alguna vez esta cortesía comiendo en el desierto con beduinos árabes. Verdaderamente, diversas razones, empezando por las higiénicas, le hubieran impelido a rechazar semejante atención. Pero, cuidado con rehusar: ello hubiera constituido una injuria tan grande como grande quería ser la gentileza.

(2) Se ha discutido mucho si Judas participó o no en la Eucaristía, y existen respuestas positivas y negativas, empezando por los primitivos escritores cristianos, hasta hoy. En realidad es una cuestión que nunca podrá ser resuelta con certidumbre, ya que existen razones en pro y en contra. En todo caso, una razón de casi ningún valor es la sentimental, según la cual habría sido indecoroso que el mismo Jesús, al instituir la Eucaristía, hubiese dado la comunión a un sacrilego. Varios Padres no han sido de este criterio y consideran a Judas como comúnmente sacrilego. Prescindiendo, pues, de las razones sentimentales, quedan las históricas que discordan entre sí. En la serie de hechos seguida por Mateo y Marcos viene primero la denuncia del traidor por parte de Jesús y luego la institución de la Eucaristía. En la serie seguida por Lucas está primero la Eucaristía y luego la alusión (muy breve) al traidor. Juan no esclarece nada, porque no relata la Eucaristía. ¿Qué serie es cronológicamente mejor: la de Mateo y Marcos o la de Lucas? Lucas, en otros casos, es cronológicamente preferible a menudo, pero no siempre, y éste puede ser un caso del no siempre, ya que por razones ideales comienza la narración de la última cena casi directamente con la institución de la Eucaristía, posponiendo todo lo demás. La serie de Marcos y Mateo, tanto por proceder de dos como por parecer más espontánea, nos parece preferible: pero no cierta en absoluto.

INSTITUCIÓN DE LA EUCARISTÍA

544. En este momento el banquete pascual debía estar muy avanzado y próximo a su fin. Quizá se había consumido ya la segunda copa y debía servirse a poco la tercera (§ 75).

De pronto Jesús ejecutó una acción insólita, no prevista en el rito de la cena pascual. Tomó una hogaza de pan ázimo y, después de pronunciar una fórmula de bendición, partió el pan en pedazos y los ofreció a los apóstoles, diciendo: *Tomad y comed: este es mi cuerpo que por vosotros (es) dado. Haced esto en (εἰς τὴν) recuerdo mío (1).*

Poco después, probablemente al escanciar al fin de la cena la tercera copa ritual, Jesús tomó un cáliz lleno de vino templado y habiendo igualmente dado gracias, hizo beber a todos, diciendo: *Bebed todos de él. Este cáliz (es) el nuevo testamento en mi sangre que por muchos (es) derramada. Haced esto, cuantas veces bebáis (en él), en recuerdo mío.*

Los sinópticos no dicen la impresión que pudo causar personalmente en los apóstoles este doble acto de Jesús, ni ello significaba tampoco gran cosa. De bastante mayor transcendencia es, en cambio, la impresión y el efecto permanente que causó sobre toda la más primitiva sociedad cristiana, que fué bajo todo aspecto el intérprete más autorizado de aquella doble acción de Jesús y de las palabras que la acompañaron. Y aquí, para contrastar los hechos históricos, tenemos a nuestra disposición dos excelentes puntos de observación situados a cierta distancia el uno del otro.

Unos veinticinco años después de la muerte de Jesús, Pablo escribía a los cristianos de Corinto aquella epístola (*I Cor.*, 11, 23-29) donde la Eucaristía es presentada como rito estable y habitual, como rito en virtud del cual el fiel que en él participaba comía verdaderamente el cuerpo y bebía verdaderamente la sangre de Jesús, como rito, en fin, vinculado directamente con el doble acto de Jesús en su última cena y con su muerte redentora. No hay duda alguna de que esta enseñanza de Pablo, ya transmitida por él a los fieles de Corinto en años precedentes (*ibíd.*, 11, 23), había sido transmitida también a las otras comunidades por él catequizadas y se encontraba en pleno acuerdo con la catequesis de los otros apóstoles. Esta era, en suma, la manera en que la catequesis y la liturgia primitivas interpretaban y renovaban la doble acción verificada por Jesús en su última cena.

Cuarenta años después de la epístola de Pablo, encontramos otro

(1) Las dos fórmulas, la del pan y la del vino, contienen divergencias verbales, si se cotejan tal como son referidas materialmente por los tres sinópticos y por Pablo (*I Cor.*, 11). Ya mencionamos el hecho, aludiendo también a sus razones íntimas (§ 122). Entre los cuatro testimonios cabe distinguir dos grupos que muestran peculiares semejanzas internas: uno el de Mateo y Marcos, otro el de Pablo y su discípulo Lucas. Probablemente el grupo de Pablo y Lucas ha conservado la forma más antigua de la catequesis. En las fórmulas compendiadas que presentamos se da la preponderancia a Pablo y Lucas.

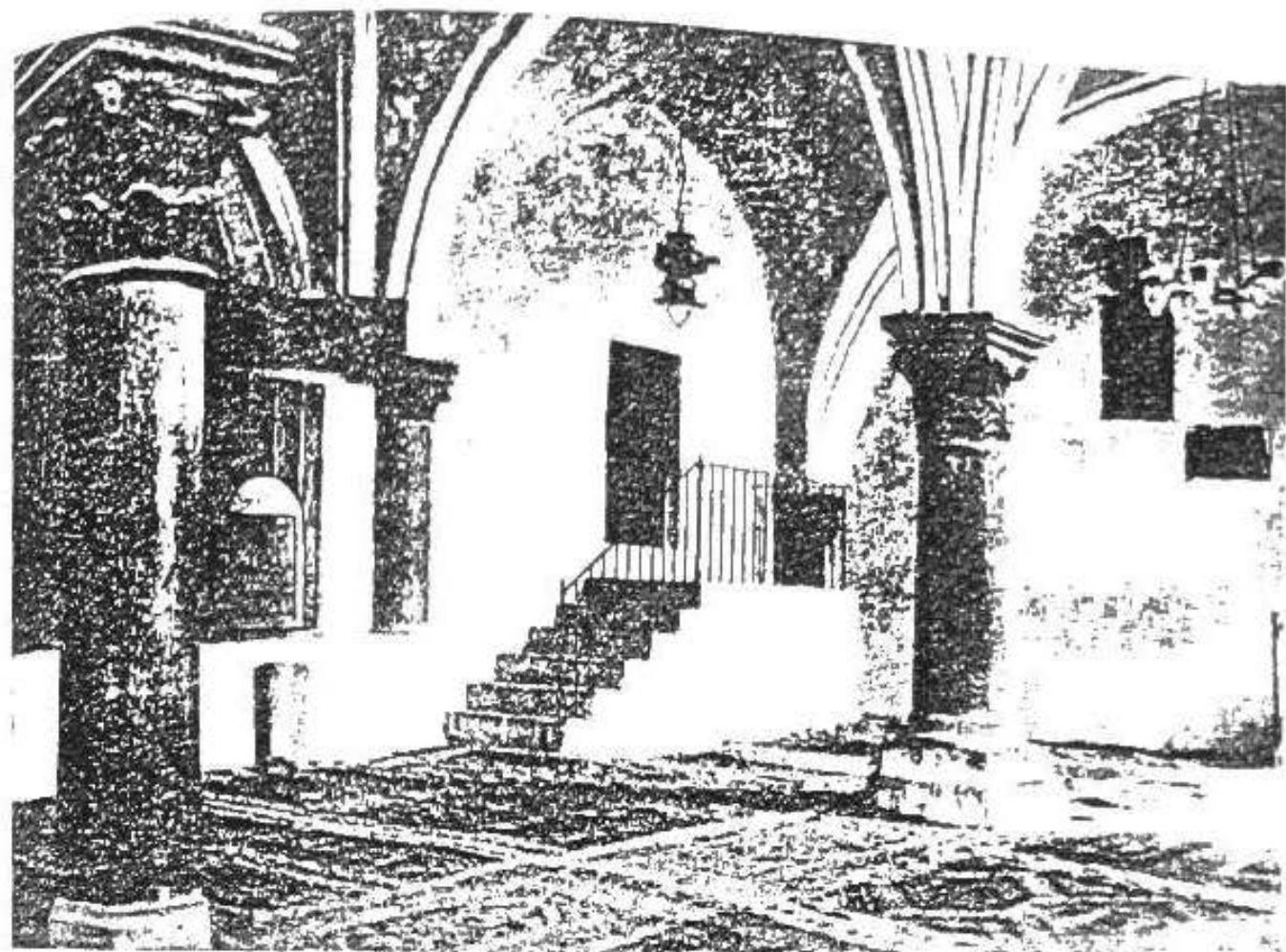


Fig. 98. — EL INTERIOR DEL CENÁCULO (RESTAURACIÓN DEL SIGLO XIV)

observatorio que funciona de manera diferente, pero no menos precisa: el iv evangelio, único que no relata la institución de la Eucaristía. Ya sabemos que este silencio es más elocuente, en cierto modo, que un relato efectivo (§§ 378-383); pero aquí cabe añadir otra consideración. Sin concederlo, desde luego, pero admitiendo como base polémica que el autor del iv evangelio no fuera el apóstol Juan, sino un desconocido místico solitario, este autor, no sólo conocía muy probablemente la citada epístola de Pablo y sin duda los sinópticos, sino que ciertísimamente estaba instruido en la liturgia eucarística establemente difundida a fin del siglo I doquiera que existía una comunidad cristiana. Así, pues, es un testigo tácito, pero no por ello menos eficaz, de la fe de su época, por cuanto guarda silencio sobre la institución, pero subraya vivamente sus efectos espirituales con su discurso sobre el pan de vida (§ 378 y sigs.). Por lo demás esto es admitido hoy hasta por los críticos radicales (§ 373, nota). En conclusión, el autor del iv evangelio concuerda plenamente con la catequesis de Pablo y con la de los sinópticos, y la confirma acentuándola en parte tácitamente, y en parte poniéndola en vivo relieve.

545. Volviendo ahora a los apóstoles y a la impresión inmediata que en ellos produjeron las palabras de Jesús, menester es confesar que fué una impresión menos nueva de cuanto pudiera parecer a primera

vista: antes bien, en cierto modo constituyó la resolución de un viejo enigma que se agitaba hacia tiempo en la mente de aquellos hombres.

Estos no sólo no habían olvidado nunca el antiguo discurso sobre el pan de vida, sino que sus términos debían reaparecer en sus mentes de cuando en cuando como una arcana promesa todavía incumplida: *En verdad, en verdad os digo que si no coméis la carne del hijo del hombre y bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros mismos... Mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida: quien coma mi carne y beba mi sangre, en mí permanecerá y yo en él... Quien me coma, él también vivirá por mí. Este es el pan descendido del cielo, etc.* Afirmaciones de este género las había hecho Jesús en Cafarnaum muchos meses antes; pero hasta la última cena no había ofrecido a sus discípulos manera de ejecutar aquella orden tan esencial para *tener vida* en sí mismos. Y, además, ¿de qué modo trocaría él en «blando» un discurso tan *duro*? (§ 382). ¿De qué modo convertiría en humano y espiritual un banquete que parecía de antropófagos? La «dureza» de las afirmaciones había escandalizado a muchos discípulos de Jesús, los cuales le habían abandonado, mientras los doce le permanecían fieles, porque el Maestro pronunciaba *palabras de vida eterna*. Sin embargo, en los muchos meses transcurridos aquellas palabras no se habían realizado y ciertamente los doce debían haberse preguntado más de una vez, dubitativos, si el Maestro se habría olvidado de la promesa o de qué manera la mantendría.

Y de improviso, aquella noche ven distribuir al Maestro el pan y el vino diciendo: *Este es mi cuerpo... Esta es mi sangre*. Con esta doble acción y esta doble afirmación, el viejo enigma se resolvía, la antigua promesa se ejecutaba y el verdadero significado de la acción y de la afirmación aparecía admirablemente claro a la luz del discurso sobre el pan de vida. El aparente pan y el aparente vino distribuidos eran, en realidad, el cuerpo y la sangre del Maestro.

Por tanto, quien tenga presente el estilo sentencioso y reflexivo de Juan, encontrará posiblemente que cuando afirma que Jesús amó a los discípulos (*hasta*) *el fin* aluda precisamente con esta frase a la institución de la Eucaristía, que él no relata (§ 541).

546. Una acción tan importante cumplida por Jesús en circunstancias tan solemnes, y convertida, además, en la base de la vida religiosa de la Iglesia desde la primera generación cristiana, no podía dejar de atraer la particularísima atención de los críticos radicales.

¿Realizó Jesús efectivamente la doble acción y pronunció la doble afirmación de la última cena?

Lo que los sinópticos y Pablo narran sobre el tema, ¿es realmente histórico, o sólo tiene un pequeño núcleo histórico, más tarde agrandado y desnaturalizado por la elaboración de la primera generación cristiana?

¿Tuvo Jesús intención de instituir un verdadero rito estable que debían renovar ulteriormente sus discípulos, o bien ejecutó una mera

acción simbólica que sólo valía en cuanto hecha por él en aquellas circunstancias, sin que ordenase renovarla después?

Estas y otras preguntas concomitantes que se han propuesto no se refieren sólo a la Eucaristía en sí, sino que abarcan toda la actividad de Jesús, que será valorada diferentemente según como se responda a ellas. Si se acepta, en efecto, el relato de los sinópticos y de Pablo tal como lo presentan, es preciso reconocer que Jesús atribuía a su muerte un valor de redención (*mi cuerpo que por vosotros es dado... mi sangre que por muchos es derramada*); es preciso también admitir que quería fundar una religión particular, con un rito suyo bien definido que recordase perennemente la muerte redentora del fundador (*haced esto... en recuerdo mío*). Ahora bien, estas y otras consecuencias desmentían más o menos ampliamente las interpretaciones que de la figura y obra de Jesús daban las teorías contemporáneas, desde la de la Escuela liberal hasta la de los escatologistas: el melifluo predicador de la universal paternidad divina imaginado por los liberales (§ 204 y sigs.) no pensaba de cierto en su muerte como en un verdadero sacrificio de redención para la humanidad, y con menos razón el visionario descubierto por los escatologistas podía preocuparse de fundar una particular religión con un rito bien característico que sobreviviese a la catástrofe del «siglo» presente (§ 209 y sigs.). Para salvar, pues, las teorías era menester demostrar que Jesús no ha instituido en absoluto la Eucaristía, y para obtener esto se necesitaba someter a vigilante interpretación los relatos de los sinópticos y de Pablo. Ahora bien, ya sabemos que las vigilantes interpretaciones de los radicales se reducen, inevitablemente, a repudiar como interpolados y tardíos todos los pasajes que no encuadran en una teoría preconcebida; pero en este caso mejor quizá que en cualquier otra cuestión evangélica aparece claramente la férrea necesidad lógica de que cuando en semejantes textos se comienza por negar una parte se concluya inevitablemente por negar y repudiar el todo.

547. Empezóse, pues, por negar que Jesús hubiera ordenado a los apóstoles a renovar en lo sucesivo el rito, y como el grupo Mateo-Marcos no refiere las palabras: *Haced esto... en recuerdo mío*, se concluyó que tales palabras eran una adición posterior introducida por el grupo Pablo-Lucas, y por lo tanto repudiable.

Pero aun quedaba mucho en pie, a saber: que el cuerpo de Jesús *por vosotros es dado*, que el cáliz de su sangre es el *nuevo testamento* y ha sido *derramado por muchos*. En suma, quedaba intacta la idea de la muerte redentora de Cristo. Mas también esto fué sucesivamente rechazado por el mismo procedimiento, decretándose que todo eran adiciones posteriores, debidas a la influencia de las elaboraciones teológicas de Pablo. Ciertamente también en el grupo Mateo-Marcos se encuentra que la sangre de Cristo es la *sangre del (nuevo) testamento* y que *por muchos ha sido vertida en remisión de pecados*; pero esto, ¿qué demostraba? Nada. Podía lo mismo rechazarse como adición debida a la influencia de Pablo. Sólo quedaban,

pues, como primitivas las palabras: *Este es mi cuerpo... Esta es mi sangre*, pronunciadas por Jesús en el acto de distribuir el pan y el vino y que pronunciaría aludiendo al festín mesiánico, presentando el pan y el vino como símbolo de aquel festín y sin relacionarlo para nada con su muerte inminente.

Con todo, aun después de tales amputaciones quedaban en pie serias dudas. ¿Eran realmente auténticas y primitivas aquellas dos afirmaciones respetadas? Pensando más en ello, se acabó por concluir que no podían ser respetadas las dos. Ofreció pretexto a la nueva amputación el hecho de que en el acervo de códices antiquísimos y todos substancialmente uniformes, había uno — el discutido códice de Beza —, corroborado por algunas, muy pocas, versiones antiguas, en el cual el relato de Lucas está reducido a estas palabras: *Y tomando el pan, habiendo dado gracias, (lo) partió y dióles, diciendo: «Este es mi cuerpo»*. Todo lo demás está omitido en ese códice, incluso la distribución del vino y las relativas palabras (1). Este, se dijo, era el primitivo relato: la sola presentación del pan, sin contraposición alguna del pan-carne al vino-sangre, o sea sin la idea de la muerte y naturalmente sin la orden de renovar el rito después.

Quedaba así el pan junto con su presentación. Mas tampoco la existencia de este último resto satisfizo, si no por otra razón, porque era demasiado exiguo e insignificante. ¿Qué se había propuesto Jesús, en resumen, presentando el pan como su cuerpo? ¿No había comido pan centenares de veces en unión de sus discípulos? ¿O acaso aquella vez la comida en común tenía un significado particular como banquete de *haberuth*, o de «fraternidad»? (§ 39). Pero en tal caso, ese significado particular se lo infundía la inminente muerte de Jesús, y otra vez se volvía a la repudiada relación con la muerte. Por tanto, con todas las anteriores inutilidades no se había logrado nada positivo. Para encontrar terreno histórico más sólido y vasto, había que descender a la liturgia de la Iglesia primitiva y averiguar lo que creían hacer aquellos primeros cristianos cumpliendo el rito de la Eucaristía y atribuyendo su institución a Jesús.

En primer lugar, ¿era un rito de procedencia judaica o extranjera? Se buscó en el judaísmo tardío, pero no se encontró nada satisfactorio. Se aplicó el método de la historia comparada de las religiones (§ 214). Se pensó en primitivos ritos de totemismo y de teofagia, se investigaron más esmeradamente los ritos de Isis y Osiris, y la hemofagia de los cultos de Sabacio y de Dioniso; una atención aun mayor se prestó a los misterios de Eleusis y a los banquetes de Mithra. Se encontraron, cierto, noticias nuevas y se hicieron observaciones importantes sobre aquellos ritos paganos, pero cuando se llegó al nudo de la cuestión, o sea a sus relaciones con el rito eucarístico del cristianismo primitivo, se tomaron luciérnagas

(1) Falta, pues, Lucas, 22, 19 b-20. Trátase del llamado texto occidental, en contraposición al texto alejandrino, ampliamente predominante. Casi todas las ediciones críticas modernas reproducen en Lucas la parte omitida por el códice de Beza. Para la discusión y ulteriores noticias, véanse los aparatos de las ediciones críticas.

por faroles y se afirmó que un mosquito es enteramente igual a un águila en razón a que ambos tienen alas y vuelan y se nutren de sangre.

Sobre todo, en definitiva, estas doctas pesquisas parecieron otros tantos vuelos en el aire, muy lejos del terreno de la realidad histórica. Antes de pensar en Isis y Osiris y en otras infiltraciones orientales, convenía ajustar cuentas con San Pablo y ver si éste dejaba tiempo material a la penetración de tales infiltraciones en el cristianismo.

548. Pablo, de hecho, escribe su epístola a los Corintios el año 57, pero él mismo declara haber enseñado oralmente el rito eucarístico a los Corintios con anterioridad (§ 544), es decir, cuando fundó aquella comunidad cristiana en el año 51. Pero también este año es demasiado tardío para nuestra cuestión, porque entonces Pablo poseía ya su doctrina bien definida respecto a la Eucaristía, doctrina ciertamente concorde con la catequesis y doctrina de las otras comunidades. O sea que la poseía antes del 50, a menos de veinte años de distancia de la muerte de Jesús. Y aun de estos cuatro lustros hay que quitar varios años. Sólo hacia el 34, Pablo, hasta entonces intransigente fariseo, se pasa a los perseguidos discípulos del Cristo, pero, naturalmente, todavía permaneció cierto tiempo en la penumbra llevando una vida, o del todo solitaria, o sólo semipública entre la Arabia, Damasco y Tarso. Únicamente con su primer viaje misionero se convierte Pablo en una figura de primer plano en el cristianismo primitivo; pero es el viaje que comienza entre el año 44 y el 45 para terminar en el 49. Estamos así al período antes aludido en que Pablo poseía ya una doctrina bien definida acerca de la Eucaristía. Y serían excesivas y demasiado inverosímiles las cosas que, según la hipótesis radical, habrían de acumularse en el decenio 34-44 aproximadamente, para poder admitir aquellas hipótesis.

En primer lugar, es inverosímil que Pablo, indomable adversario de la idolatría — ayer como fariseo y hoy como discípulo de Cristo —, tomase precisamente de la idolatría el rito litúrgico fundamental del cristianismo. Y también que tuviera en sus primeros años la autoridad bastante para difundirlo entre iglesias cristianas del más diverso origen. Y además que triunfara tan rápidamente en la difusión hasta obtener que ya antes del 50 el rito fuese común, básico, único. No: esto no es historia; son vuelos de la fantasía guiada por prejuicios, mas no por documentos. La página de Pablo sobre la Eucaristía es documento capaz de truncar esos vuelos, porque, debidamente iluminada por la actividad de los primeros años cristianos de Pablo, demuestra que el apóstol tomó su doctrina eucarística de la iglesia de Jerusalem, en la que siempre tuvo fija la mirada y a la que se encaminó muchas veces en persona durante el decenio susodicho. Y la iglesia de Jerusalem era aquella en que había tenido lugar la última cena de Jesús.

La fuerza de este razonamiento elemental ha sido sentida incluso en el campo de los críticos radicales, al menos por los más francos y lógicos de entre ellos. Por tanto, no ha quedado sino dar el último paso en el

camino de la negación, recurriendo al método usual de declarar añadida y tardía la página de Pablo. Y también este paso se ha dado: el relato paulino de la Eucaristía ha sido declarado falso e interpolado por la única y decisiva razón de que no concuerda con la teoría preconcebida (§ 219).

Cualquier crítico imparcial puede juzgar sobre el carácter científico de estos métodos.

ANUNCIO DE LA NEGACIÓN DE PEDRO

549. La cena había terminado con la recitación de la segunda parte del *Hallel* (comp. *hymno dicto*; Mateo, 26, 30; Marcos, 14, 26) y con la bebida de la cuarta copa. Pero el grupo se entretuvo aún mucho tiempo en la sala de la cena, como solía hacerse en la noche de Pascua (§ 75). Durante esta larga demora se produjo, según Lucas (22, 31 y sigs.) y Juan (13, 36 y sigs.), el anuncio de la dispersión de los apóstoles y de la negación de Pedro, que, según Mateo y Marcos, parecería haber tenido lugar después de salir de la sala.

En cierto momento, Jesús, dirigiéndose a los apóstoles, les dijo melancólicamente: *Todos vosotros os escandalizaréis en mí esta noche. Porque está escrito: «Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas del rebaño»* (cf. Zacarías, 13, 7). *Empero después de que yo haya resucitado, os precederé en Galilea.* Era otra de aquellas sombrías previsiones que excitaban tanto la nerviosidad de los apóstoles. Que ello les era insufrible se expresó inmediatamente en el rostro de varios, y sobre todo en el del impetuoso Pedro. Pero Jesús no cambia de tono; antes bien, dirigiéndose precisamente a Pedro, añade: *¡Simón, Simón! He aquí Satanás os pidió para cribaros como (se criba) el trigo. Pero yo rogué por ti para que no (se) aminore tu fe; y tú, una vez convertido (ἐπιστρέψας), confirma a tus hermanos.* Tales palabras no agradaron al buen Pedro: él quería mucho a Jesús y, tentase Satanás lo que tentase, jamás le induciría a ninguna vileza contra el Maestro de que hubiese de *volverse atrás.*

El disgusto de Pedro estaba matizado de cierto resentimiento, y así, en una breve plática con Jesús de la que los evangelistas reproducen frases sueltas, dijo, entre otras cosas: *Si todos se escandalizasen en ti, yo nunca me escandalizaré... Señor, contigo estoy pronto a ir a la cárcel y a (la) muerte.* Ninguno, sin duda, habría pensado poner en duda la sinceridad de Pedro al hablar así; empero Jesús, tranquilo y paciente, le dió la siguiente respuesta, referida por Marcos (14, 30), quien debió oírla centenares de veces de boca del propio Pedro, cuando predicaba: *En verdad te digo que hoy, esta noche, antes de que (el) gallo haya cantado dos veces, tú me habrás negado tres veces.* ¡Esto era demasiado para Pedro! Un torrente de protestas y de seguridades brotó entonces de su boca. Marcos, queriendo quizá usar de cierto respeto hacia su padre espiritual, alude a ese torrente diciendo que Pedro *hablaba de manera superabundante*

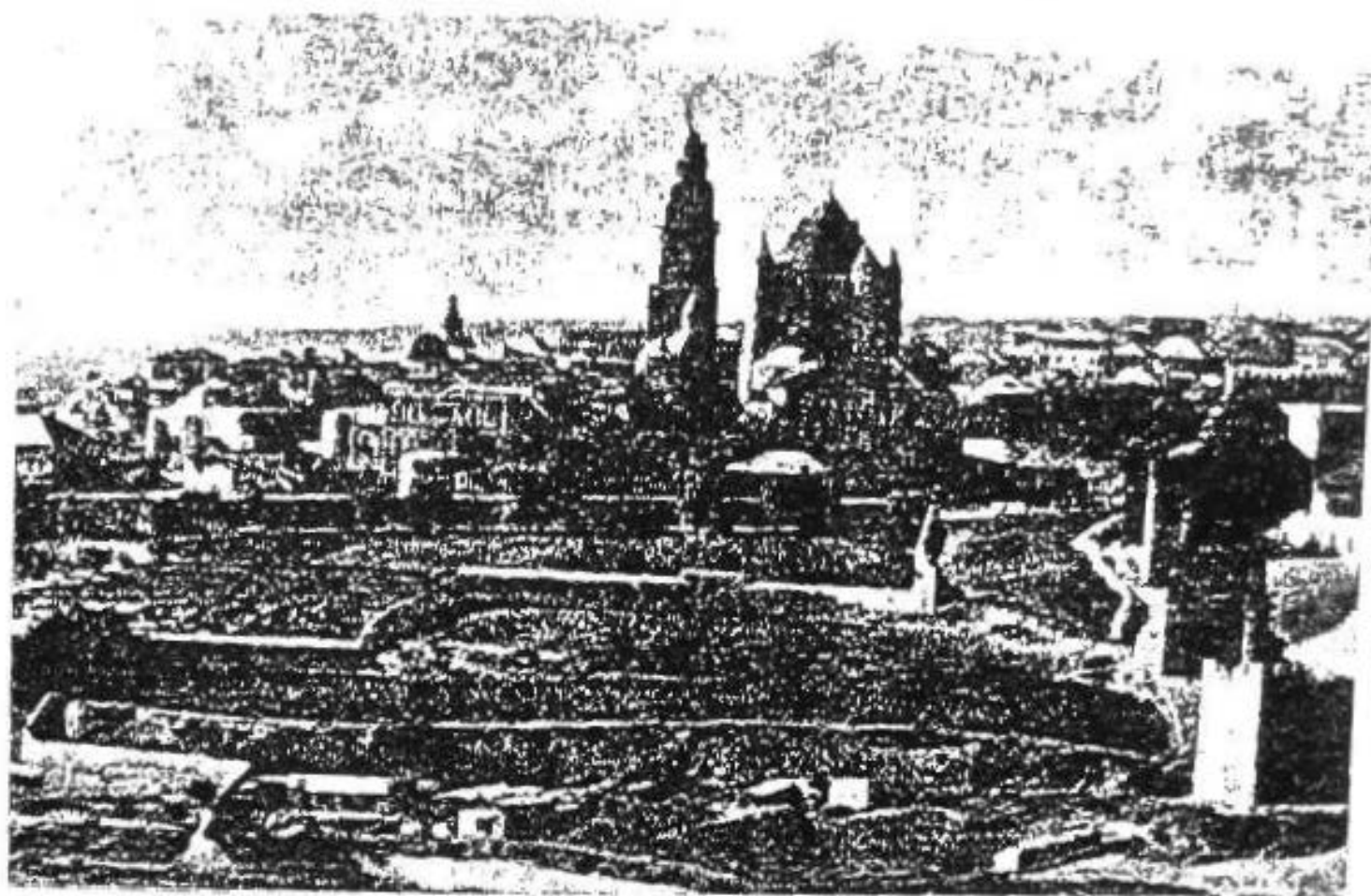


Fig. 99. — JERUSALÉN: LA CIUDAD ALTA Y EL BARRIO DEL CENÁCULO

(ἐκπερισσῶς) y repetía que aun cuando debiese morir con el Maestro no renegaría de él. Otro tanto, poco más o menos, decían los demás apóstoles.

Por su parte, Jesús mostraba no tener gran confianza, no de la sinceridad, sino de la solidez de aquellas afirmaciones. Continuó exhortándoles, pues, a que, lo mismo que habían confiado en el pasado, siguiesen confiando en él a lo largo de la dura lucha que iba entonces a comenzar (Lucas, 22, 35-37). Ante esta exhortación, la fogosidad belicosa de los apóstoles se inflama aún más. Si ha llegado el momento de pelear y combatir, todos están dispuestos: o vencerán al lado del Maestro, o caerán todos con las armas en la mano. Y pasando de las palabras a los hechos, invitan a su capitán a realizar lo que parece una especie de revista de su armamento. Había en la sala, quizá por casualidad, dos espadas. Y mostrándolas a Jesús, le dicen: *Señor, he aquí dos espadas*. Y Jesús, con infinita paciencia, y acaso también con una triste sonrisa, contesta: *Basta (así)*.

¡Cuántas cosas se velaban bajo aquel *Basta así!* Aun en el último momento, ni los apóstoles desmentían la crasitud de sus mentes, ni Jesús aminoraba su longanimidad de corazón en la tolerancia.

LOS ÚLTIMOS COLOQUIOS

550. Sólo Juan refiere estos coloquios, conforme a sus predilecciones y como en compensación de no haber relatado la institución de la Eucaristía.

Ni literaria ni conceptualmente podrán nunca esos discursos ser clasificados o resumidos. Constituyen una impetuosa erupción de sentimientos que no es contenida ni dirigida por norma alguna, sino que brota como surgiendo de un volcán de amor. La lava incandescente avanza, ora lentamente, ora a saltos, con progresos y retroversiones, inundando montículos y barrancos, trastornándolo todo, tornando toda la zona sumergida en un lago inflamado.

El amor para con el Padre celeste: el amor para con los discípulos terrestres. El Padre a quien Jesús torna dentro de pocas horas: los discípulos de los que dentro de pocas horas se aleja.

Pero, aunque tan sublimes, esos coloquios no se apartan de la realidad humana y terrena y hasta en algunos puntos la siguen minuciosamente con la precisa intención de convertirla en realidad extrahumana y ultraterrena.

La plena efusión de amor estaba todavía detenida por un impedimento: la presencia de Judas. Pero cuando éste *salió*, Jesús dijo: *«Ahora ha sido glorificado el hijo del hombre y Dios ha sido glorificado en él; si Dios ha sido glorificado en él, también Dios le glorificará en él (mismo), y lo glorificará pronto.»*

Hijos, aun un poco estoy con vosotros. Me buscaréis y, como dije a los judíos, "donde yo voy, vosotros no podéis venir" (§ 419), también (así) a vosotros os lo digo ahora. Un mandamiento nuevo os doy: que os améis los unos a los otros; que como os amé, (ordeno) que también vosotros os améis los unos a los otros. En esto conocerán todos que sois mis discípulos, cuando (os) tengáis amor los unos a los otros».

Con esto, Jesús consigna el distintivo de reconocimiento a sus propios discípulos.

En la antigüedad, tanto judaica como greco-romana, las diversas asociaciones religiosas, culturales o de otro género tenían a menudo una nota distintiva que contraseñaba su actividad y servía de signo de reconocimiento a sus miembros. A veces se servían también de un lema o aforismo que reflejaba en alguna manera aquella nota distintiva. Aquí, para Jesús, el distintivo que servirá como contraseña de reconocimiento para sus seguidores, deberá ser, no la ciencia de la «tradición» como para los fariseos, ni la ciencia de los números como para los pitagóricos, ni otras ciencias u otras prácticas como para otras asociaciones, sino la ciencia y la práctica del amor. Por eso ha llamado a tal precepto suyo *un mandamiento nuevo*; porque en realidad ningún fundador de precedentes asociaciones había pensado asignarlo y distribuirlo a sus secuaces como señal de reconocimiento.

Si Roma había contribuido a la civilización de entonces creando la fuerza y el Derecho; si, antes aún, Grecia había procurado a la humanidad la Belleza y la Sabiduría; si en aquella misma época las varias religiones orientales difundían en el mundo greco-romano corrientes místicas de diversa índole, nadie había importado aún como fuerza social el amor, porque el «amor», en su sentido más amplio — el de caridad —, aun no había sido «inventado».

Y la novedad de este elemento entonces importado produjo gran impresión en los contemporáneos. Conocido es el pasaje de Tertuliano en que, describiendo esta impresión, refiere las exclamaciones de los paganos a propósito de los cristianos: «¡Mirad cómo se aman entre sí!» (Ellos, en cambio, se odian entre sí.) «¡Y cómo están prontos a morir el uno por el otro!» (Ellos, en cambio, están más dispuestos a matarse el uno al otro.) (Apolog., 39.) Desde ahora en adelante, la humanidad deberá contar con aquella novedad inventada e importada por Jesús, y el verdadero progreso humano será medido en razón de cuánto será realmente obedecida la ley del «amor-caridad».

551. Tras un diálogo con Pedro y Tomás, Jesús continuó: *En verdad, en verdad os digo que quien tiene fe en mí, las obras que yo hago también él hará, y mayores que éstas hará, porque yo voy al Padre; y lo que pidáis en mi nombre lo haré, para que sea glorificado el Padre en el Hijo: si algo me pidierais en mi nombre, yo (lo) haré.*

Si me amáis, guardad mis mandamientos. Y yo rogaré al Padre y él os dará otro Defensor (παράκλητος) para que esté con vosotros eternamente, (esto es) el Espíritu de la verdad, que el mundo no puede recibir porque no lo ve ni lo conoce. (Mas) vosotros lo conocéis, porque entre vosotros habita y en vosotros estará.

No os dejaré huérfanos: vendré a vosotros. Aun un poco, y el mundo no me ve más. Empero vosotros me veis, porque yo vivo y vosotros viviréis. En aquel día vosotros conoceréis que yo (estoy) en mi Padre, y vosotros en mí, y yo en vosotros. Quien tiene mis mandamientos y los guarda, éste es el que me ama. Y quien me ama será amado de mi Padre y yo le amaré y me manifestaré a él.

Oyendo todo esto, los pobres apóstoles no podían dejar de sentirse del todo desconcertados, y debían andar a tientas entre aquellos conceptos como entre una niebla luminosa. Una nueva pregunta, esta vez hecha por Judas Tadeo, desvió un tanto el discurso; pero luego Jesús lo reanudó diciendo: *Paz os dejo, mi paz os doy; no como el mundo (la) da, la doy a vosotros. No se turbe vuestro corazón, ni se desconcierte. Oísteis que os dije: «Voy y (después) vengo a vosotros». Si me amaseis, os gozaríais de que yo vaya al Padre, porque el Padre es mayor que yo (1). Y ahora os (lo) he dicho*

(1) Esta proposición era el texto clásico con que los antiguos arrianos querían demostrar que el Hijo no era consubstancial al Padre. Pero es notorio que Jesús se pone aquí al mismo

antes de que ocurra, a fin de que cuando haya ocurrido creáis. No hablaré más con vosotros de muchas cosas, porque el príncipe del mundo está para venir; y en mí no tiene nada, mas (esto sucede) para que el mundo conozca que yo amo al Padre y como el Padre me mandó, así hago. Levantaos; partamos de aquí.

Es muy probable que esta invitación a salir del cenáculo no fuese ejecutada inmediatamente, ya que la verdadera salida de la ciudad es señalada mucho más tarde, terminados los coloquios (Juan, 18, 1). Fué, pues, como un recuerdo genérico de que había que abandonar aquel lugar de calurosa intimidad, donde por última vez se reunía en paz Jesús con sus discípulos antes de morir. Pero, como suele ocurrir en ocasiones de suprema despedida, aquella primera invitación a marchar fué seguida de otro amoroso aplazamiento, en cuyo curso Jesús continuó hablando, provocado acaso por éste o aquél de los presentes. Entre tanto, el predilecto entre los discípulos recogía atentísimamente las palabras de Jesús y las grababa en su despierta memoria para repetir las más tarde como evangelista espiritual (§§ 167 y sigs., 290).

552. En efecto, inmediatamente después de invitarles a marchar, Jesús continúa:

Yo soy la verdadera vid y mi Padre es el viñador... Yo soy la vid; vosotros los sarmientos; quien permanece en mí y yo en él, éste lleva mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada. Si alguno no permanece en mí, será arrojado fuera como el sarmiento y se secará, y lo recogerán en haces, y lo arrojarán al fuego y arderá. Mas cuando permanezcáis en mí y mis palabras permanezcan en vosotros, pedid lo que queráis y os será (dado). En esto ha sido glorificado mi Padre en que llevéis mucho fruto y seáis mis discípulos.

Como el Padre me amó, también yo (os) amé a vosotros: permaneced en mi amor. Mientras guardéis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, como yo he guardado los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor. De estas cosas he hablado con vosotros para que mi gozo sea en vosotros y vuestro gozo sea completo.

Este es mi mandamiento: que os améis los unos a los otros como yo os amé. Ninguno tiene mayor amor que éste: que uno ponga su vida en favor de sus amigos. Vosotros sois amigos míos mientras hagáis esto que os mando. Ya no os digo más siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor. Empero os he llamado amigos porque todas las cosas que oí de mi Padre hice notorias a vosotros...

Estas cosas os mando: que os améis los unos a los otros. Si el mundo os odia, sabed que me ha odiado a mí antes que a vosotros. Si fueseis del mundo, el mundo amaría su propiedad. Mas porque no sois del mundo, sino que yo os saqué fuera del mundo, por esto el mundo os odia...

nivel humano de los hombres apóstoles, necesitados de confortación, hablándoles como hombre y en cuanto hombre. Tal es la antigua explicación de los Santos Padres.

antes de que ocurra, a fin de que cuando haya ocurrido creáis. No hablaré más con vosotros de muchas cosas, porque el príncipe del mundo está para venir; y en mí no tiene nada, mas (esto sucede) para que el mundo conozca que yo amo al Padre y como el Padre me mandó, así hago. Levantaos; partamos de aquí.

Es muy probable que esta invitación a salir del cenáculo no fuese ejecutada inmediatamente, ya que la verdadera salida de la ciudad es señalada mucho más tarde, terminados los coloquios (Juan, 18, 1). Fué, pues, como un recuerdo genérico de que había que abandonar aquel lugar de calurosa intimidad, donde por última vez se reunía en paz Jesús con sus discípulos antes de morir. Pero, como suele ocurrir en ocasiones de suprema despedida, aquella primera invitación a marchar fué seguida de otro amoroso aplazamiento, en cuyo curso Jesús continuó hablando, provocado acaso por éste o aquél de los presentes. Entre tanto, el predilecto entre los discípulos recogía atentísimamente las palabras de Jesús y las grababa en su despierta memoria para repetir las más tarde como evangelista espiritual (§§ 167 y sigs., 290).

552. En efecto, inmediatamente después de invitarles a marchar, Jesús continúa:

Yo soy la verdadera vid y mi Padre es el viñador... Yo soy la vid; vosotros los sarmientos; quien permanece en mí y yo en él, éste lleva mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada. Si alguno no permanece en mí, será arrojado fuera como el sarmiento y se secará, y lo recogerán en haces, y lo arrojarán al fuego y arderá. Mas cuando permanezcáis en mí y mis palabras permanezcan en vosotros, pedid lo que queráis y os será (dado). En esto ha sido glorificado mi Padre en que llevéis mucho fruto y seáis mis discípulos.

Como el Padre me amó, también yo (os) amé a vosotros: permaneced en mi amor. Mientras guardéis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, como yo he guardado los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor. De estas cosas he hablado con vosotros para que mi gozo sea en vosotros y vuestro gozo sea completo.

Este es mi mandamiento: que os améis los unos a los otros como yo os amé. Ninguno tiene mayor amor que éste: que uno ponga su vida en favor de sus amigos. Vosotros sois amigos míos mientras hagáis esto que os mando. Ya no os digo más siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor. Empero os he llamado amigos porque todas las cosas que oí de mi Padre hice notorias a vosotros...

Estas cosas os mando: que os améis los unos a los otros. Si el mundo os odia, sabed que me ha odiado a mí antes que a vosotros. Si fueseis del mundo, el mundo amaría su propiedad. Mas porque no sois del mundo, sino que yo os saqué fuera del mundo, por esto el mundo os odia...

nivel humano de los hombres apóstoles, necesitados de confortación, hablándoles como hombre y en cuanto hombre. Tal es la antigua explicación de los Santos Padres.

De estas cosas os he hablado para que no os escandalicéis. Os privarán de sinagoga (§ 430) y aun vendrá hora en que quien os mate crea ofrecer culto a Dios, y harán tales cosas porque no conocieron al Padre ni a mí. Empero os he hablado de estas cosas a fin de que cuando venga su hora os acordéis de ellas, que yo os (las) dije. Y no os dije estas cosas al principio porque estaba con vosotros. Mas ahora voy a Aquel que me envió.

Tras otras preguntas de los apóstoles, Jesús cierra el coloquio diciendo: De estas cosas os he hablado para que en mí tengáis paz: en el mundo tenéis tribulación. Empero tened valor: yo he vencido al mundo.

553. Después de estas pláticas con los apóstoles, el evangelista espiritual añade inmediatamente el coloquio con el Padre celeste designado comúnmente por los eruditos como la «oración sacerdotal» (Juan. 17, 1-26). En ella Jesús ora primero al Padre por sí mismo, para ser de él glorificado (17, 1-5); luego por los apóstoles, para que sean protegidos en su futura misión (17, 6-19), y en fin por todos aquellos que creerán en él (17, 20-26). Esta es la más larga plegaria de Jesús que se cita en los evangelios, y así proveyó Juan, con delicada sagacidad, que este inestimable tesoro, olvidado por los sinópticos, no se perdiera, ya que él lo consideró justamente como recapitulación de toda la actividad de Jesús, como última flor de fuego brotada en el sumo vértice de su vida. Por encima de aquella flor luminosa no hay ya sino el cielo del Padre:

Tales cosas habló Jesús, y, elevados sus ojos al cielo, dijo: «Padre, ha llegado la hora. Glorifica a tu hijo para que tu hijo te glorifique, según le diste potestad sobre toda carne, para que a todos aquellos que le has dado (él) dé vida eterna. Y esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el solo Dios verdadero, y a aquel a quien enviaste, Jesucristo. Yo te glorifiqué sobre la tierra cumpliendo la obra que me diste a hacer. Ahora, pues, tú, Padre, glorificame en ti, con la gloria que tenía en ti antes de que el mundo fuese.

Porque manifesté tu nombre a los hombres que en el mundo me diste. Tuyo eran y me los diste, y tu palabra han guardado. Ahora saben que todas las cosas que me has dado son tuyas: porque las palabras que me diste les he dado, y ellos (las) recibieron y conocieron verdaderamente que de ti salí y creyeron que tú me enviaste. Por ellos ruego: no por el mundo ruego, sino por aquellos que me has dado porque son tuyos. Y todas las cosas mías son tuyas, y las tuyas mías, y he sido glorificado en ellas. Y no estoy más en el mundo, mientras (22) ellos (si) están en el mundo, y yo voy a ti. Padre Santo, presévalos en el nombre tuyo que me has dado, para que sean una sola cosa (iv) como nosotros. Cuando estaba con ellos, yo les preservaba en el nombre tuyo que me has dado, y vigilé, y ninguno de ellos pereció sino el hijo de la perdición, para que se cumpliera la Escritura. Empero ahora voy a ti y estas cosas hablo en el mundo para que tengan mi gozo cumplido en sí mismos. Yo les di tu palabra y

VIDA DE JESUCRISTO

el mundo les odió porque no son del mundo como yo no soy del mundo. No ruego que tú les quites del mundo, sino que les preserves del mal: tu palabra es verdad. Como me enviaste al mundo, así yo los envío a ellos santificados en (la) verdad.

Empero no ruego por éstos solamente, sino también por aquellos que crean en mí mediante su palabra, para que todos sean una sola cosa (ἐν), como tú, Padre, (estás) en mí y yo en ti, para que también ellos estén en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste. Y yo la gloria que me has dado he dado a ellos, para que sean una sola cosa (ἐν), como nosotros (somos) una sola cosa (ἐν). Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en uno (εἰς ἐν), a fin de que el mundo conozca que tú me enviaste y amaste a ellos como a mí me amaste. Quiero, Padre, que aquellos que me has dado, donde yo estoy estén también conmigo, para que vean la gloria que me has dado, porque me amaste antes de la creación del mundo. Padre justo, aun cuando el mundo no te conoció, yo te conocí y ellos conocieron que tú me enviaste, e hicces conocer tu nombre y se (lo) haré conocer, a fin de que el amor con que me amaste en ellos esté y yo en ellos».

VIERNES SANTO

GETHSEMANI

554. Juan, apenas terminados de referir los últimos coloquios, prosigue: *Habiendo dicho estas cosas, Jesús salió con sus discípulos allende el torrente del Cedrón, donde había un huerto en el que entró él y sus discípulos. Y conocía también Judas, que le traicionaba, el lugar, porque a menudo había ido allí Jesús con sus discípulos* (Juan, 18, 1-2). La indicación de que el huerto predilecto estaba *allende el torrente del Cedrón* basta para concluir que se hallaba en la zona del monte de los Olivos, lo que asimismo afirman explícitamente los sinópticos, quienes comunican también que el huerto se llamaba Gethsemaní. El apelativo (*gath shēmānī*[m], «lagar de aceite») implica un olivar con su correspondiente lagar, acaso protegido por un vallado, todo lo cual está de acuerdo con el nombre del mismo monte. Una tradición, clarísima ya en el siglo IV, señala como correspondiente al Gethsemaní un lugar poco más allá del Cedrón y junto a la carretera actual de Jerusalem a Bethania, donde aun hoy sobreviven olivos de extraordinario tamaño y edad milenaria (1).

El camino del cenáculo a Gethsemaní constituía un cómodo paseo. En la clara noche de luna llena, bajo el penetrante aire primaveral, los salidos del cenáculo descendieron desde la Ciudad Alta hacia el Tyropeon, siguiendo probablemente el antiguo camino en escalones hace poco descubierto, atravesaron el barrio del Siloé (§ 428), salieron de la ciudad por

(1) La edad de los árboles ha sido demostrada por expertos botánicos, aunque no se pueda establecer el siglo preciso. Quaresmio escribía en 1626: *Est hortus Gethsemani, multis vetustissimisque olivis refertus, quas plurimi faciunt tam fideles quam infideles, quoniam arbitrantur huius regionis incolae eas esse ex illis quae erant tempore Christi, et quae remanserunt etiam post obsidionem et captam civitatem per Titum* (*Terrae Sanctae elucidatio*, II, 122). Mas este criterio, sugerido por sentimientos de devoción u otros, no tiene valor histórico. Porque es seguro que todos los contornos de Jerusalem fueron literalmente despojados de todo árbol por los sitiadores varias veces, tanto que los legionarios de Tito se vieron obligados en las últimas semanas a ir a hacer leña para los terraplenes a una distancia de más de 100 estadios (18'500 Km.) de los muros de la ciudad (v. *Guerr. jud.*, v. 107, 262-264, 523; VI, 5, 151, 375). Sin embargo, puede ocurrir que los troncos actuales sean retoños de los árboles entonces cortados, según ocurre a menudo con los olivos.

la Puerta de la Fuente y, dirigiéndose al norte, cruzaron el Cedrón y llegaron a Gethsemaní. El huerto debía pertenecer a algún discípulo o admirador de Jesús, quien por eso lo utilizaba libremente. ¿No sería acaso su propietario el mismo dueño del cenáculo? Esto explicaría con



Fig. 100. — JERUSALEM: ANTIGUO CAMINO EN ESCALONES QUE CONDUCE DESDE LA CIUDAD ALTA AL TIROPEON

más facilidad que estuviere presente en el huerto el jovencito sólo cubierto por una sábana, si éste era verdaderamente Marcos (§ 561); pero tratándose de hipótesis sólo apoyadas en otras hipótesis no procede insistir sobre ellas. Como otras granjas de aquel género, también Gethsemaní debía tener inmediata a la entrada una casita para acoger al hortelano y servir de depósito de géneros, además de lo cual probablemente tendría una cueva excavada en la ladera del monte, en la que se hallaría (como aun hoy suele hacerse) el lagar de aceite que daba nombre al lugar.

En aquella noche pascual, el contorno estaba desierto, ya que casi todos se acogían a la intimidad de sus casas. A la soledad exterior correspondía el estado de

ánimo de la comitiva. Como Jesús se mostraba triste por el camino, también los discípulos permanecieron pensativos y taciturnos. Una vez llegados al huerto, Jesús invitó a sus acompañantes a instalarse lo mejor posible para pasar la noche, cosa fácil para aquellos orientales habituados a pernoctar al aire libre envueltos en sus mantos. Esta vez aun tenían la ventaja de un techo y de lechos de hojas secas en la casita o en la cueva. Despidiéndose de ellos, Jesús les dijo: Quedaos aquí mientras yo voy más allá para orar. Orad para no entrar en tentación. — En el momento de apartarse, llevó consigo los tres testigos de la Transfiguración, los predilectos Pedro, Juan y Santiago (§ 403), conduciéndolos al lugar donde quería hacer oración.

555. Una vez apartados, los testigos de la antigua manifestación gloriosa comprendieron que iban a ser testigos de otra muy diversa, por que Jesús, de pronto, *comenzó a turbarse y angustiarse*. Vuelto, pues, a los tres, que sin duda tratarían de consolarle, exclamó: *Tristísima está mi alma hasta la muerte. Quedaos aquí y velad conmigo.*

Mas tampoco aquella compañía le aliviaba. Y en la infinita congoja que le oprimía quiso una vez más quedarse solo para orar.

Haciendo un inmenso esfuerzo, con el rostro lívido, las rodillas vacilantes, extendidos los brazos cual en demanda de sostén, *se apartó de ellos como un tiro de piedra* y al fin, agotado, *cayó sobre su rostro orando*. No era este el modo de orar usual entre los judíos, que permanecían en pie para hacerlo: era el abatirse en tierra propio de quien no tiene fuerzas para sostenerse derecho y quiere orar postrado en el polvo.

Entre tanto, los tres testigos, ciertamente turbados también, observaban a aquel abatido gemiente: en la serenidad del plenilunio, sólo a la distancia de unos cuarenta pasos (*un tiro de piedra*), podían ver y oír distintamente todo. El postrado gemía: *Abba (Padre): todo te es posible. Aleja de mi este cáliz. Empero (hágase) no lo que yo quiero, sino lo que (quieras) tú.* El cáliz era una expresión metafórica, frecuente en los escritos rabínicos, para designar la suerte reservada a alguno. La suerte

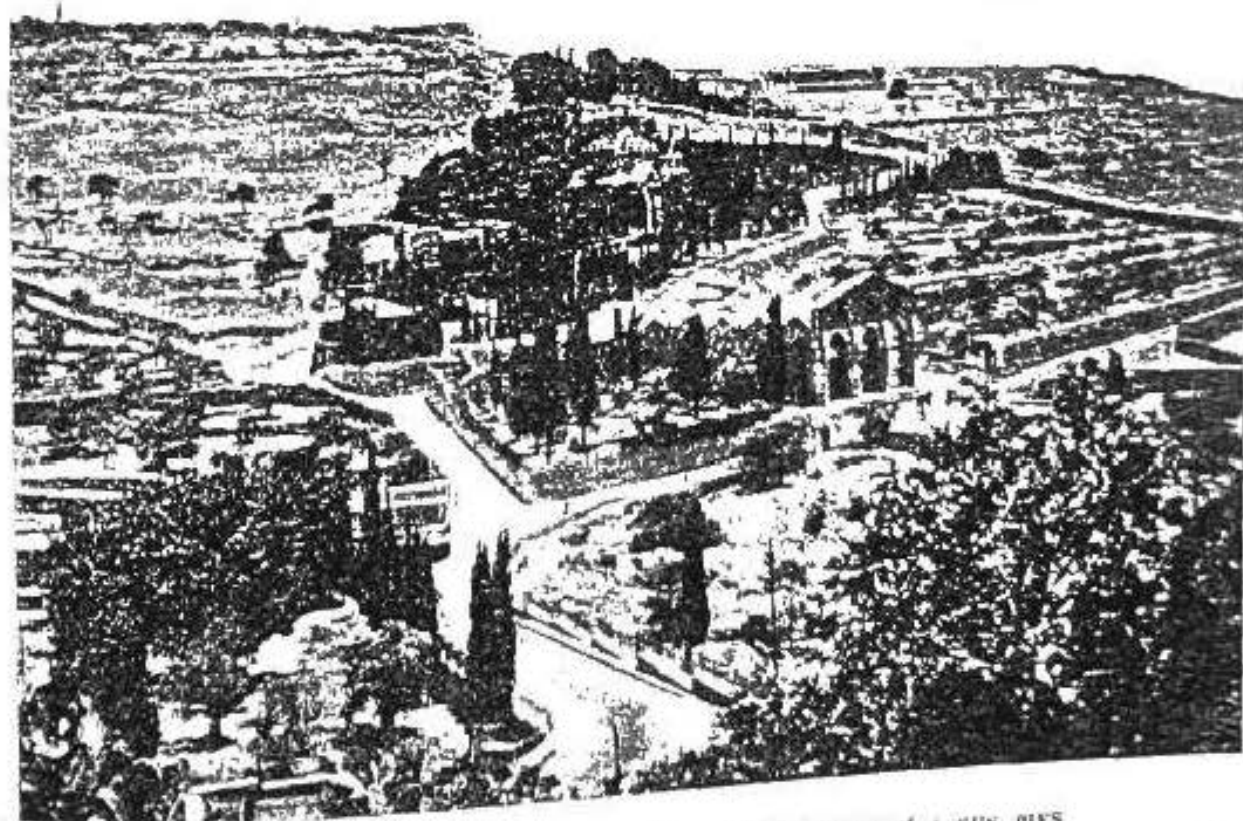


Fig. 101. — EL MONTE DE LOS OLIVOS CON GETISEMANÍ A SUS PIES

aquí prevista por Jesús es la suprema prueba a través de la cual debe llegar el Mesías al triunfo final (§§ 400, 475, 495), la hora decisiva en la que el grano de trigo caído en tierra se deshace y muere para producir nueva vida (§ 508).

¡Qué diferencia, pues, entre el estado de ánimo del domingo anterior y el de esta noche! Entonces, en el Templo, Jesús había pronta y resueltamente rechazado todo titubeo ante la prueba suprema (§ 508); en esta noche, pocos momentos antes del comienzo de la prueba, no sólo titubea, sino que ruega explícitamente al Padre que le evite la prueba; no obstante la plegaria es subordinada al supremo beneplácito del Padre y la voluntad del hombre es subordinada a la voluntad de Dios.

Jamás en todo el resto de su vida aparece Jesús tan verdaderamente hombre. Fué realmente en aquella hora cuando, no ya el caballero romano

Poncio Pilatos, sino la humanidad entera debió haber presentado a Jesús en el balcón del universo, proclamando: *Ecce homo*. Por otra parte, en aquella misma hora, quizá más claramente que después, se puede ponderar la inmensa angustia que llenó el espíritu de Jesús durante su pasión. Y por ello a aquella proclamación terrena: *Ecce homo* habría quizá respondido una voz celeste proclamando: *Ecce Deus*.

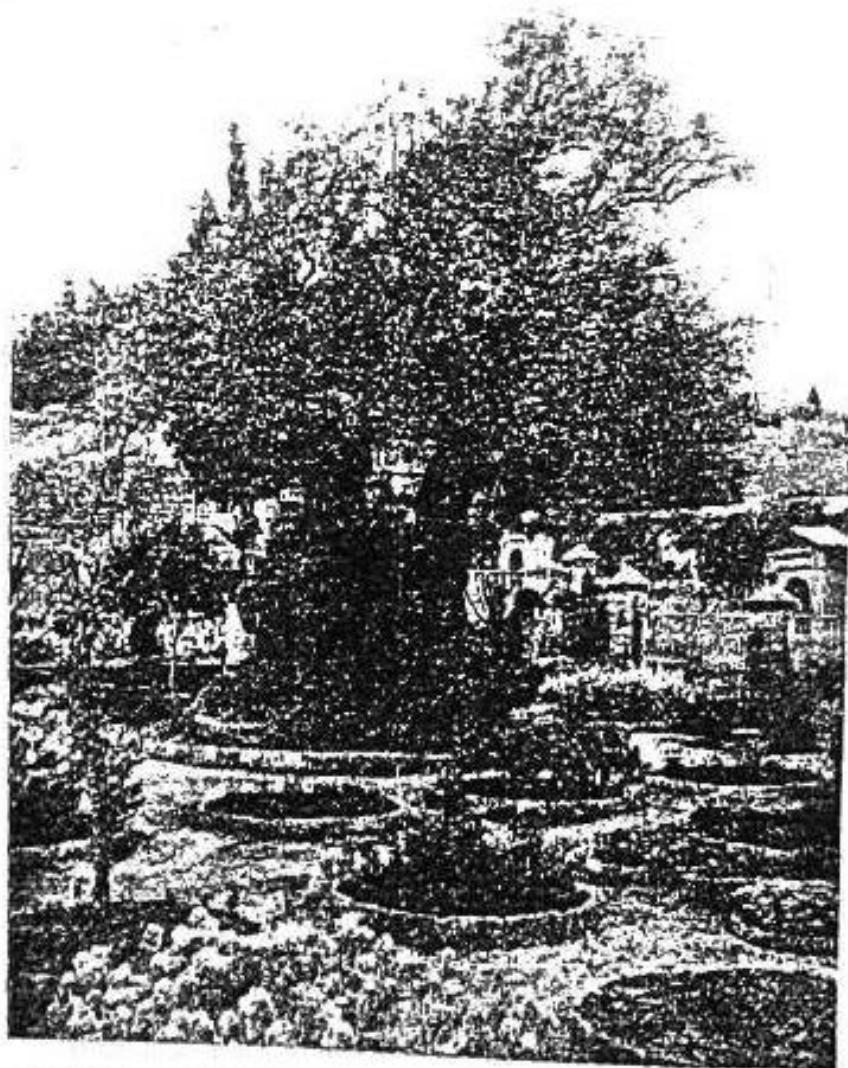


Fig. 102. — ASPECTO ACTUAL DEL HUERTO DE LOS OLIVOS

556. La oración al Padre celeste debió repetirse una y otra vez, con la uniformidad de quien no pide otra cosa, con la angustia de quien se encuentra en extrema indigencia. *Mas le apareció un ángel del cielo y le confortaba. Sólo Lu-*

cas (22, 43), que no fué uno de los tres testigos oculares, pero se informó por ellos, da esta noticia, y sólo él, como psicólogo y médico, recoge algunos detalles de lo que entonces sucedió: *Y entrando en agonía, más intensamente*

oraba. E hizose su sudor como gotas (ἑξέμυρσι) de sangre cayendo en tierra. La agonía era para los griegos lo que sucedía en el «agón», es decir, la competición de los aurigas y la contienda de los atletas que luchaban por el premio. La lucha exigía de los miembros y de los ánimos los más lacerantes esfuerzos, las violencias más extenuantes, por lo que ninguno se acercaba a aquella lucha sin interno pavor y trepidación ansiosa. Más adelante, en efecto, *agonía* significó en general trepidación o pavor, pero especialmente de quien está enzarzado en la postrema lucha contra la muerte. Tal era el caso de Jesús: Y entrando en agonía, más intensamente oraba. La oración, a la que había apelado particular y frecuentemente en las circunstancias más solemnes de su vida, tórnase su único refugio en esta hora suprema. Y la *agonía* se prolonga, y el agonizante o luchador manifiesta en su cuerpo los efectos de la lucha; suda y su sudor es como gotas de sangre cayendo en tierra.

A la distancia de un tiro de piedra, bajo la claridad del plenilunio, este fenómeno podía ser observado bastante bien, y aun pudo ser comprobado mejor por los tres testigos de hecho cuando Jesús se dirigió hacia ellos con el rostro surcado todavía de estrías rojizas y demás huellas de las gotas de sangre.

Conocido es de los médicos un fenómeno fisiológico denominado *hematidrosis*, es decir, «sudor sanguíneo». La observación había sido hecha ya por Aristóteles, quien emplea también el término donde dice que «algunos sudaron un sanguíneo sudor (αἱματώδη ἰδρώτα)» (*His. animal.*, III, 19). El fenómeno producido en Jesús puede ser objeto de búsquedas científicas de los fisiólogos, si bien teniendo en cuenta las especiales circunstancias del paciente. El fisiólogo Lucas, al transmitir, solo, esta noticia, parece invitar tácitamente a tales investigaciones.



Fig. 103. — UN OLIVO SECULAR DEL HUERTO DE GETHSEMANÍ

las especiales circunstancias del paciente. El fisiólogo Lucas, al transmitir, solo, esta noticia, parece invitar tácitamente a tales investigaciones.

Pero precisamente en noticia tal y que pone tan de relieve la cualidad humana de Jesús, encontraron escándalo algunos antiguos cristianos al leer el evangelio del médico Lucas. Así, juzgaron que, aunque el médico había narrado un hecho verdadero, valía más que la narración no fuese repetida, puesto que parecía proporcionar una confirmación a las calumnias de los enemigos del cristianismo. Probablemente suscitaron tal preocupación los ataques de Celso contra la persona de Jesús (§ 195). De aquí que el relato del sudor de sangre, así como la precedente alusión al ángel confortador, comenzase a desaparecer de los códices del III evangelio, suprimida por aquel infundado temor. Por eso falta hoy en varios códices unciales, entre ellos el autorizadísimo Códice Vaticano, en algunos minúsculos y en otros documentos, falta ya señalada en el siglo IV por Hilario y Jerónimo. Pero cuando aquella vana preocupación se disipó al cesar los ataques contra el cristianismo, cesó también la supresión del espinoso pasaje; por lo demás, los testimonios en su favor son tan numerosos y graves — ora de códices, ora de escritores antiguos, empezando por Justino (*Dial. cum Tryph.*, 103) e Ireneo (*Adv. hær.*, III, 22, 2) — que no dejan duda seria alguna sobre la autenticidad del texto.

557. Entre tanto, la agonía se prolongaba. Debía haber pasado ya la medianoche. Los tres testigos, turbados al principio por lo que veían, habían caído poco a poco en un embotamiento mezcla de tristeza, somnolencia y cansancio y al fin se habían dormido los tres.

En cierto momento, Jesús, en su infinita angustia espiritual, sintió también la desolación del aislamiento humano y por tanto buscó de nuevo la compañía de sus tres predilectos. Quizá no esperase más que una palabra afectuosa, un gesto amistoso, algo que le hiciese no sentirse solo en la tierra. Pero llegando junto a ellos, los encontró dormidos, sin excluir a Pedro, que poco antes derrochara torrentes de palabras para garantizar su fidelidad (§ 549). Díjole entonces Jesús: *Simón, ¿duermes? ¿No fuiste capaz de velar una sola hora? Vigila y ora para que no caigáis en tentación. El espíritu sin duda está pronto, pero la carne es flaca.* Tal fue la confortación que Jesús encontró en sus predilectos.

Continuó, pues, en su espasmo angustioso y, dejando a los hombres, volvió de nuevo a Dios. La misma y única plegaria de antes fue dirigida ahora al Padre celeste y los testigos despertados un momento hacia la oyeron: *Padre mío: si no puede este (cáliz) pasar sin que (yo) lo haya bebido, hágase tu voluntad.*

Aun transcurrió más tiempo. La noche era silenciosa y monótona. Después de alguna resistencia, los tres testigos fueron otra vez vencidos por el sueño. Jesús, vuelto de nuevo, los encontró durmiendo, pues sus ojos estaban cargados y no sabían qué responderle. En esta última indicación de Marcos (14, 40) se reconoce fácilmente una confesión de su informador, el testigo Pedro.

Y dejándoles, fuése de nuevo y oró por tercera vez, diciendo de nuevo

las mismas palabras (Mateo, 26, 44). No sabemos cuánto duró esta tercera oración: quizá no mucho. En un momento dado Jesús se presentó a los tres soñolientos y les dijo, en tono diferente: *Dormid ya ahora y reposad. Basta. Vino la hora: he aquí que el hijo del hombre es entregado en manos de los pecadores. Alzaos, vamos. He aquí que quien me traiciona se avecina.* Las primeras palabras — *Dormid ya ahora y reposad* — no son de cierto una invitación a ejecutar lo que expresan y es también muy poco probable que posean valor interrogativo. Parece más justo interpretarlas como una antífrasis, como una familiar ironía que tiende a lo contrario de lo que dice, como si dijese: ¡Sí, sí, dormid todavía! ¿No veis que llega el traidor?

Se sentía, en efecto, rumor de gente que llegaba por el camino de Jerusalem y se entreveían en aquella dirección luces de linternas y antorchas.

Jesús llevó a los tres soñolientos a donde estaban los otros ocho apóstoles, sin duda sumidos también en el más profundo sueño. Despertóles a todos, y dirigiéndoles palabras de exhortación, permaneció en espera.

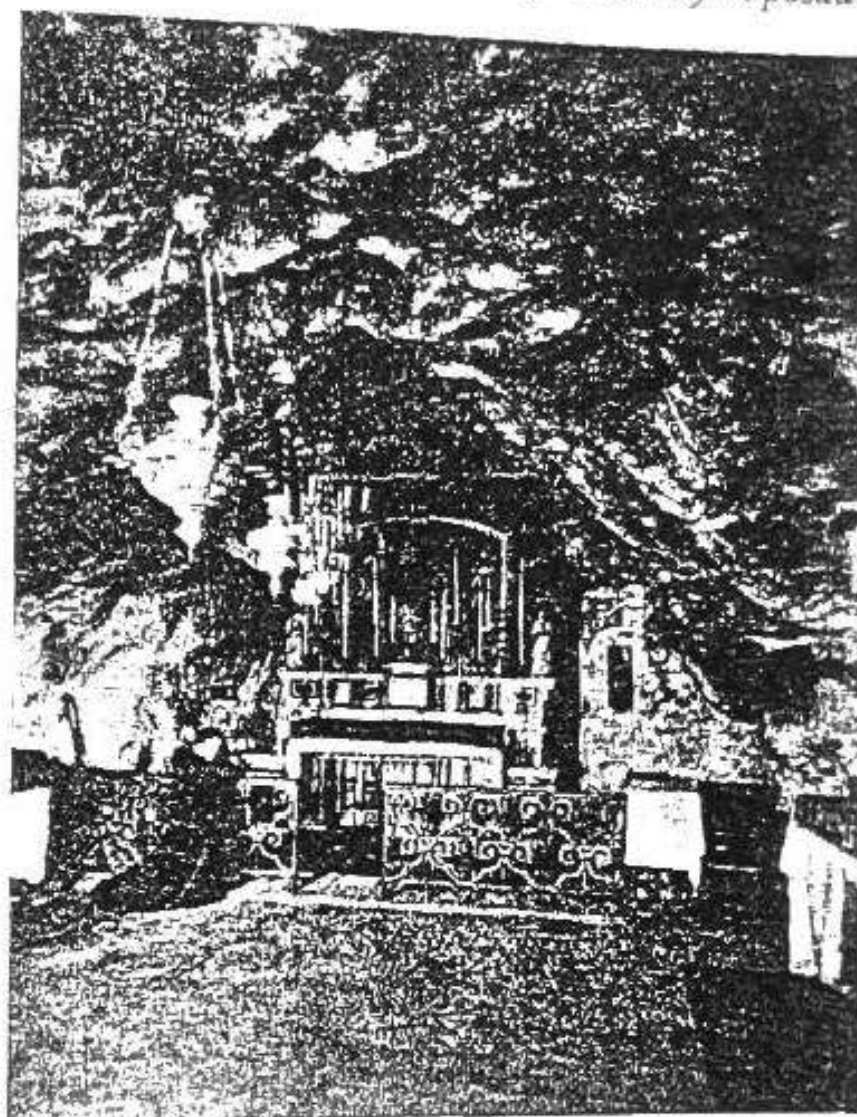


Fig. 104. — GETISEMANÍ: GRUTA DE LA AGONÍA

EL PRENDIMIENTO

558. Y mientras él hablaba todavía acercóse Judas, uno de los doce, y con él mucha gente con espadas y bastones (enviada) por los sumos sacerdotes y ancianos del pueblo. Juan añade a esta noticia de los sinópticos algunos detalles relativos a la mucha gente, cuya mayoría estaba formada por servidores del Templo (v. Lucas, 22, 52), pero en la que también había una cohorte (σπειρα) con un tribuno (χιλιάρχη) (Juan, 18, 3, 12).

Estos soldados venían sin duda enviados por el procurador romano (§ 619).
¿Cómo se habían desartollado, pues, los sucesos?

No es aventurado reconstruirlos así: Cuando Judas salió del cenáculo (§ 543) se dirigió a los notables judíos, quienes le esperaban, habiendo realizado en el intervalo sus preparativos morales y materiales: materiales, porque habían dado orden a sus servidores de estar listos para una pequeña pero delicada expedición; morales, porque habían hablado al procurador o al tribuno y, pintando a aquel Jesús el galileo como un agitador político rodeado de otros agitadores paisanos suyos, todos prontos a suscitar motines en la ciudad, habían obtenido fácilmente una escolta armada. Esta escolta no podía ser la cohorte entera (unos 600 hombres) de guarnición en Jerusalem, sino sólo una mínima parte de ella, a la que Juan aplica aquí el nombre del conjunto. En todo caso, la presencia de soldados de Roma tenía un gran valor moral, tanto más cuanto que venía con ellos el tribuno que los mandaba.



Fig. 105. — ENTRADA AL HUERTO DE GETHSEMANÍ

Con esta gente, reunida en plena noche, se trataba de encontrar y prender a Jesús. ¿Dónde hallarle para aprisionarlo en secreto sin temores de reacción popular? Para tal empresa nadie podía servir mejor que Judas, quien había sido pagado especialmente al objeto de cumplir esta parte del programa. Ya vimos en Juan que Gethsemaní era muy conocido de Judas, porque a menudo se había recogido allí Jesús con sus discípulos (§ 554), y el traidor sabía bien que Jesús, después de la cena pascual, no podía haberse dirigido a Bethania, que estaba demasiado lejos. Así, pues, debía estar en su predilecto Gethsemaní o en las inmediaciones.

Al tomar los últimos acuerdos con los sumos sacerdotes, Judas había establecido un signo especial para hacer conocer a Jesús: *Aquel a quien yo bese, es él. ¡Asído!* En el antiguo Oriente, en efecto, los discípulos besaban la mano del maestro en muestra de respeto, mientras los amigos,

tratándose de igual a igual, se besaban en la cara. En el signo escogido por Judas había una especie de resto de pudor, porque el traidor no sentía ánimos de señalar abiertamente su maestro y amigo a los guardias, diciendo: «Ese es». Lo habría hecho así de sentir verdadero odio por Jesús, porque aquel grito hubiera sido un desahogo de su odio, mientras el signo convenido miraba a salvar las apariencias. Pero también aquí reaparece el enigma de Judas. ¿Acaso no sabía que su traición era notoria al Maestro? ¿No había oído él mismo de boca de Jesús aquel misericordioso *Tú lo has dicho* de pocas horas antes? (§ 543). Si tan conturbadores pensamientos acudieron en realidad a la mente de Judas, debió sacudirlos pensando en

los 30 siclos y volverse hacia atrás para verse respaldado por los legionarios de Roma. De todos modos, aquel pudor de simulación era también un resto de su amor a Jesús, amor entonces sofocado por el del oro. En cambio, pocas horas más tarde, el amor por el oro sucumbirá y la traición será renegada, pero el amor a Jesús no será lo bastante puro y fuerte para solicitar su perdón (§ 534).

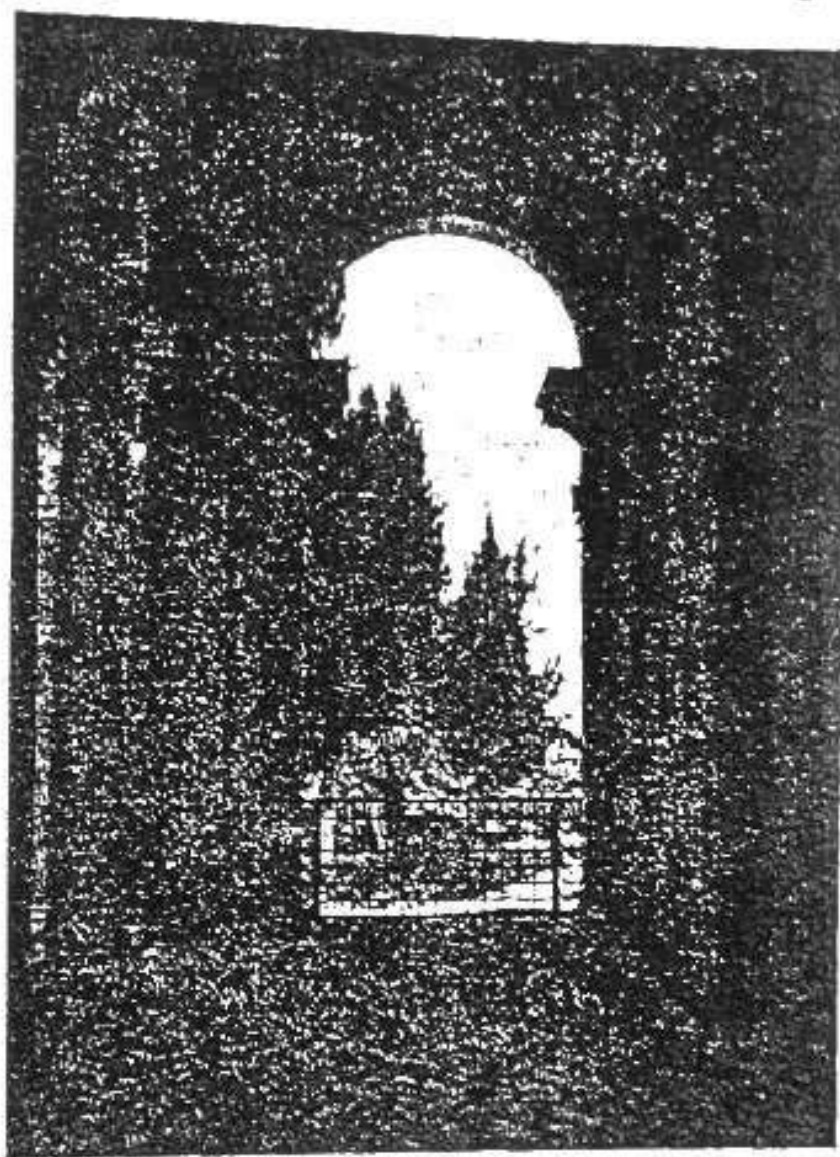


Fig. 106. — PÓRTICO DE LA MODERNA BASÍLICA DE GETISEMANÍ, CON EL HUERTO AL FONDO

559. Todo sucedió según lo convenido. Jesús estaba aún hablando con los apóstoles recién despertados cuando Judas entró en el huerto seguido a poca distancia por la gente armada. Acercóse al grupo de los doce

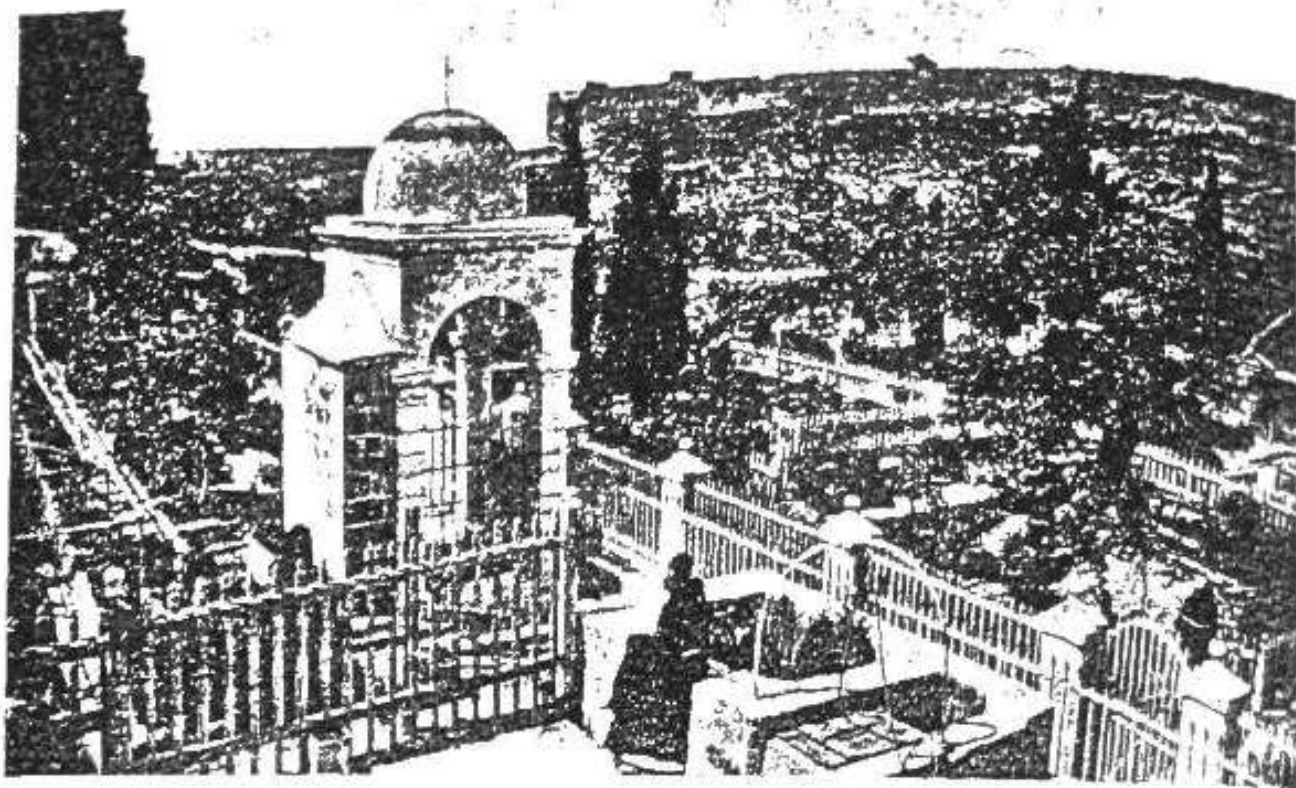


Fig. 107. — VISTA PARCIAL DEL HUERTO DE LOS OLIVOS; EN EL FONDO, LOS MUROS DEL TEMPLO DE JERUSALEM

y atisbando en la penumbra de los olivos distinguió a Jesús. Avanzando entonces hasta él, le puso una mano en el hombro y le besó en la mejilla, diciendo: *Salud, Rabi*. Jesús le miró y díjole a media voz: *Amigo, ¿para qué estás aquí?* Y pasados algunos instantes, agregó: *Judas, ¿con un beso traicionas al hijo del hombre?* No hubo respuesta: Judas había cumplido el encargo a que se comprometiera con los que estaban a sus espaldas.

Viendo la señal convenida, los guardias avanzaron en tropel. Jesús, entonces, separándose del grupo de los apóstoles, se adelantó hacia ellos y preguntó: *¿A quién buscáis?* Contestaron: *A Jesús el Nazareno*. Y Jesús dijo: *Soy yo*. A estas palabras, los más próximos vacilaron y cayeron de espaldas en el suelo. También de otros personajes de la antigüedad, como de Mario y de Marco Antonio, se lee que habían aterrorizado con su sola presencia o voz a las personas enviadas para asesinarles; pero se trataba de sicarios aislados y de circunstancias especiales. En el caso de Jesús pudo suceder muy bien que los guardias sufriesen de súbito la potencia de su persona y quedasen desconcertados, acaso también pensando en el triste fin de los armados enviados a prender a Elías (*II [IV] Rey.*, 1, 10 y sigs.), o a otros antiguos profetas. No obstante, es positivo que Juan, único en narrar este episodio, quiere presentarlo como hecho taumatúrgico, y también para demostrar la libertad con que Jesús aceptaba su prisión. Alzándose los hombres y repitiendo que buscaban a Jesús el Nazareno, Jesús insiste: *Os dije que soy yo. Si me buscáis a mí, dejad que éstos se vayan*. Delicadamente, Jesús llama a los apóstoles éstos, disimulando su calidad de dis-

capulos predilectos para no exponerles a violencias. Al oír la contestación de Jesús, los guardias le pusieron las manos encima y le agarraron.

Los que ejecutaron el prendimiento debieron ser los servidores del templo, ya que fué precisamente un criado del sumo sacerdote el primero en experimentar las consecuencias. Además, Jesús, luego de preso, fué conducido ante el sumo sacerdote y no ante la autoridad romana. Por el contrario, los soldados de la cohorte romana permanecieron separados e inactivos, dispuestos a intervenir sólo en caso de tumulto grave.

560. La delicadeza de Jesús, quien se preocupaba ante todo de salvar a los apóstoles, y por otra parte el ver insólitamente al amado Maestro caído en poder de aquella gente y tan humillado, despertó en los apóstoles aquellos propósitos belicosos que manifestaron pocas horas antes en el cenáculo y que habían sido, sin duda, subjetivamente sinceros (§ 549).

Abriéndose paso entonces en medio del tumulto hasta Jesús, le preguntaron: *Señor, ¿heriremos con la espada?*

Pero Pedro no habría sido Pedro si hubiese aguardado la respuesta de Jesús. Así pues, y sin más, *teniendo una espada, la desenvainó e hirió al sirviente del sumo sacerdote y le cortó la oreja derecha. Y el sirviente tenía por nombre Malco* (1). Tan sólo Juan (18, 10) nombra

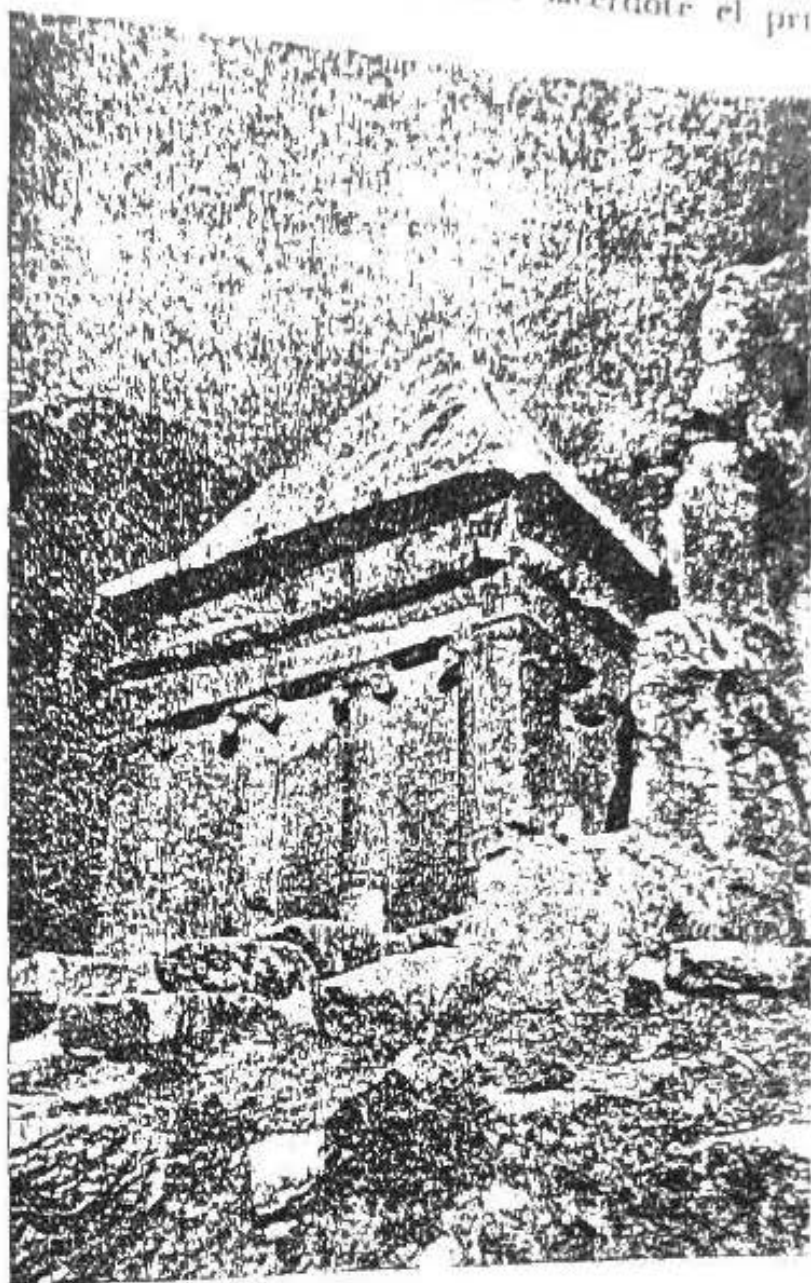


Fig. 108. — MONOLITO SEPULCRAL SOBRE EL CEDRÓN

(1) El nombre *Malco* o *Malico* (de la raíz semítica *MaLaK* = reinar) se encuentra muchas veces en Flavio Josefo y estaba muy difundido entre los nabateos. Es interesante el hecho de que Pedro llevase una espada, acaso una de las dos mostradas a Jesús en el cenáculo. Este hecho se relaciona con la cuestión del reposo festivo durante la Pascua (§ 537). Parece que al-

a Pedro y a Malco. En cambio, los sinópticos hablan de la herida sin mencionar al herido ni al heridor, probablemente a causa de la prudencia sugerida por el tiempo en que vivían y que vimos aplicada en otros lugares (§§ 493, 535).

Jesús intervino en el acto y dijo a Pedro: *Pon tu espada otra vez en su lugar, porque todos aquellos que empuñen una espada perecerán a espada. ¿O crees que no puedo orar a mi Padre y (él) me enviará al instante más de doce legiones de ángeles?* (§ 347). Mas, *¿cómo se cumplirían las Escrituras, (que dicen) que así debe suceder?* De este modo puesto en su lugar el agresor, Jesús puso también en su lugar al agredido, curándole la oreja con un mero toque de la mano, curación que sólo narra el evangelista médico (Lucas, 22, 51). Jesús dijo luego a la turba, en la que había sumos sacerdotes, capitanes del Templo (§ 54) y ancianos: *«¿Como contra un ladrón salisteis con espadas y bastones? Estando yo cada día con vosotros en el Templo, no extendisteis la mano sobre mí. Mas esta es vuestra hora y la potestad de las tinieblas»* (Lucas, 22, 52-53).

561. El preso fué atado y comenzaron a sacarlo de allí. Los apóstoles, a quienes primero el sueño y luego el repentino suceso no les habían permitido darse cuenta aún de la realidad de los hechos, sólo la comprendieron entonces, viendo al Maestro realmente aprisionado y conducido como un delincuente vulgar. Quizá mejor en aquel instante que a través de todas las anteriores afirmaciones de Jesús comenzaron a entrever cuál era la durísima prueba, cuáles los padecimientos supremos a través de los que predijera el Maestro tantas veces que llegaría a su gloria.

Ante tan triste espectáculo, ante tan melancólicos recuerdos, aquellos once homunciones se sintieron aterrados. Entonces no se acordaron en absoluto de la futura y lejana gloria del Mesías: sólo pensaron en el rechinar de las cadenas, en el brillar de las espadas, en la humillación del Maestro: entonces, totalmente desconcertados, diéronse a la fuga desde el primero hasta el último, abandonándolo todo. Y Jesús salió de Gethsemani rodeado únicamente por los esbirros: no tenía un solo amigo a su lado.

O, mejor dicho, le quedaba un amigo, aunque no anduviese muy cerca. Aquí se produce el episodio del jovencito cubierto sólo de la sábana. Como ya vimos, es posible que aquel joven fuese el propio evangelista Marcos (§ 134). Si era pariente o incluso hijo del propietario del cenáculo (§ 535), quien acaso fuese dueño también de Gethsemani (§ 554), cabe suponer que, terminada la última cena, el mozo, por simpatía a Jesús, le hubiese acompañado a Gethsemani y allí hubiese quedado con los apóstoles en la casita o en la cueva, durmiéndose también después de algún tiempo.

gunos rabinos permitían llevar espada durante el reposo sabático (v. Strack y Billerbeck, op. cit., volumen 1, págs. 996-997). ¿O acaso Pedro — y eventualmente algún otro discípulo — estimó lícito llevar una espada para defensa personal, inspirándose en la norma de Jesús de que el sábado está hecho para el hombre y no el hombre para el sábado (§ 308)?

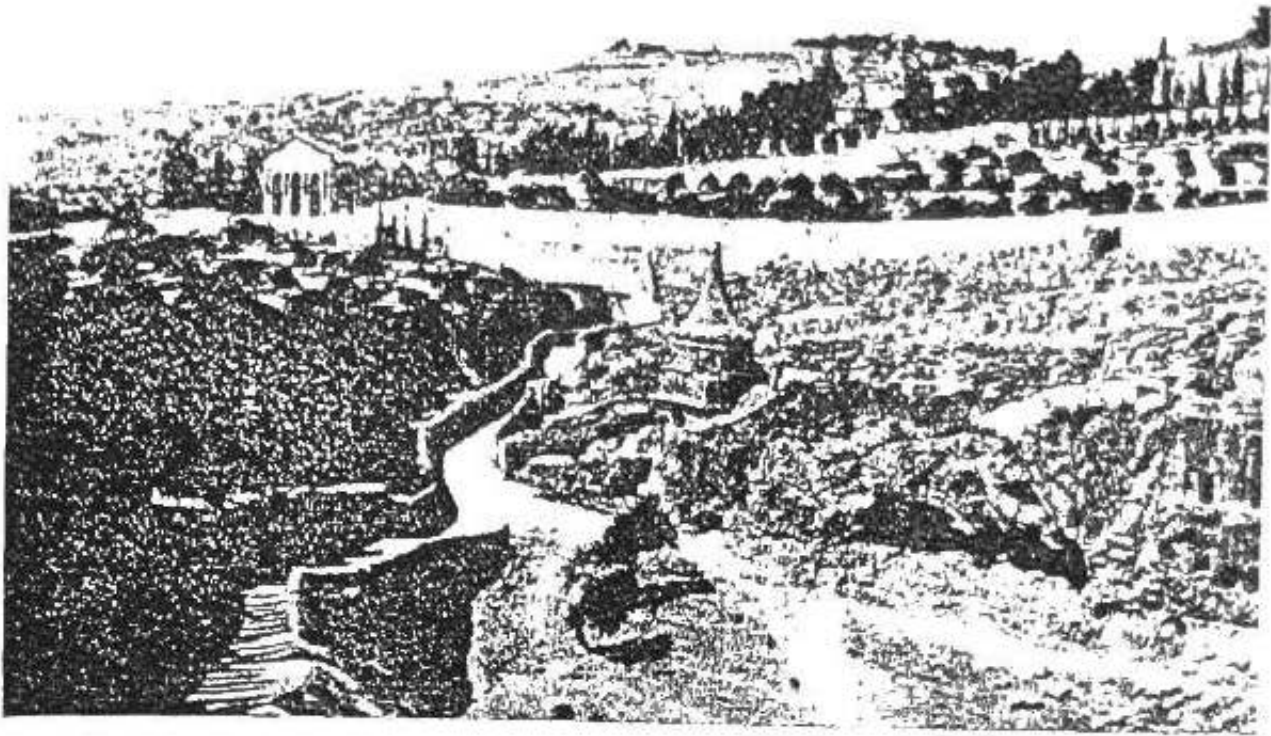


Fig. 109. — El LLAMADO «CAMINO DE LA CAUTIVIDAD» CRUZANDO EL CEDRÓN EN DIRECCIÓN A GETHSEMANÍ

Es importante la circunstancia de que iba *envuelto en una sábana sobre el (cuerpo) desnudo* (περιβεβλημένος σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ), porque la sábana de lino sólo se usaba en el lecho por las personas ricas (v. Herodoto, II, 95; Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 40, 7), en tanto que la gente común, como los apóstoles, dormían envueltos en los mismos vestidos del día. Probablemente, pues, aquel joven estaba acostumbrado a pasar la noche en la casita de Gethsemaní, donde guardaría en un rincón su lecho y lo que precisaba para dormir una persona acomodada.

Si estas hipótesis responden a la realidad, todo se torna claro. El joven, despertado de pronto por el vocerío de los armados y por los gritos del herido y de los apóstoles, salta del lecho y sale vestido como está; asiste a la última escena del prendimiento de Jesús y a la fuga de los apóstoles y luego, tanto por la seguridad del propietario que se encuentra en su propio terreno como por la vivacidad juvenil acrecida por su afecto al cautivo, comienza a seguir el grupo que se aleja. A poco, los guardias reparan en aquel jovencuelo que les sigue con tan extraño atuendo y, sospechando de él, lo prenden. Pero sólo aferran el lienzo, porque el ágil muchacho, deslizándose entre sus pliegues, deja la sábana en manos de los guardias y huye completamente desnudo (1).

(1) Este episodio es tan típicamente histórico en su verismo, que poner en duda su realidad parece inconcebible. No obstante, también se ha llegado a ello, afirmando (Loisy) que

Y así Jesús fué abandonado también por su último amigo: un adolescente sin ropas encima.

EL PROCESO RELIGIOSO ANTE EL SANHEDRÍN

562. Debían ser sobre las dos de la madrugada. El grupo de guardias, llevando consigo al preso, anduvo en sentido inverso el mismo camino hecho horas antes por Jesús con los apóstoles, y, atravesando el Cedrón, subió la colina occidental de la ciudad, donde se hallaba la casa del sumo sacerdote Anás. Llegada allí, la escolta se dividió, y el preso y los guardias del Sanhedrín quedaron en la casa mientras los soldados de la cohorte romana se retiraban a su cuartel de la Torre Antonia.

Lo sucedido entonces es narrado de diverso modo por los cuatro evan-

el episodio es pura ficción para demostrar el cumplimiento del pasaje de Amós (2, 16) que dice en el texto hebraico: *Y el más firme de corazón entre los valientes, desnudo huirá en aquel día.* Sólo que el contexto de Amós habla de otro tema harto distinto y hasta leerlo para comprobar que no ofrece la más mínima facilidad para inventar un episodio como el de Marcos. A tan desesperadas conclusiones llega la decisión de subordinar los documentos a una tesis preconcebida.



Fig. 110. — JERUSALEM: SECTOR DE LA CIUDAD BAJA, SOBRE EL OPEL, CONVERTIDO EN HUERTOS. AL FONDO, SILOÉ

geístas. Entre los tres sinópticos, Mateo y Marcos ofrecen un relato uniforme en esencia, mas de ellos se separa notablemente Lucas, el sinóptico que escribe después de ellos, mientras Juan, como de costumbre, ejecuta precisiones e integraciones a los tres relatos precedentes suponiéndolos conocidos ya. Marcos y Mateo narran una presentación de Jesús durante la noche y otra temprano de mañana, ante el Sanhedrín. Lucas sólo habla de la presentación matinal ante el Sanhedrín. Juan, por su parte, distingue una presentación al sumo sacerdote ya fuera del cargo, Anás, que callan los sinópticos, y de otra sucesiva presentación al sumo sacerdote en funciones, Caifás. Y en cambio no habla de una presentación ante el Sanhedrín.

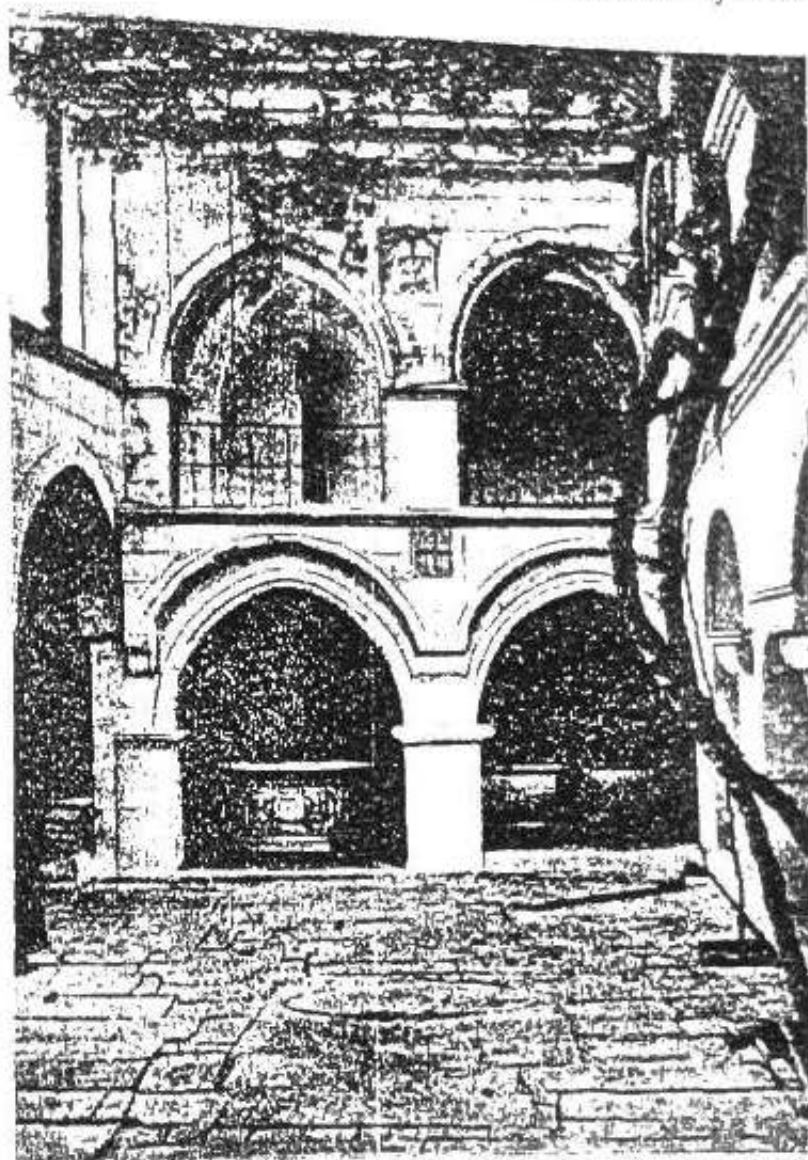


Fig. 111. — INTERIOR ACTUAL DE LA «CASA DE CAIFÁS»

Para concordar todas estas relaciones, basta tener presente lo que ya hemos advertido antes repetidas veces: que los sinópticos, a menudo, no se preocupan ni de la integridad de la narración, ni del orden cronológico de los hechos, y que, por otra parte, Juan suele evitar la repetición de los relatos sinópticos, si bien hace una tácita referencia a ellos, a fin de integrarlos. Por ejemplo, puesto que Anás no es siquiera mencionado por los sinópticos, Juan comienza su narración precisando que Jesús fué conducido primero ante Anás (§ 164) y sólo a continuación declara que fué conducido ante Caifás, el sumo sacerdote de quien hablan los sinópticos.

Muy probablemente, e incluso en razón de su parentesco, Anás y Caifás debían habitar en el mismo edificio, aunque en departamentos diferentes. Una tradición bastante antigua, pues que se remonta al menos al

siglo IV, coloca la casa de Caifás en la colina occidental de la ciudad, pocas decenas de metros al norte del tradicional cenáculo (§ 535). Si Jesús fué conducido primero ante Anás, la razón debió ser que éste, muy poderoso siempre (§ 52) aunque ya no ejerciese el cargo, habría sugerido el modo de capturar al Rabí galileo, y, como en consecuencia de esta actividad y por deferencia al extraordinario poder de Anás, Caifás, su yerno, daría orden de que el preso fuese conducido directamente ante Anás.

Por lo tanto, en este momento se inicia el proceso de Jesús, que se desarrolló en dos fases diferentes, ante dos autoridades diferentes y en virtud de argumentos diferentes en parte. La primera fase es religiosa: Jesús, acusado de delito religioso, comparece ante el tribunal nacional-religioso del Sanhedrín y allí es declarado merecedor de muerte. Pero tal sentencia tiene un valor puramente teórico, porque, como ya sabemos (§ 59), el Sanhedrín no podía ejecutar las sentencias capitales que pronunciaba si no eran individual y explícitamente aprobadas por el representante de la autoridad de Roma. Entonces, y para que la sentencia no quede estéril, el Sanhedrín se dirige al procurador romano y allí se abre la segunda fase del proceso, que se desenvuelve, no ante los jueces precedentes, sino ante el tribunal civil del procurador. Además, los jueces anteriores comparecen en el nuevo tribunal en función de acusadores y aducen inculpaciones sólo en mínima parte religiosas y en su mayoría políticas.

563. El proceso religioso comenzó con un interrogatorio al que Anás sometió a Jesús; pero no fué una verdadera indagatoria oficial, sino más bien una orientación jurídica de la cuestión, o acaso una satisfacción personal que quiso darse el interrogador, en espera de que los jueces y testigos oficiales fuesen convocados en aquella hora nocturna para intervenir personalmente.

Anás interrogó a Jesús acerca de sus discípulos y su enseñanza (1). Jesús contestó: *Yo he hablado públicamente al mundo; yo siempre enseñé en la sinagoga y en el templo donde todos los judíos se reúnen, y a escondidas no he dicho nada. ¿Por qué me interrogas? Interroga a los que me oyeron qué cosa les hablé. Éstos saben las cosas que yo dije* (Juan, 18, 20-21). El imputado contestaba con arreglo al derecho de gentes: en todos los pueblos, incluido el hebraico *Kētubōth*, II, 9; comp. c. Juan, 5, 31; 8, 13), un acusado no daba testimonio respecto a sí mismo. Sólo

(1) Varios eruditos, desde el siglo XVI, han supuesto que el interrogatorio de Anás se desarrolló en realidad ante Caifás, juzgando que la frase de Juan, 18, 24, debiera traducirse así: *Y Anás le había enviado* (en vez del aoristo *envid*) *atado a Caifás, el sumo sacerdote*. o bien que esta frase (con valor de aoristo) debiera trasladarse colocándola inmediatamente después de Juan, 18, 13, donde se encuentra colocada en la versión siríaca sináptica y en Cirilo Alejandrino. Sin embargo, estas razones, aunque tienen cierto peso, no parecen convincentes, sobre todo porque eliminan con demasiada sencillez una de las divergencias de los sinópticos con Juan que constituyen la especialidad del segundo. Seguimos, pues, el texto integrador y precisador de Juan tal como lo encontramos.

eran válidos los testimonios de testigos ajenos y fidedignos, y Jesús, en su respuesta, remite al juez a tales testimonios. Él no había sido fundador de sociedades secretas, ni enseñador de una sabiduría arcana y celosa. Había hablado en lugares públicos a cuantos se le presentaban: éstos podrían dar testimonio de su enseñanza. De análogo modo se había defendido Sócrates cinco siglos antes en presencia de los jueces atenienses: también él había hablado siempre manifiestamente, y si algún testigo hubiera afirmado haberle oído cosas que no todos pudieran oír, habría sido un mentiroso (*Apología de Sócrates*, 21).

La incontrovertible contestación de Jesús debió provocar en Anás un gesto de despecho, porque el inquiriente esperaba sin duda que el inculpado diese motivo en su respuesta para su futura acusación oficial. El gesto irritado de Anás fué notado por uno de los presentes, servidor celoso, quien estimó justo tomar la defensa del interrogador y satisfacer el secreto deseo de éste. Y así, hallándose cerca de Jesús, le dió una bofetada, exclamando a la vez, escandalizado: «*¿Así contestas al sumo sacerdote?*» Respondióle Jesús: «*Si hablé mal, da testimonio del mal, y si bien, ¿por qué me pegas?*» (Juan, 18, 22-23).

Con esta bofetada concluye lo que sabemos del interrogatorio de Anás, que por otra parte no debió ser largo. Viendo la actitud mesuradísima del acusado, y acaso no queriendo engolfarse en las vicisitudes del proceso, Anás sin más envió a Jesús, atado, a presencia de su yerno, el sumo sacerdote en funciones, Caifás. El trayecto de un sitio a otro debió ser brevísimo, puesto que, como hemos supuesto (§ 562), debió consistir en atravesar un patio o atrio al que se abrían diversas habitaciones.

564. Entre tanto se habían reunido en casa de Caifás varios miembros del Sanhedrín, y cuando estuvieron en número suficiente sometieron a Jesús a un interrogatorio regular, en el que se recogieron los primeros elementos de la acusación oficial contra el reo. No obstante, la verdadera reunión del Sanhedrín como tribunal se verificó más tarde, al alborear, a fin de integrar y aplicar los resultados del primer ensayo hecho durante la noche. Mateo y Marcos parecen atribuir el interrogatorio de Jesús a la sesión nocturna. Lucas, cronológicamente más preciso, lo atribuye a la sesión matinal, e indudablemente tal atribución es preferible.

En otra parte mencionamos las prescripciones minuciosas y cuidadosas que se leen en el Talmud respecto a los procesos, especialmente a los que podían concluir con una sentencia capital (§ 60); pero ya indicamos también que toda aquella legislación, tan amplia y sabia, era con frecuencia demasiado sabia para que pudiese aplicarse en la práctica. En realidad sólo se fijó por escrito desde el siglo II d. de J. C. en adelante. Y a los ojos de los historiadores imparciales aparece aún hoy como una teoría abstracta, como una visión ideal de la perfecta administración de justicia, más bien que como un código normativo a seguir en la práctica. Sin pensar en las utopías de Platón y de Tomás Moro, y sin salir del

mismo Israel, la amplia y minuciosa legislación de Ezequiel (caps. 40-48) respecto al futuro Templo había ofrecido ya un ensayo típico de semejantes teorías o visiones ideales. Se ha observado con justicia por los eruditos modernos, incluso israelitas, que la legislación talmúdica de los procesos parecía imaginada de modo que hiciese imposible una condena capital. Es indudable, además, que tal legislación, fijada por escrito cuando la nación judaica había perdido toda autonomía política y estaba cuando representada únicamente por los fariseos (§ 87), pudo ser elaborado sin ningún contacto con el presente y atribuida de manera arbitraria al pasado como un producto de la «tradición». Que fuese inventada del todo con motivo de su codificación, no es verosímil, pero las normas observadas consuetudinariamente en los tiempos de la autonomía y antes de la codificación debían ser raras y escasas, y desde luego muy lejanas de aquella precisión y minuciosidad que recibieron después en el escrito. En tiempos de Jesús, y a falta de codificación, regían sólo normas consuetudinarias, de las que hoy no podemos establecer el número ni la índole, aunque podemos dar por hecho que sólo correspondían en mínima parte a lo que después resultó codificado.

Sería, pues, falso método confrontar, como se ha hecho, las disposiciones procesales del Talmud con la práctica seguida en el proceso de Jesús para saber si fueron observadas y hasta qué punto tales disposiciones. De muchas de ellas, en efecto, ni siquiera sabemos si existían entonces. Existía, sí, por ejemplo, la norma solemne y antigua (*Números*, 35, 30; *Deuter.*, 17, 6; 19, 15) según la cual nadie podía ser condenado sino en virtud de testimonios ajenos, y no de uno solo, sino, al menos, de dos o tres. Por el contrario, no es seguro que existiese la norma, codificada más tarde, según la cual no podían ser tratados procesos criminales en sesión nocturna, ni la otra según la cual no podía ser dictada una sentencia de muerte el mismo día de la discusión del proceso. Lo cierto es que en el proceso de Jesús no se observaron ninguna de estas tres normas.

565. Habiendo sido, pues, preparados en la sesión nocturna los argumentos a desarrollar en la matinal, ésta se celebró *apenas se hizo de día* (*Lucas*, 22, 66), es decir, apenas comenzaron a disiparse las tinieblas nocturnas, incluso antes de alborcar del todo (§ 576). Así que debían ser cosa de las cinco de la mañana. En la sesión nocturna intervendrían, o los más fogosos adversarios de Jesús o bien los más asiduos frequentadores de la casa del sumo sacerdote. En cambio, en la matinal intervinieron los miembros de los tres grupos del Sanhedrín (*Lucas*, *ibíd.*; v. § 58).

En observación de la antigua y solemne norma aludida, se comenzó por interpelar a *muchos... testigos*, los cuales, empero, eran *falsos*; mas fuese que el soborno de tales testigos se hiciese de manera apresurada y vaga, fuese que esos, refiriéndose a antiguos hechos y discursos de Jesús, confundiesen detalles muy diversos, *sus testimonios no eran concordes* (*Marcos*, 14, 56). Con tales deposiciones el proceso no adelantaba y no

se salvaban siquiera las apariencias de la legalidad, ya que, aunque no rigiera todavía en aquellos tiempos la norma, codificada más tarde, según la cual el testigo debía precisar minuciosamente el día, hora, lugar y demás detalladas circunstancias del delito testimoniado (§ 60), se requería, evidentemente, que las deposiciones no se contradijeran. Y aquí se contradecían.

Al fin, sin embargo, se presentaron dos testigos que parecieron concordar. Existía, pues, el número legal mínimo de dos, y también parecía existir concordia entre ellos. Aquellos testigos depusieron que Jesús había pronunciado las siguientes palabras: *Puedo demoler el santuario de Dios y en tres días erigir(lo)* (Mateo, 26, 61), o bien, según la otra relación: *Yo demoleré este santuario de mano de hombres y en tres días erigiré otro no de manos de hombres* (Marcos, 14, 58). Pero tampoco esta doble atestación resultó concorde en sus detalles al realizar los jueces una inquisición ulterior. Además, y sobre todo, no era cierto ni en cuanto al espíritu ni en cuanto a la letra.

El testimonio, efectivamente, se refería a las palabras pronunciadas por Jesús más de dos años antes, cuando arrojó del Templo a los mercaderes (§ 287); pero ya vimos que aquellas palabras eran metafóricas y se referían, no al Templo de Jerusalem, sino al cuerpo del propio Jesús. Además, aun queriendo interpretar aquellas palabras como referidas al Templo de Jerusalem, Jesús no había expresado el propósito de demoler el mismo el Templo, sino que había desafiado a sus adversarios a demolerlo (*Demoled este santuario, etc.*), de modo que a lo sumo habría sido el reconstructor del santuario eventualmente demolido por los judíos, pero no su demoledor. Y reconstruir el Templo podía ser objeto de elogio, no de acusación, habiendo constituido uno de los pocos méritos que, medio siglo antes, se procurara Herodes el Grande a los ojos de los judíos observantes, el reconstruir más suntuosamente que con anterioridad el Templo que él mismo había poco a poco demolido (§ 46). Desde luego, ni testigos ni jueces creían que Jesús pudiese hacer lo que Herodes el Grande había hecho; pero en tal caso sólo podían concluir, a lo sumo, que el acusado era un fatuo, un soñador, un fanfarrón, no un impío o un blasfemo.

566. Pero la doble acusación relativa al Templo era asaz oportuna para que los jueces, en defecto de otros motivos de acusación, la dejaran perder, ya que al menos podía servir como prueba de que Jesús había profetizado o tenido por posible la destrucción del Templo.

Y cuando se trataba de aquel montón de piedras y armazones que constituía el Templo material, los judíos del tiempo de Jesús se ofuscaban tan pronto como se ofuscaron los judíos del tiempo de Jeremías. El antiguo profeta había sido juzgado merecedor de muerte por profetizar en nombre de Dios que el Templo sería destruído (Jeremías, 7, 4 y sigs.; 26, 6 y sigs.), y sus escrituras, en las que se contenía aquella predicción junto con su puntual cumplimiento, y con el infame trato dado al profeta.

seguían siendo veneradas como sagradas por aquellos que juzgaban a Jesús. Mas no sacaron de ellas otras enseñanzas sino repetir en manera peyorativa cuanto sus antepasados habían hecho al profeta del Dios de Israel.

Viendo, pues, que aquel último testimonio iba a disiparse, el sumo sacerdote tomó una resolución decisiva. Poniéndose en pie, Caifás trató de obtener de Jesús algo que en apariencia fuese su justificación ante las acusaciones de los testigos, pero que en realidad implicara al acusado en discusiones que condujeran a la confesión de sus culpas, y en consecuencia le dijo: *¿No contestas nada? ¿Qué testifican éstos de ti?* Pero la deseada respuesta no se produjo, porque Jesús guardó completo silencio.

Entonces el sumo sacerdote, tomando una actitud inspirada y solemne, insistió: *Te conjuro por el Dios vivo a que nos digas si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios.* La actitud del sumo sacerdote parecía la de un hombre que, anheloso de la verdad, sólo esperase una palabra confirmatoria para rendirse y entregarse a verdad tal. Dijérase, oyéndole, que a una palabra afirmativa de Jesús se postraría ante él, reverente, reconociéndole como el Mesías de Israel.

Nótese, además, cuidadosamente que Caifás conjura a Jesús a declarar si es *el Cristo, el Hijo de Dios*. Así, los términos de la interrogación son dos. Jesús podrá afirmar o negar ser *el Cristo* o Mesías, y, además de esto, ser o no *Hijo de Dios*. Es probable que Caifás en este conjuro usase ambos términos como prácticamente sinónimos; pero él y los demás miembros del Sanhedrín mostraron en seguida que sabían distinguir bien el significado preciso de ambos términos, atribuyendo a la expresión *Hijo de Dios* una significación distinta y asaz más alta que la de Mesías.

567. El momento era, en verdad, solemne. Todo el ministerio y misión de Jesús aparecerían resumidos en la contestación que diera al conjuro del sumo sacerdote. El interrogador estaba investido de la máxima autoridad oficial de Israel; el preguntado era quien en su vida había conservado casi constantemente oculta su calidad de Mesías por razones de ponderada prudencia, no confiándola sino a hombres idóneos y predispuestos, y sólo en los últimos tiempos.

Pero ahora las razones de prudencia habían dejado de existir. Había llegado el momento de declarar abiertamente, por peligroso que fuese, su cualidad mesiánica ante Israel entero, representado por el sumo sacerdote y el Sanhedrín.

No obstante, la respuesta que Jesús tenía preparada habría sido ciertamente objeto de escándalo para aquellos a quienes iba a ser dirigida, a causa de sus particulares condiciones de espíritu, y además convenía poner antes en claro ciertos principios sobre los que ellos podían padecer equívoco. Jesús, pues, advirtió, prudentemente: *Si yo os (lo) dijere, no creeréis; si (os) interrogare, no (me) contestaréis* (Lucas, 22, 67-68).

Esta advertencia decepcionó por un momento la anhelosa expectativa de toda la asamblea, cuyos miembros debieron exhortar al inculpado, acaso

todos a la vez, a contestar la pregunta del sumo sacerdote para obtener la declaración que esperaban. Jesús, entonces, dirigiéndose al sumo sacerdote, respondió: *Tú (lo) has dicho*, lo que significaba: «Yo soy lo que tú has dicho» (§ 543). A esta concisa afirmación el acusado añadió una declaración dirigida a toda la asamblea: *Empero os digo que después de ahora veréis al hijo del hombre sentado a la diestra de la «Potencia» (de Dios) y viniendo sobre las nubes del cielo*. Esta adición alega, fundiéndolos en uno, dos célebres pasajes mesiánicos (Daniel, 7. 9. 13; Salmo 110 hebr., 1), y quiere precisar el sentido de la esquemática afirmación de Jesús enlazándola con las santas Escrituras hebraicas y remitirse a la vez a una futura prueba de aquella afirmación, esto es, al retorno glorioso del Mesías *sobre las nubes del cielo*, predicho por las Escrituras.

568. Apenas oídas las palabras de Jesús, todos los miembros del Sanhedrín levantáronse, vibrantes, y preguntaron a porfía al inculpado: *¿Eres, pues, el Hijo de Dios?* (Lucas, 22. 70).

La precedente respuesta de Jesús les suministraba la preciosa confesión de que se reputaba Mesías; pero aun podía quedar la duda de que él se reputase, sí, Mesías, pero no *el Hijo de Dios* en el sentido ontológico del apelativo. En realidad, las alusiones de Jesús a los dos pasajes mesiánicos ponían bastante en claro aquel extremo; pero los sanhedritas, anhelosos de obtener una plena confesión del inculpado, le preguntan también, formalmente: *¿Eres, pues, además del Mesías, el Hijo de Dios?* Aquellos jueces no podían ser más exactos y precisos de lo que eran.

Ni más precisa y exacta pudo ser la contestación de Jesús, que en el silencio palpitante del tribunal resonó así: *Vosotros decís que yo lo soy*, lo que significaba: «Yo soy lo que vosotros decís», a saber: *el Hijo de Dios*.

Obtenida esta clarísima afirmación, el sumo sacerdote clamó, aterrado: *¡Ha blasfemado! ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Ahora mismo habéis oído la blasfemia. ¿Qué os parece?* Todos contestaron a gran voz: *Es reo de muerte*.

Para hacer más ostensible e impresionante su indignación, el sumo sacerdote, al lanzar el primer grito, se había desgarrado el borde superior de la túnica, según era usanza hacer cuando se asistía a una escena altamente dolorosa; pero si aquel hombre hubiese exteriorizado sus sentimientos íntimos, habríase visto que éstos eran de profunda y sincera alegría. Creía, en efecto, haber conseguido hacer blasfemar a Jesús, implicándole de este modo en su propia condena.

569. Pero la interrogación del sumo sacerdote a Jesús había constituido un procedimiento ilegal. Faltando hasta entonces prueba testifical, habíase procurado inducir al acusado a dar testimonio adverso contra sí mismo, contra la regla establecida en *Sanhedrín*, 9 b, a fin de sorprenderlo en pretendido delito flagrante. Así, se prescindía de presuntos de

litos pasados para concentrarse en uno presente y Jesús ya no figuraba como un preso acusado de antiguas culpas, sino como un inocente prendido para ser obligado a blasfemar.

Por otra parte, Jesús, afirmando ser el Mesías, no había en modo alguno blasfemado, en primer término porque en su afirmación no empleó el nombre de Dios, sino que había substituído prudentemente el nombre personal o genérico de Dios (*Jahveh* o *'Elohīm*) por el apelativo de *Potencia*, como solían hacer los rabinos (1); y en segundo lugar porque atribuirse a sí mismo o a otros únicamente la calidad de Mesías de Israel no podía considerarse blasfemia. Sin salir del marco del judaísmo más ortodoxo, hallamos que un siglo más tarde el gran Rabbí Aqiba proclamaba Mesías a aquel Bar Kokeba que dirigió la última y más catastrófica rebelión de Judea contra Roma. Y, sin embargo, pese a esta falaz proclamación, el Rabbí Aqiba no sólo no fué juzgado blasfemo, sino que quedó como una de las más ilustres luminarias del judaísmo de la era vulgar. De aquí que la afirmación mesiánica de Jesús respecto a sí mismo, aunque no fuera aceptada, pudiera ser estimada por aquellos jueces como vana y jactanciosa, tal que de un alucinado o exaltado — como en realidad juzgaron algunos contemporáneos la afirmación de Aqiba —, pero no en modo alguno una blasfemia contra la Divinidad.

¿Por qué, pues, el presidente gritó, y el tribunal confirmó, que Jesús había blasfemado? Evidentemente, en virtud de la respuesta afirmativa dada por Jesús a la última pregunta: *¿Eres, pues, el Hijo de Dios?* En esta pregunta, el término *el Hijo de Dios* no es en la intención de los interrogantes un sinónimo práctico de Mesías, sino que representa, en cotejo con éste, un progreso ulterior, un *climax*, y reviste un significado muy superior. Los interrogantes querían saber si Jesús se reputaba *Hijo de Dios* en el sentido ontológico verdadero. Y contestando Jesús de modo afirmativo, fué considerado blasfemo.

El proceso religioso terminaba así y se dictaba sentencia: Jesús era juzgado reo de muerte como blasfemo. El método del sumo sacerdote había superado sus esperanzas. Viendo la inutilidad de confiar en las deposiciones de los testigos sobornados, se había dirigido al inculpado directamente, mirando primero a su cualidad de Mesías porque, obtenida contestación positiva sobre este punto, el reo confeso tendría que responder después en juicio político ante el procurador romano. Pero la confesión obtenida, por lo amplia y solemne, condujo espontáneamente a la otra interrogación de si el imputado era, además de Mesías, *el Hijo de Dios*. Esta nueva interrogación, más delicada y decisiva que todas, había obtenido también contestación plenamente positiva.

(1) El apelativo era en hebraico *ghèbūrāh* (aramaico *ghèbūrā*), traducido en griego por ἡ δὲναις, como se halla en Mateo, 26, 64, y en Marcos, 14, 62. Lucas (22, 69), para hacerse comprender mejor de sus lectores, inexpertos en la terminología judaica, añade *de Dios* (a la diestra de la *Potencia de Dios*), adición infiltrada después, equivocadamente, en el texto latino de Mateo y Marcos. Para que se produjese auténtico delito de blasfemia debiera haberse pronunciado el verdadero nombre de Dios, según *Sanhedrīn*, vii, 5.

En conclusión, el interrogante había triunfado en ambos campos: en el nacional-político, porque el imputado había reconocido ser el Mesías de Israel; en el rigurosamente religioso, porque había confesado ser verdadero Hijo de Dios. Esta segunda confesión era decisiva ante el Sanhedrín; la primera se aduciría, como igualmente decisiva, ante el tribunal del procurador romano.

Estos hechos sucedieron (como ya indicamos en el § 564) en la sesión matinal, que fué definitiva e incorporó a su procedimiento los resultados provisionales obtenidos en la sesión nocturna. Pero en el intervalo habían sucedido o estaban sucediendo otros hechos que agrupamos por separado.

LOS ULTRAJES. LA NEGACIÓN DE PEDRO. EL FIN DE JUDAS ISCARIOTES

570). Después de la sesión nocturna, y cuando la suerte del acusado estaba prácticamente decidida, fué entregado a los guardias del Sanhedrín para que le custodiasen hasta la sesión matinal.

Dueños de aquel hombre a la sazón fuera de la ley, cansados y furiosos por la noche pasada en vela a causa suya, los esbirros se compensaron haciendo al reo objeto de prolongadas befas y refinadas humillaciones. Durante unas dos horas — de las tres a las cinco de la madrugada (§§ 562, 565) — el acusado permaneció en poder de sus guardianes, a quienes al principio se unirían probablemente algunos más fogosos miembros del Sanhedrín para excitar a los esbirros y gozar del consecuente espectáculo. Atravesando el atrio de la casa común de Anás y Caifás, Jesús debió ser conducido a algún oscuro subterráneo, y allí fué abofeteado, se le escupió en la cara, le fueron dirigidos insultos e injurias de toda suerte, como a blasfemo y sacrílego que se le consideraba.

Pasóse luego a los escarnios organizados e inteligentes, y se reprodujeron a costa de Jesús los juegos habituales de los niños, pero en forma dolorosa y atroz. Le vendaron los ojos y comenzaron a descargarle violentos golpes preguntándole quién era el golpeador. Era el juego en que se entretenían inocentemente los niños griegos y llamado en sus varias formas *παιὸν πικρῶν* o *ζυλὸν ζβῆτων*. Ejecutado sobre Jesús, tenía un valor sarcástico, ya que aquel profeta, que tantas veces había visto cosas escondidas y pensamientos ocultos, debía poder adivinar quién le maltrataba. Y por ello se le decía a cada golpe: *Profetizanos, Mesías, ¿quién el que te hirió?* Otros, después, *le recibieron a varazos*, según se expresa romaneamente Marcos (§ 133). Y entre tanto llovían sobre Jesús sin cesar salivazos, maldiciones y befas en profusión.

Cuando el ingenio inventivo de aquellos esbirros agotó sus argumentos y su cansancio prevaleció sobre su industria, se alejaron poco a poco de Jesús dejándole abandonado como un trapo en el banco de sus ludibrios.

y probablemente se tendieron en el subterráneo para dormir mientras custodiaban al acusado.

571. Poco antes de estos hechos se había desarrollado una escena de la que fueron actores, no enemigos, sino amigos de Jesús.

Ya vimos cómo en Gethsemani todos los apóstoles abandonaron al Maestro, salvo el traidor Judas. ¿A dónde se dirigieron en su huída? No debieron alejarse mucho del lugar del prendimiento, y dejaron de correr cuando tuvieron la certeza de no correr allí mismo la misma suerte del Maestro. Adquirida esta momentánea seguridad, prodújose en ellos una espontánea reacción contra el acto de cobardía que habían cometido y algunos de ellos, si no todos, volvieron separadamente a Jerusalem, siguiendo, cautos y prudentes, la ruta que recorrieran los guardias con el preso en medio.

Delante de todos, pero muy detrás de los guardias, iba Pedro *con otro discípulo* (Juan, 18, 15). Probablemente Pedro debía haber recordado en el intervalo la promesa hecha una hora antes a Jesús de serle fiel aun a costa de la vida. Y al hallarse en aquel momento huyendo a la carrera, debió pararse, recuperar parte de su antiguo espíritu batallador y meditar algún proyecto para saber lo sucedido al apresado. Espiando de lejos los movimientos de los guardianes, vió que entraban en casa del sumo sacerdote y entonces, *con otro discípulo*, se dirigió resueltamente hacia aquella casa.

Aquí se produce un hecho curioso. Aquel *otro discípulo* era conocido de los familiares del sumo sacerdote y no encontró, por ello, dificultad para entrar en la casa. En cambio, Pedro, que era desconocido, quedó, vacilante, en el exterior. Mas cuando el *otro discípulo* observó que Pedro no le seguía, volvióse a la puerta, habló con la sirvienta portera y obtuvo que Pedro entrase.

¿Quién era aquel *otro discípulo* de que habla tan sólo el iv evangelio, sin transmitirnos su nombre? Parece muy razonable en todos los sentidos la conjetura, bastante común entre eruditos antiguos y modernos, de que el innominado discípulo fuese precisamente Juan, quien no se nombraría aquí en razón a su acostumbrada norma de disimular constantemente en el evangelio su propia persona. No debe maravillarnos tampoco que fuese conocido de los familiares del sumo pontífice. Podrían existir relaciones comerciales entre la acomodada familia de Juan y el sumo sacerdote, quien no desdenaba el tráfico mercantil; podrían existir otras razones que ignoramos. Lo cierto es que un conocimiento del joven con los familiares del sumo sacerdote no debía ser cosa excepcional, puesto que permitió a los dos discípulos del acusado entrar en aquella casa sin que se conociese tal calidad de discípulos.

572. Para darnos cuenta exacta de lo que siguió, debemos tener presente la disposición de las diversas partes de una casa acomodada de Jerusalem. Llegando de la calle se hallaba primero la entrada con su portía. Desde aquí se pasaba al vestíbulo, que era una especie de corredor

más o menos largo. Siguiendo este corredor se desembocaba en un patio o atrio que servía en común a las distintas estancias de la casa. Las del piso bajo, dispuestas en torno al atrio, estaban normalmente destinadas a los familiares y a los diversos servicios. Las del piso alto estaban reservadas al señor de la casa y a las personas de respeto.

Ocurrió, pues, que cuando Juan introdujo a Pedro, la portera miró al extraño visitante con la impertinente curiosidad propia de una mujer, y además portera, curiosidad mucho más natural en aquella noche llena de hechos sospechosos. Acaso, en virtud de sentirse extrañada por la desusada figura y el aspecto embarazado de Pedro, la portera le dijo, parte en serio y parte con inquisitiva ironía: *¿Acaso eres tú también (uno) de los discípulos de ese hombre?* (Juan, 18, 17). Pedro, impasible, respondió con pronta vivacidad: *No (lo) soy.* Tras esta declaración, el principal de los apóstoles, como para alejarse con diligencia del lugar de su mentira en busca de otro menos peligroso, se adentró en el vestíbulo y recorrió el patio o atrio, donde encontró un grupo de guardias en torno al fuego. En Jerusalem, al principio de abril, no son raras noches bastante frías, favorecidas también por la altitud del lugar (unos 740 m. s. e. m.; § 5), y siendo tal el caso de aquella noche, los esbirros habían encendido el fuego (§ 337) para sacudir el frío padecido poco antes en el valle del Cedrón.

Alardeando de seguridad e indiferencia, Pedro se acercó al fuego mezclándose con los demás sentados en torno. Pero la portera no había soltado su presa, sino que, cada vez más curiosa, siguió a Pedro hasta cerca del fuego y allí repitió en alta voz, ante toda la tertulia, su sospecha. Sus palabras causaron cierta impresión sobre los presentes. El recién llegado fué examinado atentamente a la luz de las llamas y se opinó que la sospecha podía tener fundamento. Y la interrogación dirigida a Pedro por la mujer fué repetida por todos a la par, hombres y mujeres, con la viveza de quien encuentra un caso interesante. Y se repitió directa e indirectamente, con seguridad o con ironía, siempre insistiendo en la posibilidad de que el visitante desconocido fuese discípulo del apresado.

573. Pedro comprendió que en vez de buscar un sitio menos peligroso se había precipitado entre los brazos del enemigo y no pensó más que en salvarse. En parte fingió no oír y en parte repelió la sospecha con energía, afirmando no conocer siquiera a Jesús. Pero como a la luz del fuego y bajo la mirada de tantos escudriñadores su defensa resultaba algo floja e insegura, Pedro, juzgando preferible cambiar nuevamente de lugar, alejóse otra vez hacia la puerta, con la mente trastornada y la conciencia turbada. En aquel momento un gallo lanzó su grito matutino (Marcos, 14, 68).

En el entretanto, la portera había tornado a su puesto de servicio, junto a la entrada, y Pedro volvió a encontrarse con la aciaga mujer. El curioso caso la había divertido y ahora continuó también sus asaltos, comunicando su sarcástica duda a la gente de servicio que pasaba. Pedro

erró un rato entre el atrio y la puerta, con fingida indiferencia, pero, otra vez apretado, nuevamente negó con juramento: «No conozco a (aquel) hombre» (Mateo, 26, 72).

Durante un rato, pareció que la gente se olvidaba de Pedro, mientras él, atisbando en la penumbra o aplicando el oído, se esforzaba en ver u oír algo de lo que le estaba sucediendo a Jesús. Pero, en un momento dado, cuando había transcurrido cerca de una hora (Lucas, 22, 59) de la entrada de Pedro en la infausta casa, las sospechas despertaron de nuevo y un grupo de gente se acercó a Pedro, diciéndole con plena convicción: *En verdad, tú también eres de aquéllos; pues también eres galileo, ya que tu habla te pone de manifiesto* (Mateo, 26, 73; Marcos, 14, 70).

Los galileos, efectivamente, usaban un dialecto cuyo acento particular les traicionaba en cuanto abrían la boca, como un napolitano de hoy se delataría en seguida por su hablar ante un grupo de toscanos. Según una anécdota narrada en el Talmud (*'Erubín*, 53 b), resultaría que un galileo pronunciaba de tal modo que confundía entre sí las siguientes palabras: *hamor* (asno), *hāmar* (vino), *'ūmar* (lana), *'immar* (cordero).

El golpe era grave para Pedro. Y con todo no fué el más grave, porque apenas sugerido aquello, uno de los presentes, que había estado en el intervalo escrutando el rostro de Pedro, le gritó en la cara: *¿Acaso no te he visto yo en el jardín junto con aquél?* (Juan, 18, 26). El que hablaba con tanta seguridad era pariente del hombre a quien Pedro, horas antes, en Gethsemaní, había cortado una oreja (§ 560).

Ante pruebas tan aplastantes, Pedro se vió perdido. Buscando por instinto una salida cualquiera, comenzó a jurar, maldecir e imprecicar para convencer a aquellos hombres de que jamás había conocido a Jesús el Nazareno, ni siquiera oído hablar nunca de él.

Mientras prorrumplía en tal torrente de execraciones, cantó el gallo por segunda vez (Marcos, 14, 72). En el mismo momento, Jesús, atado y entre esbirros, atravesó el atrio en que estaba encendido el fuego. Pocos minutos antes había terminado la sesión nocturna y ahora le conducían al calabozo en espera de la sesión matinal.

Esta vez el canto del gallo impresionó a Pedro, quien, olvidando de pronto a sus inquisidores, se estremeció, miró y vió pasar a Jesús. Jesús a su vez miró a Pedro con una de aquellas miradas que hacían sentirse anonadado al discípulo. Éste recordó entonces lo que el Maestro le predijera horas antes: que en aquella misma noche, antes de que el gallo cantara dos veces, Pedro renegaría tres a Jesús.

Entonces el infeliz y generoso Pedro abandonó el campo de su derrota y, *salido fuera, lloró amargamente* (1).

(1) Las negaciones de Pedro son tema predilecto de críticos, ora malintencionados, ora con mucho tiempo que perder. Los primeros quisieran demostrar que las relaciones de los primeros cuatro evangelistas se contradicen, en tanto que los segundos quisieran definir las mínimas particularidades de cada negación. Baste recordar a unos y a otros que ninguna de las cuatro relaciones pretende ser completa ni excluir las otras. En realidad hubo tres «grupos» de negaciones, el primero y segundo de los cuales resultaron casi enlazados entre sí.

574. Cuando terminó la sesión matinal del Sanhedrin supose fuera, pronto y fácilmente, que Jesús había sido condenado, y acaso lo supiese antes que ningún extraño un hombre que tenía sumo interés en aquella sentencia: Judas Iscariotes. El resultado final de su traición produjo en su ánimo el efecto transtornante a que ya nos referimos (§ 533). El Maestro a quien amaba a su manera, había sido condenado a muerte. Y ahora, ¿podría liberarse? ¿Recurriría a su potencia taumatúrgica para romper la red en que le habían envuelto sus enemigos? El traidor lo dudó.

Quizá entonces notara por primera vez que las consecuencias de su traición diferían de las que había previsto y sin duda por primera vez también entrevió la abismal injusticia por él cometida. Entonces el amor a Jesús se sobrepuso en aquel hombre a todos los demás amores, incluso al vivísimo que sentía por el oro, pero de aquel amor, turbio e impuro como era, no pudo elevarse a la esperanza del perdón. Los 30 siclos recibidos, con los que su codicia esperaba disipar la turbación de su espíritu, convirtiéronse para él en fuente de insoportable amargura. Parecíale que le quemaran, no podía tolerarlos encima; dijérase que confirmaban y proclamaban su traición. Corrió, pues, a los sumos sacerdotes y clamó ante ellos: *He pecado, entregando sangre inocente*. Y tendió hacia ellos la bolsa de los siclos, en ademán de devolverla. Los miembros del Sanhedrin, fríos, seguros, levemente irónicos, contestaron: *¿Y a nosotros qué? ¡Tú verás!* La respuesta de los compradores resonó en el ánimo del comprado como sarcástica burla demostratoria de que él era el más perjudicado en la traición, de que había de convertirse al fin en su verdadera víctima. Ante los sanhedritas, la entrega debía quedar y subsistir para siempre y no cabía en modo alguno rectificarla. Que el peso de la traición recayese, íntegro, sobre el traidor y que él se las compusiera... Ellos, habiendo pagado los 30 siclos convenidos, no tenían nada que ver con el asunto, ni querían saber más de él.

Una rabiosa furia se adueñó entonces del traidor. Viendo cerradas todas las salidas, sintiéndose aplastado bajo el peso de los siclos, corrió al cercano Templo, se adentró lo más posible hacia el edificio del «santuario» (εἰς τὸν ναόν; Mateo, 27, 5) y allí, frenéticamente, comenzó a arrojar puñados de siclos hacia el lugar santo, como para desembarazarse de un nudo de víboras que le mordiera el corazón. Las monedas rodaron por el enlosado con un tintineo que parecía una carcajada, se esparcieron ante el santuario y allí quedaron como en espera...

Mas cuando aquel rumor cesó, el traidor no se sintió aliviado. Si su codicia se había disipado y desaparecido, en trágica compensación su amor

Además hubo igualmente tres «grupos» de interrogantes cada vez, ya que incluso la portera, que comenzó sus asaltos sola, fué pronto secundada por otras personas que discurrían por allí. Teniendo presentes estos datos, que corresponden a la realidad histórica y psicológica, todo resulta claro: entre los varios «grupos» de palabras y de personas, cada evangelista elige para su relación lo que le parece más oportuno, sin excluir las demás relaciones.

a Jesús le hacía distinguir ante sus ojos una barreira infranqueable que le impedía llegar a la persona amada. El traidor no veía en torno sino el vacío. Una negra tiniebla envolvió su mente y entonces, saliendo del Templo, fué sin más a ahorcarse.

575. Respecto al fin de Judas poseemos una doble narración con interesantes divergencias, de particular valor para confirmar la identidad substancial del hecho. Mateo sólo habla de que Judas se ahorcó. En cambio, Lucas, remitiéndose a un discurso de Pedro en los *Hechos* (1, 16-19), ha conservado la tradición según la cual Judas, *caído de cabeza abajo* (πρηνή: πρηνέως), reventó por el medio, derramándose todas sus vísceras. Las dos relaciones parecen referirse a dos diversos momentos de un hecho mismo: primero Judas se ahorcó; luego la rama del árbol o la cuerda de que estaba suspendido quebróse, acaso en virtud de sus convulsivas sacudidas, y entonces el suicida se precipitó hacia abajo. Es lícito suponer que el árbol estuviera al borde de algún barranco, por lo que la caída produciría en el cuerpo del suicida las consecuencias de que habla Lucas.

Una tradición identifica el lugar donde se ahorcó Judas con el campo Hacedana, comprado con el dinero de la traición y situado en la Gehenna (§ 324, nota primera), el valle situado al sur de Jerusalem y designado desde tiempos antiguos como lugar maldito. La leyenda, a su vez, se apoderó del hecho desde épocas muy remotas, adornándolo o transformándolo de mil maneras. Ya en el siglo IV se afirmaba que Judas se colgó en una higuera (el árbol de cuyas hojas se revistieron los primeros padres pecadores; *Génesis*, 3, 7). Esta higuera, después de emigrar a varios lugares en el curso de los siglos, se mostraba, superviviente aún, hace pocos años, en Jerusalem.

Quedaban entre tanto los 30 siclos arrojados en el Templo por el traidor. Los escrupulosos miembros del Sanhedrín estudiaron el empleo a dar a aquel dinero, de modo que la Ley no fuese violada. Porque la Ley (*Deut.*, 23, 19, hebr.) no permitía aceptar como ofrenda sacra dinero procedente de ganancias indignas, como meretricio, homicidio o similares. Así, los del Sanhedrín, recogidos los siclos, comentaron: *No es lícito ponerlos en el «qorhān»* (tesoro sacro; v. § 387), *porque es precio de sangre*. Por otra parte, 30 siclos eran una suma considerable a la que no hubiera sido sensato renunciar, y entonces aquellos sagaces casuistas encontraron un modo de conciliar los dos extremos. En ocasión de las grandes fiestas hebraicas afluían a Jerusalem multitud de peregrinos de las varias regiones de la Diáspora, y sucediendo que algunos morían durante su permanencia en la ciudad santa, las autoridades locales debían proveer a su sepultura. Pero hasta entonces no existía cementerio consagrado a tal objeto, y los sanhedritas determinaron que con los 30 siclos se comprase un lugar llamado «Campo del alfarero», quizá por ser arcilloso y centro de talleres de alfarería, y se destinara a cementerio de peregrinos. Efectuada la compra, el «Campo del alfarero» fué llamado comúnmente «Campo

de sangre», ora en recuerdo de la procedencia de su precio, ora del suicidio del traidor que suministrara el precio (1). Mateo después recuerda que el nombre «Campo de sangre», en aramaico *Hāquel dēmā*, es decir, *Haceldama* (*Hechos*, 1, 19), subsistía *hasta hoy*. Una tradición muy antigua sitúa el Haceldama en el valle de la Gehenna, frente al lugar donde se abría una antigua puerta de la ciudad, probablemente la llamada por Jeremías (19, 2) «Puerta de la vajilla». Es verosímil que existieran allí ya otros cementerios.

Igualmente Mateo, siempre solícito en señalar el cumplimiento de las antiguas profecías, observa que entonces se cumplió la de Zacarías (11, 12-13), que el evangelista cita de esta manera: *Y tomaron las treinta (monedas) de plata, el precio de aquel que fue puesto a precio — que según me ordenó el Señor. Esta cita ha dado mucho trabajo a los eruditos, porque Mateo la atribuye al profeta Jeremías, cuando en realidad hoy sólo se encuentra en Zacarías, mientras en Jeremías únicamente se hallan alusiones (Jeremías, 18, 2-12; 19, 1-15; 32, 6-9). Pero la atribución a Jeremías se explica probablemente por el hecho de que el libro de Jeremías ocupaba en aquella época el primer lugar en la colección de escritos proféticos, y así, citando a «Jeremías», se quería dar a entender que se citaba un pasaje cualquiera de la colección. Además, es preciso tener presente que la cita no es literal, como si el evangelista quisiese más bien recoger una colección de alusiones que una verdadera cita.*

EL PROCESO CIVIL ANTE PILATOS Y HERODES

576. La condena pronunciada por el Sanhedrín no podía ejecutarse sin explícita aprobación del procurador romano, y en consecuencia los sanhedritas debían superar este nuevo obstáculo. ¿Cómo hacerlo?

La aprobación del procurador se podía obtener de dos modos: o invitando al magistrado romano a aceptar la conclusión del proceso desarrollado ante el tribunal supremo del judaísmo, y fiando en su imparcialidad, o entregando el inculpado al tribunal del procurador para instruir nuevo proceso.

El Sanhedrín eligió el segundo procedimiento, y con habilidad, porque de pedir a Pilatos la aprobación de una sentencia capital por causas meramente religiosas, el procurador no habría de seguro confirmado a ojos ciegos la sentencia del Sanhedrín, sino que hubiese querido comprobar la veracidad de las acusaciones, la legalidad del proceso, la certeza de que bajo el pretexto religioso no se escondían rencores o rivalidades per-

(1) Las dos referencias sobre el significado son señaladas, la primera por Mateo y la segunda por los *Hechos*. Además, los *Hechos* (1, 18) parecen atribuir la compra del campo al propio Judas, cual si se hubiese matado después de adquirirlo. Pero se trata de una manera refleja y sucinta de expresarse: la compra es atribuida a Judas en virtud de que proporcionó al Sanhedrín el dinero para efectuarla.

sonales. Y entonces había el peligro de que todo el procedimiento que había llevado a la sentencia condenatoria fuese revisado y se esclareciesen muchas cosas que debían más bien quedar en tinieblas. Era, pues, más fácil y seguro abrir el proceso sobre nuevas bases y, al entregar el acusado al tribunal civil del procurador de Roma, tomar a éste por su lado ilaco presentándolo al Rabí galileo como peligroso agitador político, suscitador de rebeldías contra la autoridad romana. Em-
prendiendo tal camino, no había duda de que el estado de ánimo de Pilatos y las condiciones políticas generales influirían bastante en el desenvolvimiento del nuevo proceso, conduciéndolo al objetivo deseado por el Sanhedrín. Conforme a este plan, apenas terminada la sesión matutina, el Sanhedrín casi en pleno se encaminó al pretorio de Pilatos, conduciendo a Jesús.



Fig. 112. LA LLAMADA «TORRE DE DAVID», DONDE SE HA-
LLABA EMPLEZADO EL PALACIO DE HERODES

(Foto. Archivo Oriente)

(§ 565). Los romanos eran madrugadores: comenzaban a tratar sus negocios al alborcar y trabajaban hasta mediodía, reservando la tarde y las primeras horas de la noche a sus quehaceres personales y a las diversiones. Sólo más tarde, cuando el Imperio fué invadido por bárbaros holgazanes y dormilones, se perdió la costumbre de madrugar y se aplazó el resolver los negocios hasta horas mucho más tardías.

Llegados, pues, junto al pretorio, los acusadores de Jesús se detuvieron. Aquella era la morada de un pagano y ellos no podían entrar allí sin contaminarse, siendo así que necesitaban mantenerse puros para celebrar la Pascua, que, según su cómputo, caía en la noche de aquel día (§ 536). Mas, ¿dónde estaba el pretorio de Pilatos?

El evangelista testigo ocular advierte con precisión que *era el alba* (Juan. 18, 28). Serían, pues, cosa de las seis de la mañana según nuestro cómputo

577. Entre los romanos, el *praetorium* era el lugar donde el *praetor* establecía su sede, y que hoy podía ser una tienda de campaña, mañana un castillo fortificado y otro día el palacio de un rey vencido. Nacido en la tienda de campaña, el lugar del pretorio conservó siempre una austeridad sencilla, permaneciendo esencialmente constituido por dos elementos: el «tribunal» y la silla curul. El «tribunal» (*βῆμα*) era una especie de púlpito o de estrado de forma semicircular, de notables altura y amplitud, pero fácil de transportar y montar donde fuese oportuno. La silla curul era el antiguo asiento de los magistrados romanos, destinado en este caso al pretor y colocado en el centro del estrado semicircular. Desde lo alto del tribunal, el pretor administraba oficialmente justicia, sentado en la silla curul, en el centro, y flanqueado a los dos lados del semicírculo de sus asistentes o consejeros. Ante aquel «tribunal» debían presentarse acusados y acusadores, defensores y testigos; y el pretor, después de escucharlo todo y a todos y de consultar con sus consejeros, pronunciaba la sentencia desde la silla curul. En Cesarea, donde residía de ordinario el procurador de Palestina (§ 21), su pretorio estaba en el palacio de Herodes el Grande, ya que aquel era su habitual morada (v. *el pretorio de Herodes en Cesarea*, en *Hechos*, 23, 25). También en Jerusalem, cuando se hallaba en esta ciudad, la morada del procurador era en general la casa de Herodes. Mas de esto no se desprende — hablando en abstracto — que tuviese siempre allí su pretorio, ya que podía alojarse por razones especiales en otro lugar, como por

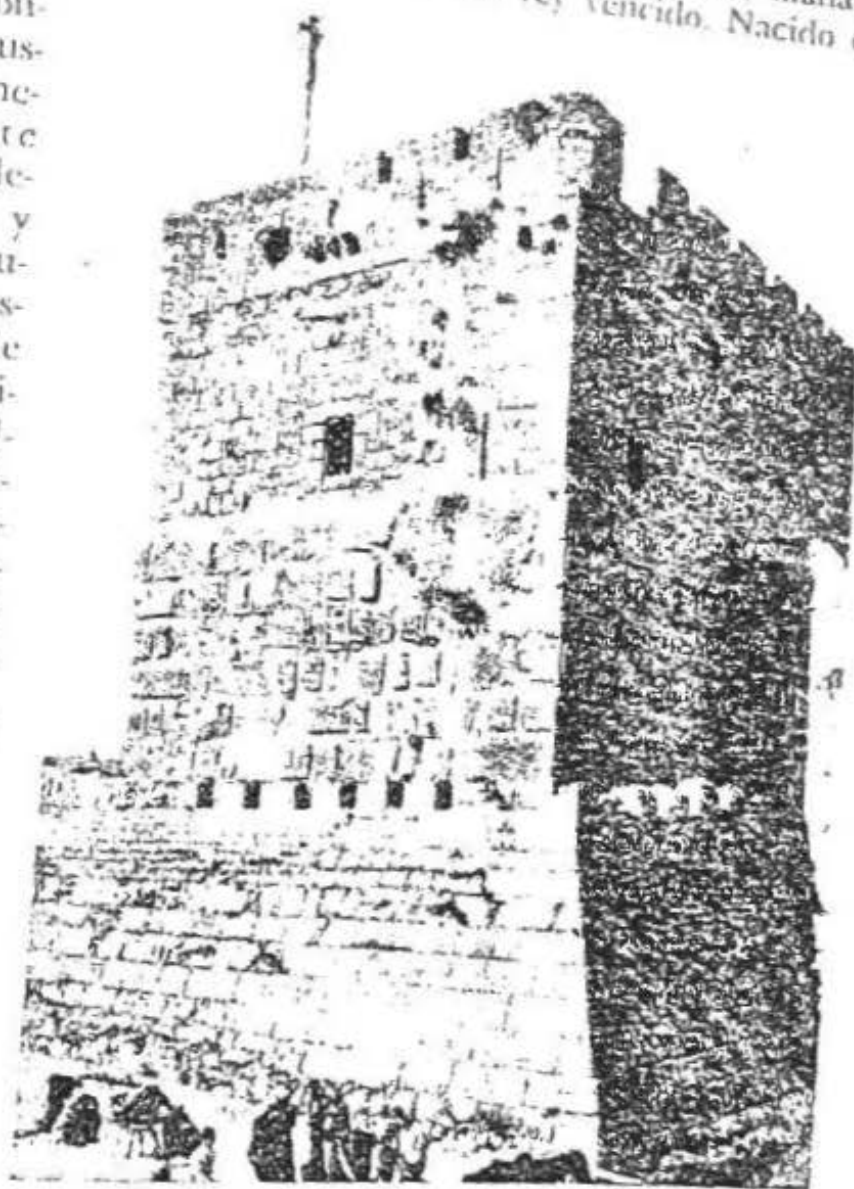


Fig. 113. — OTRO ASPECTO DE LA «TORRE DE DAVID»

(Foto, American Colony, Jerusalem)

ejemplo en la Torre Antonia, que se prestaba mucho mejor para vigilar a las inmensas multitudes que acudían al contiguo Templo en ocasión de la Pascua y de otras grandes fiestas hebraicas (§ 49). ¿En dónde estaba, pues, el pretorio de Pilatos durante la Pascua en que tuvo efecto el proceso de Jesús?

El testigo ocular proporciona una indicación muy valiosa cuando precisa que para pronunciar la sentencia final, Pilatos se *sentó sobre el tribunal* (ἐπι βήματος), en un lugar llamado *Lithostrotos*, mas en hebraico *Gabbatha* (Juan. 19. 13). Así, aquel día Pilatos instaló su pretorio en un punto de Jerusalem designado generalmente con dos nombres diversos. *Lithostrotos* es nombre claramente griego, y significa etimológicamente «suelo de piedras» o «enlosado». *Gabbatha*, en cambio, es nombre arameico y significa «lugar eminente», «altura». Tratábase, pues, de términos que no se traducían recíprocamente, ya que eran de significado etimológico diverso, pero en la práctica ambos designaban el mismo lugar. Casos como éste se explican fácilmente a través de las diversas razones que pueden dar origen a las diversas designaciones, y son en realidad bastante frecuentes. Baste recordar solamente, sin salir de la Roma moderna, *Pantheon* y *Rotonda*, *Quirinal* y *Montecavallo*, etc. Para justificar desde el punto de vista etimológico ambos nombres recordados aquí por el evangelista, es preciso hallar en la Jerusalem antigua un lugar que fuese geológicamente una «altura» y en la que hubiese sido colocado un «enlosado» tan notable que mereciese el apelativo por antonomasia.

578. Teniendo presentes estas exigencias de la indicación evangélica, todo nos induce a suponer que el pretorio de Pilatos estaba instalado aquel día en la Torre Antonia. Esta fortaleza, a más de prestarse bien a la vigilancia en aquellos días turbios bajo el aspecto policiaco, estaba en realidad colocada sobre una «altura», la del Bezetha (§ 384), llamada por Flavio Josefo *la más alta de todas las colinas de Jerusalem* (*Guer. jud.*, v. 246). Era, pues, natural que los habitantes diesen el nombre de «altura» por antonomasia a aquella colina que descollaba sobre todas las demás, aunque el término fuese genérico y sólo resultase precisado por el uso.

Pero cuando más tarde se construyó la maciza Torre Antonia, la altura de la colina pareció casi desaparecer bajo la enorme mole. Entonces fué cuando sobrevino una substitución del término genérico de «altura» por el nuevo de «enlosado», provocado por la nueva construcción, aunque ambos nombres subsistieran juntos durante cierto tiempo, siendo usado el antiguo e indígena por los más conservadores y el nuevo y extranjero por los más progresivos.

Falta ver si en el edificio de la Antonia existía en realidad aquel *Lithostrotos*, aquel «enlosado» tan importante como para hacer designar por extensión toda la zona. Y a esto no se puede responder sino a base de los antiguos documentos y las recientes investigaciones arqueológicas.

De la minuciosa descripción que Flavio Josefo nos procura respecto a la Antonia (§ 49), resulta que ésta se hallaba constituida por un cuadrilátero reforzado en los ángulos por cuatro poderosas torres. El cuadrilátero no estaba totalmente cubierto de construcciones, sino que encerraba en medio una amplia explanada a cielo descubierto, rodeada de pórticos, casamatas y los muros del cuadrilátero.

El patio era naturalmente muy frecuentado, habiendo de pasar por él cuantos iban y venían. Los soldados de guarnición debían alinearse allí para las revistas, ejecutar algunos ejercicios militares, pasar sus largas horas de ocio jugando a los dados, al «tres en raya» y a distracciones semejantes. Por intuición se comprende la necesidad de que aquel patio poseyese como pavimento un buen «enlosado». Y tal «enlosado» ha sido descubierto y netamente reconocido merced a las buscas arqueológicas practicadas allí en estos últimos años. En virtud de cálculos aproximativos a base de los restos, se ha podido evaluar la superficie del patio entero en unos 2.500 metros cuadrados (1). En el lugar se ha descubierto, a más de restos de varias construcciones que flanqueaban la Torre Antonia, varios trozos de «enlosado» en muy buena conservación pese a las sucesivas transformaciones del lugar. Según el examen arqueológico, el «enlosado» aparece como obra típicamente romana, como solía hacerla Herodes el Grande, constructor de la Antonia. Las baldosas de piedra, amplias y sólidas, miden a veces hasta dos metros de longitud por 1,50 de anchura y 0,50 de espesor. Entre las muchas huellas que estas piedras muestran del intenso uso que se hizo de ellas durante siglos, las más curiosas son varias delineaciones o tramas de juegos romanos, como el «tres en raya» y semejantes, que indudablemente fueron grabadas allí por los soldados en sus horas de reposo.

Se puede, en consecuencia, dar como prácticamente seguro que el «enlosado» descubierto es el *Lithostrotos* del evangelista y que en este lugar, llamado también *Gabbatha*, estaba instalado aquel día el pretorio de Pilatos.

579. El procurador romano, informado de que los miembros del Sanhedrín, acompañados de mucho gentío, se habían parado fuera del pretorio y querían hablarle acerca de un acusado llamado Jesús de Nazareth, salió a su encuentro y, dirigiendo una mirada en torno, empezó por preguntar: *¿Qué acusación traéis contra este hombre?* Le contestaron: *Si éste no fuese un malhechor, no te lo habríamos entregado.*

En rigor esta respuesta no era una acusación, sino que tendía más bien a ser una implícita *captatio benevolentiae*, con una invitación latente

(1) El patio entero se extendía en el subsuelo actual del monasterio de las Damas de Sión, del convento franciscano de la Flagelación y del llamado «Arco del Ecce Homo». Este último apelativo, aunque falso respecto al Arco, prueba que la antigua tradición cristiana representada por él poseía una óptima base arqueológica. Nótese de paso que Flavio Josefo usa más de una vez el término *Lithostrotos* (*Guer. Jud.*, vi, 85, 189), aunque no se refiera al «enlosado» del patio de la Antonia, sino al del atrio externo del Templo, allí donde se unen éste y la Antonia.

a fiarse en lo que los acusadores afirmaban y a atenerse al juicio ya emitido por el Sanhedrín. El gobernador podía estar tranquilo: sus gobernados pensaban como él respecto a la justicia y la equidad y llevaban ante su tribunal aquel inculpado porque era un verdadero malhechor, absolutamente digno de la muerte.

La *captatio benevolentiae* fué interpretada por Pilatos en su justo valor. El experto romano comprendió en seguida que se hallaba ante una de tantas cuestiones conexas con ideas religiosas judaicas y en las que él no quería en absoluto intervenir. Remitiéndose, pues, a las normas vigentes, repuso: *Tomadle vosotros y juzgadlo según vuestra ley*. Estas palabras no significaban ciertamente que los acusadores pudiesen hacer del acusado lo que quisieran, incluso matarlo, sino que eran una invitación a aplicar las leyes nacionales, siempre con la notoria exclusión de la pena capital. Pero este era el punto delicado de la cuestión, y los acusadores lo hicieron notar al procurador diciéndole: *A nosotros no nos es lícito matar a nadie*.

La respuesta declaraba al procurador el oculto deseo de los acusadores, haciéndole entrever también lo sucedido aquella noche. Si el Sanhedrín acudía al representante de Roma no era para imponer una multa, o una excomunión, o los 39 azotes legales (§ 61), ya que podía hacer legítimamente todo aquello sin aprobación del procurador. Lo que deseaban los acusadores era el permiso para la ejecución capital, pronunciada aquella noche por el Sanhedrín, pero ineficaz hasta entonces. Pilatos comprendió por la respuesta que el inculpado era, en la intención de los acusadores, un hombre destinado ya a la muerte.

580. Así se iniciaba el nuevo proceso de Jesús ante la autoridad civil. Pero para convencer al nuevo juez, que seguramente no había oído hablar jamás de Jesús de Nazareth, necesitábanse pruebas, y los acusadores las adujeron a propósito para impresionar al juez. Dijeron, pues, los judíos: *Nosotros encontramos a este (hombre) perturbando nuestra nación, y prohibiendo dar tributos a César, y diciendo ser el Cristo (Mesías) rey* (Lucas, 23, 2). La acusación era estrictamente política y substituía a las religiosas aducidas ante el tribunal del Sanhedrín. Ante el tribunal del magistrado de Roma, Jesús es presentado como un revolucionario político y más exactamente como un imitador de Judas el Galileo (§ 514) en el hecho de impedir el pago de tributos a César, no menos que como un cabecilla nacionalista que dice ser el rey-mesías político. Porque, efectivamente, la última acusación se refiere sin duda a una realeza política.

Pero Pilatos no era tan ingenuo que tomase aquellas afirmaciones por oro fino y bajo ellas entrevió algo muy diverso. En todo caso, el terreno en que le situaban sus acusadores era muy delicado para él y le forzaba a descender allí. Puesto que al procurador de Roma se le presentaba un acusado de conspirar contra Roma, aquél, aunque comprendiese al instante que la acusación carecía de fundamento, no podía substraerse a la

obligación de acoger y examinar tal acusación. De no hacerlo, corría riesgo de que los acusadores burlados enviasen denuncias contra él mismo a Roma, pintándole como remiso y negligente en reprimir movimientos contra la autoridad por él representada. Por ello, como hombre de ley, se propuso desenmascarar las añagazas de los inculpadores, pero a la par, como magistrado de Roma, resolvió actuar como atento representante del poder imperial. No faltaba, pues, sino interrogar al acusado mismo.

581. Pilatos pasó al interior del pretorio, donde el acusado fué conducido mientras los acusadores permanecían escrupulosamente fuera del recinto, y comenzó con una cuestión más candente preguntando a Jesús: *¿Tú eres el rey de los judíos?* La acusación repetía en lo material el final de la última acusación, pero en boca de Pilatos el término *rey de los judíos* adquiría un significado voluntariamente ambiguo. En el fondo la interrogación venía a querer decir: ¿Eres rey de los judíos en alguno de esos sentidos extramundanos empleados con frecuencia en los escritos de tu nación, o eres rey de los judíos en el sentido en que Numa Pompilio fué rey de mis antepasados en Roma, y Herodes, hijo de Antípatro, rey de tus antepasados en Palestina hace medio siglo? ¿Eres rey de un mundo invisible e ideal, o rey de este mundo visible y material? Jesús respondió a Pilatos: *¿Dices esto por tí mismo, u otros te (lo) dijeron de mí?*

Pilatos reparó en que la contestación tendía precisamente a distinguir el equívoco contenido en la pregunta; se enojó, y con cierto desdén respondió: *¿Acaso soy yo un judío? Tu nación y los sumos sacerdotes te entregaron a mí. ¿Qué has hecho?* La réplica de Jesús insiste aún en distinguir los dos sentidos de la primera pregunta: *Mi reino no es de este mundo. Si de este mundo fuese mi reino, mis ministros habrían luchado para que yo no fuese entregado a los judíos. Empero, mi reino no es de aquí.* Pilatos, algo sorprendido por estas palabras, agregó para poner en claro un punto al menos, y replicó: *Luego, ¿eres rey?*, esperando sin duda que el acusado rechazase la afirmación.

Jesús, sin embargo, la aceptó plenamente, ya que contestó: *Tú dices que yo soy rey, lo cual equivalga a contestar: «Soy verdaderamente rey, como tú dices»* (§§ 543, 567). Pero a esta declaración añadió un esclarecimiento en el sentido quizá previsto por Pilatos: *Para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Quien quiera que es de la verdad, escucha mi voz.*

Pilatos, hastiado, le atajó diciendo: *¿Qué es la verdad?*

582. En esencia, tales palabras no eran una pregunta, sino una exclamación, y tanto es así que Pilatos, una vez que las dijo, no esperó respuesta y salió para parlamentar con los judíos fuera del pretorio. Su frase quería solamente señalar que la discusión rebasaba su campo pragmático para entrar en el de las ideas abstractas, que no interesaban al magistrado. De aquí que exclamase con desdén: «¿Qué quieres que sea

la verdad! En Roma Pilatos habría asistido de seguro centenares de veces en casas y plazas a discusiones de *graculi* filosofantes en busca de sonantes sextercios, y se habría fatigado mortalmente escuchando sus interminables disquisiciones acerca de la verdad y el error, razón por la cual no quería aquella mañana oír una disertación semejante de boca del obscuro judío.

De todos modos, a través del breve coloquio con Jesús, Pilatos se había convencido cada vez más de que el acusado era totalmente inocente y de que toda la denuncia se debía al odio que le profesaban los notables de su nación a causa de sus disputas religiosas. Y aquí vinieron a encontrarse y a sumarse juntos dos resaltantes rasgos del carácter de Pilatos: uno el sentimiento del *ius* que sin duda poseía como magistrado romano y le impulsaba a hacer respetar la Ley; otro el sentimiento de desprecio y aversión que le inspiraban los jefes del judaísmo y que le impelía a aprovechar aquella óptima ocasión de contradecirles en nombre de la Ley. Ambos sentimientos del juez exigían que absolviese al inculpado en nombre de la Ley.

Entre tanto llegaba desde fuera un confuso vocerío y a ratos se oían algunas de las acusaciones, repetidas por la multitud. Pilatos, terminada la plática con Jesús, antes de afrontar al gentío, buscó en el inculpado una ayuda o sugestión que le permitiera defenderle, y volviendo a su lado, le preguntó con curiosidad: *¿No contestas nada? ¿Ves de cuántas cosas te acusan?* (Marcos, 15. 4). Pero el que poco antes se proclamara testificador de la verdad no respondió nada y encerróse en profundo silencio.

583. Pilatos quedó maravillado, pero no desistió del propósito de defender a aquel silencioso acusado, aunque éste no contribuyera a ello, y saliendo proclamó ante miembros del Sanhedrín y gentes de la plebe: *Yo no encuentro en él culpa alguna.* Con esta declaración, el proceso debía considerarse terminado.

Los miembros del Sanhedrín se indignaron aún más que las gentes llanas. Entre violentas protestas, se dieron a repetir en tropel todas las acusaciones, especialmente la política: *Subleva al pueblo, enseñando por toda la Judea, y empezando desde la Galilea hasta aquí* (Lucas, 23. 5). Estas últimas palabras impresionaron a Pilatos, porque parecían ofrecerle un elemento nuevo para resolver la cuestión. Preguntó, pues, si Jesús era galileo, y contestándole los judíos que era de los dominios del tetrarca Herodes Antipas, encontró en ello un buen motivo en su favor.

Estaba seguro de que de un examen en presencia de Antipas, Jesús resultaría inocente como ante él, y ello le proporcionaría un nuevo argumento con el que reducir al silencio a los acusadores, infligiéndoles, además, una legalísima humillación. Por otra parte, el caso de aquel inculpado ofrecía al procurador una buena ocasión de reconciliarse con el tetrarca, con quien hacía tiempo que mantenía malas relaciones, probablemente a causa de que Herodes actuaba como espía cerca de los magistrados de

Oriente por cuenta del emperador Tiberio (§§ 15, 26) (1). Así, el procurador, mostrando deferencia por el tetrarca, resolvió enviarle su súbdito para que lo juzgase. Cierto que Jesús había sido presentado al tribunal del procurador de Roma y allí se le debía juzgar, fuese el que fuera su país de origen; pero Pilatos renunció de buen grado en aquel caso a su jurisdicción por los motivos prácticos antedichos.

584. Herodes Antipas estaba precisamente en Jerusalem en aquellos días, con motivo de la Pascua. Cuando supo que el procurador le enviaba aquel acusado galileo, se puso muy contento, porque estaba deseoso desde hacía mucho tiempo de verle, en razón de lo que oía de él, y esperaba ver algún prodigio hecho por él. Ya sabemos que Jesús pasaba ante Herodes Antipas por ser Juan el Bautista resucitado (§ 357), y la innata superstición del asesino del precursor era tanto más viva cuanto que se enlazaba con el recuerdo de su propia víctima.

Cuando Herodes tuvo a Jesús ante sí, le dirigió numerosas preguntas, pero no obtuvo una sola contestación. Mas si el acusado no habló, hablaron profusamente los acusadores, que se habían presentado también al nuevo tribunal. Ante el juicio coronado insistirían sin duda en acusaciones típicamente judaicas, como las pretendidas blasfemias de Jesús, sus violaciones del sábado, sus amenazas de destruir el Templo, su proclamación de ser igual a Dios. El silencio del acusado fué una desilusión para Herodes; pero como jurídicamente veía más claro que los inculpadores, comprendió, a pesar de su decepción, que todas aquellas acusaciones eran fruto del rencor y que el reo era inocente. Habría, pues, debido absolverle sin más y despedirlo libre: pero el altanero engrimeamiento del tetrarca exigía una venganza de la decepción sufrida.

Herodes hizo, pues, que los guardias que le circundaban revistiesen al acusado de una vestidura brillante (*λαμπρὰν*), una de aquellas vestiduras ostentosas usadas en Oriente en ocasiones solemnes por personas insignes. Quizá fuese un resto de vestuario, estropeado y fuera de uso, que el tetrarca quiso sacar para mofarse del acusado, a fin de hacerle figurar extrañamente también como el rey que se proclamara. Ésta befa con que concluía la inquisición hecha por Herodes, mostraba que el tetrarca consideraba al inculpado como hombre necio y ridículo, pero no peligroso. La misma mofa rechazaba implícitamente la tesis de los acusadores, según la cual Jesús era un revolucionario y un sacrilego. Un delincuente tal habría sido severamente castigado, no sometido a burla tan jocosa.

Así vestido, y entre los clamores sarcásticos de sus acusadores, que le seguían por todas partes, Jesús fué enviado de Herodes a Pilatos. Lucas, el único evangelista que narra este episodio, concluye diciendo que *hicieronse*

(1) Esta conjetura parece apoyada por el caso sucedido entre Herodes y Vitelio y narrado por Flavio Josefo (*Ant. Jud.*, xviii, 101-105). Véase, no obstante, Casio Dion, lxx, 27; Suetonio, *Calig.*, 14.

de nuevo amigos entre sí en aquel mismo día Herodes y Pilatos, ya que antes estaban en hostilidad entre ellos (Lucas, 23, 12) (1).

585. Cuando Pilatos vió que Herodes le devolvía a Jesús sin querer mezclarse en el asunto, quedó pensativo y comenzó a comprender que aquella era cosa más seria y compleja de lo que le pareciera al principio. Atóvose aún, sin embargo y firmemente, a la inocencia del acusado, y se propuso buscar una salida cediendo en parte a los deseos de los acusadores. El hombre de ley retrocedía un tanto para situarse en el terreno del político.

Dirigiéndose, pues, a los acusadores, hizoles este razonamiento: *Me trajisteis este hombre como pervertidor del pueblo, y he aquí que yo, interrogándole ante vosotros, nada encontré de culpable en él de cuanto le acusáis. Y Herodes tampoco, ya que lo devolvió a nosotros. Y he aquí que nada digno de muerte ha sido cometido por él.* Hasta ahora habla el legista, que tiene el sentimiento del *ius*. Pero en seguida aparece el político, que ataja al legista, y Pilatos termina el razonamiento con esta inesperada conclusión: *Por consiguiente (ούν), después de haberle sometido a un castigo, (le) despediré (libre).* El verdadero error dialéctico de esta conclusión consiste en ese *por consiguiente*, porque, si Pilatos y Herodes no encontraban nada de culpable y nada digno de muerte, ¿cómo justificar semejante *por consiguiente*? ¿Cómo legitimar el castigo prometido, que no sería una pena leve, sino la terrible *flagellatio* romana?

Pero para el procurador lo no admitido por el derecho resultaba impuesto por la política.

586. Apenas hecha esta concesión, Pilatos, por añadidura, ofreció a los acusadores otro motivo para calmarles. Era costumbre, en ocasión de la Pascua, que el procurador libertase de la prisión a un encarcelado elegido por la propia multitud (2). Parecióle, pues, a Pilatos que esta vez sería cosa equitativa y a la par oportuna hacer recaer la gracia en Jesús, con lo que la justicia se salvaría (al menos en parte) y también se satisfaría a los acusadores.

En aquellos días estaba encarcelado un famoso malhechor llamado *Barabba* («hijo del padre»), nombre bastante común en los escritos rabínicos. Según algunos códices evangélicos, escasos en número y en auto-

(1) Varios críticos modernos nutren sospechas contra este episodio por razones no documentales, sino apriorísticas como de costumbre y que se reducen, en substancia, al constante deseo de demoler la narración evangélica. Por tratarse del método habitual, basta señalar aquí esta su nueva aplicación.

(2) También la existencia de esta costumbre ha sido negada por algún crítico moderno, únicamente por el inextinguible afán de contradecir los relatos de los evangelistas, aunque éstos en este punto se confirman mutuamente los cuatro. Pero usos análogos, si no iguales, son testificados por Tito Lívio (v, 13) y por Ateneo (xiv, 45). Un caso además perfectamente igual lo certifica un papiro egipcio — del año 85 d. de J. C. — en el que el prefecto romano de Egipto declara merecedor de azotes a un cierto Fibión, pero lo indulta en gracia a la multitud (en G. Vitelli, *Papiri fiorentini*, t. Milán, 1905, págs. 117-116, lin. 59 y sigs.).

ridad, el nombre entero de aquel hombre habría sido *Jesús Barrabás*, siendo *Barrabás* un sobrenombre y *Jesús* el nombre verdadero. Aquel hombre había cometido un homicidio en una sedición popular, acaso promovida por él, y además era ladrón habitual. A la sazón esperaba en la prisión la sentencia del procurador. Así, pues, Pilatos pensó que si presentaba a los acusadores el dilema de elegir entre Jesús y Barabba, la elección recaería sobre Jesús, a causa del carácter evidentemente infame de Barrabás. Presentóse, pues, en el umbral del pretorio e hizo la propuesta: *¿A quién queréis que os liberte? ¿A Barrabás o a Jesús, llamado el Cristo? Y para especificar mejor, añadió: el rey de los judíos.*

La previsión de Pilatos de que la elección recaería en Jesús demuestra que tenía un conocimiento muy defectuoso, no tanto de la nación que gobernaba como de los guías espirituales de aquella nación. La propuesta, en principio, impresionó a la multitud de acusadores que estaban ante el pretorio prorrumpiendo en los gritos que les sugerían los ancianos y sumos sacerdotes, sus guías espirituales. Para aquella grey de servidores, Jesús era desagradable porque lo era a sus señores, pero también Barrabás era para ellos un delincuente harto merecedor de la más severa condena en vez de la gracia. Hubo, pues, un breve momento de perplejidad, en el cual los servidores vociferantes no lograban decidirse entre la sugestión del fondo honrado de su conciencia y la exigencia de sus inflexibles señores.

587. En el interin, ocurrió un incidente curioso. Mientras Pilatos creía haber hallado la salida acertada, recibió en privado un aviso de su mujer, formulado en estos términos: *No te metas con aquel justo, porque he tenido hoy muchos sueños por causa de él.* La noticia sólo es transmitida por Mateo, el minucioso narrador de comunicaciones divinas mediante sueños (§ 239). Resulta, además, históricamente, que desde hacía poco tiempo habíase permitido a los magistrados del Imperio romano llevar consigo sus esposas cuando iban a gobernar los territorios que se les asignaban, porque en tiempos de la República la mujer no podía seguir al marido.

El aviso de su mujer debió causar mucha impresión en Pilatos. Aunque escéptico sobre teorías filosóficas y disquisiciones acerca de la verdad y el error, era sin duda bastante accesible a aquellos arcanos signos a que daban tanto crédito los romanos de su época. Toda Roma sabía muy bien que Julio César habría evitado las veintitrés puñaladas de los fatales Idus de Marzo de haber dado crédito a su esposa Calpurnia, que le había rogado que no fuese a la curia aquel día, por haberle visto la noche precedente, en sueños, acribillado de muchas heridas. El caso de Calpurnia pudo representarse muy bien en la mente de Pilatos. En todo caso, él, ya definitivamente implicado en el proceso de *aquel justo*, recibió sin duda en el aviso de su mujer una nueva confirmación de su idea de que debía hacer cuanto pudiese en pro del inculpado.

588. Había entre tanto cesado la perplejidad, y la muchedumbre de servidores vociferantes había recibido órdenes de sus señores y resuelto obedecer más a éstos que al fondo honrado de su conciencia: *Los sumos sacerdotes y los ancianos persuadieron a la turba de que pidiesen a Barrabás y perdiesen a Jesús* (Mateo, 27, 20).

Comenzaba, pues, de nuevo la batalla, habiendo ambos combatientes recibido refuerzos: el procurador, el del mensaje de su mujer; la multitud, el de las instigaciones de los sanhedritas. Dirigiéndose de nuevo a los acusadores, Pilatos repitió la pregunta: *¿A quién de los dos queréis que os liberte?* Todos respondieron al unísono: *¡Barrabás!*

Asombrado ante la elección, Pilatos no se preocupó más del delincuente escogido, sino del inocente eliminado, e instintivamente preguntó: *¿Qué haré entonces de Jesús, el llamado Cristo?* Los instigadores hicieron gritar a la muchedumbre: *¡Sea crucificado!* El procurador insistió: *Pero, ¿qué mal ha hecho?* Evidentemente, su mentalidad jurídica exigía una justificación a la gravísima pena solicitada, justificación que le fué dada y consistió en el grito renovado una y otra vez: *¡Sea crucificado!* (Mateo, 27, 22-23).

Este modo de razonar dejó a Pilatos, no precisamente dolorido, pero sí cohibido, desconcertado, asqueado. Imposible discutir con aquellos vociferadores: el hombre de ley hablaba en lengua que ellos no comprendían. Y hasta materialmente hubiera sido difícil hacerse entender, porque el continuo y vivo griterío hubiese ahogado la voz del orador. Pilatos quiso hacer saber que no compartía los propósitos sanguinarios manifestados por las turbas, y a tal fin substituyó la comunicación verbal con un acto representativo perceptible mediante la vista. Y haciéndose llevar un lebrillo lleno de agua, se lavó allí las manos en presencia de la multitud, mientras ésta pedía a grandes voces la muerte del inculpado. La acción de lavarse las manos asumía espontáneamente un sentido simbólico tanto entre los hebreos (*Deuteronomio*, 21, 6-7) como entre otros pueblos antiguos (*Herodoto*, 1, 35; *Encida*, II, 719; etc.). Y en aquel caso mostraba que el procurador rechazaba toda responsabilidad en la petición que le dirigían, fuese la que fuera la conclusión de aquel asunto. Y un momento después, cuando el clamoreo disminuyó algo, Pilatos, para explicar mejor el sentido simbólico de su acto, gritó: *Soy inocente de esta sangre. ¡Vosotros veréis!* Sus palabras fueron oídas por muchos y la contestación fué dada con prontitud y seguridad absolutas: *¡La sangre de él (caiga) sobre nosotros y sobre nuestros hijos!*

589. Este augurio o voto invita a una breve y elemental reflexión, no extraña, por lo demás, al proceso de Jesús. El augurio fué expresado concordemente por los guías espirituales del judaísmo y por una amplia representación del pueblo de Jerusalem. Por lo tanto, constituía una representativa *vox populi*, un voto estrictamente oficial que resumía tanto

los deseos de la cabeza como de los miembros, del Sanhedrin como del pueblo. Y el augurio o voto se dirigía, no ciertamente al procurador romano, sino a un juez mucho más alto, a aquel juez tantas veces invocado en las sagradas Escrituras de Israel, único que podía hacer que aquella sangre en discusión cayese sobre las cabezas de los lejanos hijos. Sólo aquel supremo juez podía transformar la *vox populi* en *vox Dei*, acogiendo aquel voto y mostrándolo cumplido en la historia. Si todo esto ha realmente sucedido o no, el historiador moderno puede averiguarlo ateniéndose a la historia, y no sólo a la antigua, sino a la moderna.

Y tanto es así, que incluso en nuestros días ha vuelto a ser examinada la cuestión precisamente por los *hijos* de que habla el voto. No existiendo hoy el Sanhedrin que hace diecinueve siglos condenó a Jesús y expresó el voto de que su sangre cayese sobre los más lejanos *hijos* de Israel, esos *hijos* instituyeron en Jerusalem, en 1933, un tribunal oficioso, compuesto de cinco insignes israelitas, para que examinase de nuevo la antigua sentencia del Sanhedrin. El veredicto pronunciado por este tribunal, con cuatro votos en favor y uno en contra, fué que la antigua sentencia del Sanhedrin debía ser retractada, ya que *la inocencia del inculpado estaba demostrada, y su condena fué uno de los más terribles errores que los hombres hayan cometido jamás, error cuya reparación honra a la raza hebraica* (1).

590. En este punto del proceso, Pilatos se halló en condiciones de ánimo harto contradictorias. Personalmente convencidísimo de la inocencia de Jesús, habíale reforzado en su persuasión el misterioso aviso de su mujer, y además la puntillosidad y antipatía del gobernador hacia sus gobernados le daba aquí una oportuna ocasión de infligirles uno de los desprecios en que tanto se complacía, y que esta vez habría estado justificado por la equidad y la ley. Pero, por otra parte, la pertinacia de los acusadores, lejos de aminorar, iba en aumento y, de ser contradicha de modo total y decisivo, podía provocar uno de aquellos incendios populares que eran el terror de todos los gobernadores romanos de Judea. El miedo a semejante consecuencia, así como el miedo a quejas elevadas a Roma en contra suya, inducían a Pilatos a reflexionar muy cuidadosamente sobre la decisión a tomar y, nublando cada vez más ante sus ojos la austera visión de la justicia, la substituían poco a poco con los rasgos, más lisonjeros, del oportunismo político.

Trató, pues, de rodear el obstáculo recurriendo a añagazas y queriendo casi engañar a los adversarios mediante concesiones menores. En primer término, acogió la petición de la multitud e indultó a Barrabás, y a más, siempre con la esperanza de ablandar a los acusadores, hizo ejecutar la precedente promesa de mandar azotar a Jesús.

(1) Así se expresa la relación aparecida en la revista parisien *Jérusalem*, 1933, mayo-junio, pág. 464.

591. Entre los romanos, la *flagellatio* precedía ordinariamente a la crucifixión; pero a veces constituía una pena por sí sola y podía realizarse en substitución de la capital. La ejecutaban los soldados. El paciente, después de desnudado, era atado a un palo por las muñecas, para

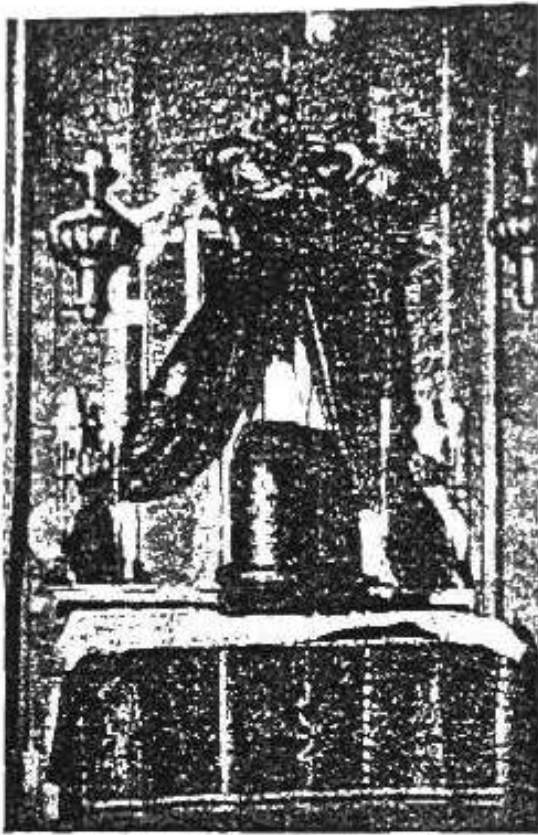


Fig. 114. — FRAGMENTO DE LA COLUMNA DE LA FLAGELACIÓN

que presentase la espalda encorvada. Los golpes no eran asestados con vergas, reservadas al ciudadano romano condenado a muerte, sino con un instrumento especial, el *flagellum*, que era un robusto látigo con muchas colas de cuero agravadas por varias bolitas de metal y aun armadas de agudas puntas (*escorpiones*). Así como entre los judíos la flagelación legal estaba limitada a un número preciso de golpes (§ 61), entre los romanos no la limitaba otro número que el albedrío de los flageladores o la resistencia del paciente. El flagelado, sobre todo si estaba destinado a la pena capital, era considerado como un hombre sin nada de humano, como un huero simulacro del que la ley no se preocupaba ya, como un cuerpo en el que cabía ensañarse a placer. En realidad, quien padecía la flagelación romana quedaba generalmente convertido en un monstruo aterrador y repugnante. A los primeros golpes, cuello, espalda, costados, brazos y piernas se amorataban y luego se cubrían de líneas azuladas y de tumefacciones. Gradualmente, piel y músculos se desgarraban, rompíanse los vasos sanguíneos y todo el cuerpo chorreaba sangre. Al fin el flagelado se tornaba en un amasijo de carnes sanguinolentas, desfigurado en todos sus rasgos. A menudo se desmayaba bajo los golpes, y hasta con frecuencia perdía la vida (1). Horacio, aunque no tuviera en verdad el corazón muy blando, llamaba al instrumento de aquella pena *horribile flagellum*.

(1) Estos datos no son fantásticos ni exagerados, sino recogidos, aquí y allá, en indicaciones de escritores romanos. Baste como prueba citar el siguiente pasaje de Cicerón, donde describe, no ya la *flagellatio* sino la *verberatio* (que era algo menos grave) que Verres hiciera aplicar en Lilibeo (Sicilia) al ciudadano romano Servilio. Mientras Servilio habla en el tribunal para exculpase, le circundan seis *lictors* robustísimos y muy expertos en pegar y golpear hombres; le sacuden cruelísimamente con las vergas, y al fin el primer *lictor*, Sestio, de quien le hablado a menudo, tirando el bastón, comenzó a patear con suma vehemencia los ojos del misero. Este, teniendo llenos de sangre el rostro y los ojos, cae al suelo; mas, no obstante todo, se le patean los costados también después de caído, para que por fin diga que promete. Reducido a tal estado, fué llevado fuera de allí por muerto; poco después murió (In Verrem, II, 5, 54).

A esta pena sometió Pilatos a Jesús, aunque tendiendo, con la nueva concesión, a librarle de la ejecución capital.

592. Concluida la flagelación, Jesús permaneció todavía algún tiempo más en poder de los soldados que le habían azotado y que realizaron con él cuanto era usual con los condenados a muerte. Con éstos, como ya borrados del género humano, todo estaba permitido: cualquier ludibrio, cualquier chanza brutal, cualquier befa inhumana. Por esto, cuando los verdugos concluyeron de azotar a Jesús y fueron a vestirle de nuevo, llamaron a los demás soldados de la cohorte y reuniéndose alegremente en torno a la víctima, la cubrieron de una clámide roja, de las usadas por los triunfadores después de una victoria. Después tejieron una corona de espinas y se la pusieron en la cabeza a guisa de diadema, y entre las muñecas atadas le colocaron una caña que debía figurar como cetro de mando.

¿No se había proclamado rey de los judíos? Pues que apareciese como tal a las miradas de los soldados, con su clámide, diadema y cetro. Y con tanto mayor gusto debían desfogarse en aquel escarnio los soldados cuanto que, no siendo legionarios, sino *auxiliares* de las cohortes, debían estar reclutados en su mayoría entre las poblaciones vecinas de los judíos y hostiles a éstos, especialmente entre los sirios y sobre todo entre los samaritanos, enemigos mortales de los judíos, pero fidelísimos a Roma (véase Flavio Josefo, *Guer. jud.*, II, 52, 69, 96; etc.). Para todos éstos era una diversión, en verdad gustosa, cubrir de ludibrios y befas al rey de aquellos bribones judíos.

Y como además a los triunfadores militares se les reservaban particulares honores, aquellos escarnecedores comenzaron a desfilan ante Jesús inclinándose y diciéndole, humildes y obsequiosos: *Salve, rey de los judíos*. Pero inmediatamente después, incorporándose, le escupían en la cara y arrancándole la caña de entre las manos le golpeaban con ella sobre la corona de espinas (1).

(1) La indole de los soldados y el título de rey atribuido a Jesús explican fácilmente tales escarnios. Pero esta explicación pareció demasiado sencilla a algunos eruditos, amantes de dificultar lo fácil y de exhibir una erudición fuera de lugar. Por lo tanto, encontraron numerosos sobrentendidos en el episodio de las befas a Jesús. Algunos hallaron en ello la imitación de una fiesta persa, la de los Saccos — recordada por Beroso y especialmente por Dion Crisóstomo —, en la que se tomaba un condenado a muerte, se le hacía objeto de mofas como a un rey burlesco y al fin se le azotaba y mataba. Otros, en cambio, pensaron en la usanza de las Saturnales, en las que figuraba un rey burlesco, como de carnaval, que luego era muerto. Otros incluso sacaron a luz los mitos o bufones de teatro, que encarnaban, para rodándolo, un determinado tipo genérico o un individuo histórico concreto de la época. El caso recordado más a menudo fué el de un pobre idiota de nombre Caraba, a quien la plebe de Alejandría, para ridiculizar a Herodes Agrippa I, proclamado rey poco antes, pasó por la ciudad disfrazado de rey, con una diadema de papiro en la cabeza y una caña en la mano, entre un cortejo real bufonesco (Vilón, *In Flaccum*, 5-6). A estas analogías, doctas, pero fuera de lugar, basta contestar que hechos semejantes han ocurrido entre todos los pueblos y en todos los tiempos, porque los sugiere la índole misma de la naturaleza humana, y en nuestro caso no demuestran cosa alguna. Pero quien concretó debidamente las cosas fué Salomón Reinach. Este israelita moderno encontró que los antiguos escritores israelitas se habían engañado casi todos; pero por fortuna él se sentía capaz de corregirlos con toda certeza. Erró

593. En el curso de todos estos hechos había transcurrido bastante tiempo. Desde la primera presentación de Jesús a Pilatos, sucedida al alborar (§ 576), habían pasado no menos de cuatro horas entre discusiones del gobernador con la multitud, envío a Herodes y retorno, flagelación y belfas de los soldados. De modo que debían ser las diez o las once de la mañana, según nuestro cómputo. Pilatos entre tanto meditaba en el modo de hacer una última tentativa en pro de Jesús, mientras el gentío, clamoroso y pertinaz, esperaba fuera del pretorio.

Pilatos no atribuyó importancia alguna a los escarnios subsiguientes a la flagelación, no habiéndolos ordenado ni prohibido: en cambio insistió en el efecto jurídico y moral de la flagelación. Cuando Jesús, desfigurado por los golpes y disfrazado bajo sus indumentos burlescos, fué conducido de nuevo a presencia del procurador, éste decidió emplear este último argumento esperando de la impresión que causaría aquel sangriento harapo humano. Salíó, pues, del pretorio haciendo que le siguiera el flagelado, y anunció la aparición de éste con las siguientes palabras: *He aquí que le conduzco fuera para que conozcáis que ninguna culpa encuentro en él.*

Jesús, con las piernas temblorosas, vacilando al andar, fué empujado al umbral del pretorio y apareció, como dice el testigo ocular (Juan, 19, 5), *llevando la corona de espinas y la veste purpúrea.* Entonces, señalándole con el dedo a sus inflexibles y clamorosos acusadores, Pilatos exclamó: *¡Ecce homo!*

Esta exclamación equivalía en griego a nuestro: «He aquí ese tal», y no tenía, cierto, un sentido conmisericordioso, pero, con todo, invitaba implícitamente a los acusadores a reflexionar si era aún el caso de maltratar a un hombre reducido a semejante condición. Y es aquí oportuno reflexionar que quien hacía tal invitación era un adorador de Júpiter y Marte y que los invitados eran los adoradores del espiritual Dios Jahvé.

594. La escena subsiguiente a esta invitación es descrita por el testigo con palabras insustituibles: *Cuando le vieron los sumos sacerdotes y los sirvientes, gritaron, diciendo: «¡Crucificalo, crucificalo!». Dices Pilatos: «¿Tomadle vosotros y crucificaldo, porque yo no encuentro culpa en él». Respondiéronle los judíos: «Nosotros tenemos una ley, y según la ley debe morir, porque se hizo hijo de Dios (Juan, 19, 6-7).* Las palabras de Pilatos no significaban, en efecto, que permitiese a los acusadores crucificar a su guisa al inculpado, sino que les invitaba de nuevo a reflexionar una vez más en que él no podía, en conciencia, pronunciar la sentencia

Filón llamando Caraka al idiota de Alejandría, que en rigor se llamaba Barrabás, como el prisionero indultado en vez de Jesús. Erraron los cuatro evangelistas narrando que Jesús fué muerto en vez de Barrabás. No; Jesús fué muerto cual Barrabás, o sea como protagonista de una fiesta popular análoga a la de los Sarcos o a las Saturnales. Naturalmente, todas estas «correcciones» las dictaba el amor a la verdad histórica, no un tendencioso espíritu apologético. mas en el campo de la crítica histórica, aunque afirmadas por un Salomón, no fueron consideradas como salomónicas y sólo muy pocos las tomaron en serio.

capital exigida, y por tanto el inculpado no podía ser ejecutado, ya que los acusadores no tenían facultad para hacerlo. Los acusadores, penetrando sutilmente en el pensamiento del procurador, con su réplica, que apelaba a la Ley hebrea, atraían al magistrado a un campo ya no suyo, el religioso, en el cual Roma se había mostrado siempre muy respetuosa con los sometidos judíos. En esencia, insinuaron a Pilatos la amenaza de que, si no consentía en la sentencia capital, sería considerado favorecedor de sacrílegos e impíos.

Tampoco aquí cabe substituir la narración del evangelista testigo: *Cuando Pilatos oyó este discurso, se espantó todavía más. Y entró nuevamente en el pretorio y dice a Jesús: «¿De dónde eres?»* Probablemente el desconcertado Pilatos esperaba que la respuesta de Jesús le diese algún nuevo elemento para prolongar el proceso y formular alguna nueva objeción contra los acusadores. Pero Jesús no contestó a la nueva pregunta. *Dicele, pues, Pilatos: «¿No me hablas? ¿No sabes que tengo potestad de libertarte y tengo potestad de crucificarte?»* *Repuso Jesús: «No tendrías ninguna potestad contra mí si no te hubiese sido dada de lo alto; por esto quien me ha entregado a ti tiene mayor pecado».*

Tras esta contestación, Pilatos se encontró del todo solo en su resistencia. El inculpado no le ofrecía ayuda alguna que permitiera salvarle, en tanto que los judíos insistían cada vez más en exigir la condena. El procurador sólo se sentía sostenido en su resistencia por la convicción de la inocencia de Jesús y por el deseo de no ceder a los judíos; pero lo primero no tenía eficacia alguna contra los acusadores y lo segundo no debía participárseles, por prudencia. Titubeante, sin ver manera de salir de la situación, y a la par sin querer ceder, se hallaba en un estado de ánimo que el evangelista resume en estas palabras genéricas: *Desde este (momento), Pilatos buscaba libertarle* (Juan, 19, 12).

Los acusadores entrevieron el peligro y para conjurarlo recurrieron a un argumento que no podía dejar de ser eficacísimo sobre el procurador, y comenzaron a gritar: *¡Si libras a éste, no eres amigo del César! ¡Quien se hace rey contradice al César!*

595. Ante aquel grito, Pilatos, hombre de carne y hueso, magistrado romano ignaro de cualquier preocupación religiosa y sólo interesado por su posición en Roma y por su carrera política, no podía permanecer vacilante por más tiempo. Sin embargo, aun no estaba dispuesto a ceder. Cansado de verse cada vez más vencido por aquellos sus aborrecidos gobernados, que gritaban como monos, enojado por todo el desarrollo del proceso, confió una vez más en lo ignoto y quiso afrontar directamente la conclusión del proceso parlamentando de nuevo con los acusadores. Poco antes le habían amenazado con considerarle favorecedor de impíos y sacrílegos si liberaba a Jesús. Pero, ¿acaso no se había el acusado proclamado rey espiritual de los mismos acusadores? El gobernador político, no quería inmiscuirse en cuestiones religiosas, pero precisamente

por esta razón no quería obrar contra quien se atribuía una supremacía que no tenía nada de político y era puramente religiosa. ¿Acaso le constaba si tras el acusado no había una larga hilera de secuaces — una especie de confraternidad como la de los Esenios (§ 44) — dispuestos a aceptar aquella su realeza religiosa? ¿Podía matar al jefe de una confraternidad religiosa y luego dedicarse a perseguir a todos sus miembros? No: él, como magistrado laico, era neutral y se hallaba obligado a respetar y hacer respetar la realeza religiosa del acusado. A juicio de Pilatos, este argumento podía salvar aún a Jesús, y a él recurrió como última esperanza.

Era casi la hora sexta (Juan, 19, 14), o sea poco antes de nuestro mediodía. Viendo que había de llegar a una conclusión y pronunciar la sentencia definitiva, Pilatos hizo montar en el Lithostrotos, en presencia de los acusadores, su «tribunabo» con la silla curul (§ 577); luego salió fuera haciéndose llevar junto a él al acusado y, una vez en la silla curul, se reanudó la discusión. Señalando a Jesús, exclamó: *He aquí nuestro rey*. ¿Qué pensaban los acusadores de esta realeza del acusado? No era ciertamente una realeza política, como resultaba indudablemente claro para el magistrado competente en la materia. ¿Era realeza religiosa? En esto Pilatos no intervenía, ni quería inmiscuirse. Respondiérangle, pues, los acusadores.

Las palabras del procurador sonaron a la multitud como un sarcasmo, y todos contestaron a gran voz: *¡Fuera! ¡Fuera! ¡Crucifícalo!* Pilatos insistió: *¿Crucificaré a vuestro rey?* Esta vez la contestación fué dada, como recuerda expresamente el evangelista testigo, por *los sumos sacerdotes*, quienes gritaron: *No tenemos rey sino César*.

Pilatos vió cerrado el último camino. La realeza del acusado no podía ser tomada en serio por el juez ni por los acusadores. Éstos, y precisamente los más insignes entre ellos, no reconocían a Jesús realeza alguna y proclamaban tener como rey único y exclusivo el César de Roma. Evidentemente, el representante del César de Roma no podía manifestar opinión diversa y, además, para no herir los sentimientos religiosos de los acusadores, debía crucificar a aquel falso rey.

Tal fué, sobre poco más o menos, el razonamiento íntimo que debió formularse Pilatos, y *entonces*, concluye el evangelista, *se lo entregó a ellos para que fuese crucificado*.

596. Al fin quedaban satisfechos los acusadores; pero quedaba satisfecho también un voto suyo al que no concedieron mucha importancia, aunque tuviese tanta históricamente como su precedente voto de que la sangre de Jesús cayese sobre los venideros hijos (§ 589).

Para triunfar en su intento habían proclamado no tener rey sino César, y esto lo proclamaron precisamente *los sumos sacerdotes*, los cuales conocían las sagradas Escrituras hebraicas y sin duda habían leído en ellas con cuánto «celo» el Dios Jahvé quería ser único rey de Israel y cuánto de mala gana había tolerado que fuese elegido un hombre como primer rey israelita en la persona de Saúl (I Samuel, 8). Y ahora, aquellos repre-

scitantes oficiales de Israel no sólo no pensaban en su rey divino, y no sólo no echaron de menos la existencia de sus antiguos reyes humanos o de sus descendientes, sino que proclamaron entusiásticamente como su rey a aquel hombre que se llamaba Tiberio Claudio Nerón Julio César, extranjero de raza, incircunciso de carne, idólatra de espíritu. Y por tanto también en esto fueron satisfechos, porque tuvieron por reyes efectivos a Tiberio y a sus sucesores, los cuales, empero, sólo ejercitaron plenamente su soberanía cuarenta años más tarde, cuando destruyeron para siempre el Templo, la ciudad y la nación de aquellos súbditos suyos.

El historiador moderno hará bien en meditar también en estos acontecimientos, tanto más cuanto que son realidades históricas imposibles de poner en duda por ninguna teoría crítica.

LA CRUCIFIXIÓN Y LA MUERTE

597. La sentencia había sido dictada y no faltaba sino cumplirla.

El representante de Roma había complacido a los acusadores dictando una condena romana, ya que cuando los judíos pedían a Pilatos: *¡Crucifícalo, crucifícalo!*, exigían en realidad una pena que originariamente no era hebreaica y sí romana. En virtud de la imputación de blasfemia hecha por el Sanhedrín a Jesús, la pena hebreaica normal habría sido la lapidación, que en efecto fué aplicada a Esteban poco después. Con todo, la crucifixión, en tiempos de Jesús, había entrado hacía muchos años en los usos del judaísmo palestino, habiéndose introducido en la época de sus primeras relaciones con los romanos, en especial cuando, el año 63 a. de Jesucristo, Pompeyo el Grande expugnó Jerusalem y dió una nueva organización política a toda la región. Antes de aquella época, el judaísmo había conocido el empalamiento, pena muy común en los antiguos imperios de Babilonia y de Asiria y del que más tarde derivó la verdadera crucifixión. Porque también en la Roma antigua la crucifixión no fué original, sino importada. Muchos años antes que en Roma, la crucifixión se practicaba en Grecia, en Egipto y en bastantes otras regiones mediterráneas, donde la difundieron probablemente los fenicios, atrevidos navegantes e infatigables mercaderes.

Roma tuvo siempre verdadero espanto a la crucifixión. Tal es lo menos que cabe decir, incluso citándose sólo a las frases empleadas por Cicerón cuando alude a ella en sus discursos contra Verres (especialmente en II, 5, 62-67). llamándola, ora «el más cruel y tético suplicio», ora «extremo y sumo suplicio de la esclavitud», ora de otros modos semejantes. Era, en efecto, la pena reservada ordinariamente a los esclavos y sólo por delitos harto graves, al punto de que el esclavo era llamado a veces irónicamente «portador de cruz» (*furcifer*), así que uno de ellos podía exclamar cómicamente: *Sé que la cruz será mi sepulcro. Allí están colocados mis ascendientes, padre, abuelo, bisabuelo, tatarabuelo* (Plauto.

Miles gloriosus, 2, 4, 372-373). Ningún ciudadano romano podía ser crucificado legalmente, a juicio de Cicerón, quien exclama, horrorizado: *Que un ciudadano romano sea atado, es un abuso; que sea golpeado, es un delito; que sea malado, es casi un parricidio: ¿qué diré, pues, si es suspendido en cruz? ¡la cosa tan nefanda no se puede dar en modo alguno un apelativo suficientemente adecuado!* (*In Verrem*, II, 5, 66). Sin embargo, resulta que de hecho más de una vez fueron crucificados ciudadanos romanos, y hasta parece que, incluso legalmente, los libertos y ciertos provincianos podían, aunque fuesen ciudadanos romanos, ser condenados a la cruz.

598. Prescindiendo de las formas más antiguas, la cruz, en tiempos de Jesús, tenía las tres formas siguientes:



Fig. 115

La primera, a la izquierda, se llamaba cruz *immisa* o *rematada*, refiriéndose a su parte superior, o remate; la segunda, o *commisa*, era la única que tenía tres brazos, hallándose privada de remate; la tercera, poco empleada, era la *decussata* o *aspada*, llamada vulgarmente *cruz de San Andrés* (1). Entre las dos primeras formas, la cruz rematada tiene muchas mayores posibilidades que la otra de haber sido la empleada en el suplicio de Jesús (§ 606).

Distingúense en ella dos partes: el palo vertical, llamado *stipes* o *staticulum*, que se plantaba en tierra, y el palo horizontal, llamado *pa-*

(1) Se ha notado que la «cruz de San Andrés» sólo se recuerda en los documentos del siglo X en adelante, apareciendo en la iconografía más tarde aun, de lo que se ha concluido que tal tipo de cruz no fué usado nunca. La conclusión no parece legítima. Flavio Josefo dice que, durante el asedio de Jerusalem, los soldados romanos capturaban muchos fugitivos judíos y, en su irritación por la inútil resistencia de los sitiados, *clavaban (en cruz)... por irrisión a los capturados, unos en una posición y otros en otra* (ἄλλον ἄλλῃ σχήματι), y *por la mucha multitud, saltaba tanto terreno para las cruces como cruces para los cuerpos* (*Guerr. Jud.*, V, 451). La diferente posición (σχῆμα) está sin duda en relación con la forma de las cruces, la cual podía variar con cierta amplitud para encarnizarse, pero si no se usaba la cruz de San Andrés sólo quedaban las otras dos formas (ya que otras son materialmente imposibles), y con solas dos formas la amplitud para encarnizarse no existía ni se habría podido decir seriamente: *unos en una posición y otros en otra*, porque la posición del crucificado era la misma en ambas formas de cruz.

tribulum o *antenna* (1), que sólo se unía en un segundo tiempo con el palo vertical. Pero el palo vertical no era totalmente liso y plano, sino que hacia su mitad sobresalía un toco y robusto madero llamado en griego *pegma* y en latín *sedile*, en el que se apoyaba a horcajadas el cuerpo del crucificado. Justino mártir y Tertuliano recuerdan aquel asiento, con mucha propiedad, como un cuerno en general y más particularmente, si no, materialmente imposible que el cuerpo del crucificado se mantuviera pendiente de cuatro clavos solamente, ya que el desproporcionado peso habría hecho que se desgarrasen las manos. La razón es tan evidente, que hubo artistas cristianos antiguos que representaron la cruz de Jesús con un *suppedaneum*, en el que se apoyan y están clavados los pies. Este *suppedaneum*, del que no se encuentra indicación alguna en los documentos antiguos, es arqueológicamente falso y en la práctica no habría bastado para sostener el cuerpo. No obstante, el error arqueológico demuestra la necesidad del *sedile*, arqueológicamente justo.

599. Una vez pronunciada una sentencia de crucifixión, se preparaba, de no estar dispuesto ya, el lugar de la ejecución plantando en tierra el palo vertical o *stipes*, aun falto del horizontal. El palo vertical no era ordinariamente muy alto, ya que los pies del condenado solían distar del suelo la altura aproximada de un hombre o aun menos, de modo que todo el poste no podía ser más elevado de cuatro o cinco metros.

Como lugar se escogía uno muy visible y frecuentado, porque se contaba con el efecto ejemplar que el espectáculo debía producir en los esclavos y en otros abyectos individuos mercedores de la cruz. Elegíanse, pues, lugares de mucho tránsito, extramuros de la ciudad, pero muy cerca de alguna de sus puertas, y, de ser posible, entre tumbas, lo que se desprende, además de otros testimonios, del burlesco relato de la matrona de Éfeso que se halla en Petronio el Árbitro (*Satiricón*, 111-112). En Roma, por ejemplo, el lugar habitual de las crucifixiones era el *campus Esquilinus*, fuera de la muralla de Servio Tulio (*agger*) y cercano a la *porta Esquilina*. En este *campus*, correspondiente poco más o menos a la moderna plaza de Vittorio Emanuele, había también muchísimas tumbas de patricios y esclavos y en el aire revoloteaban los siniestros pájaros del *Esquilino*, recordados por Horacio, a los que atraían los cadáveres de los crucificados, que permanecían insepultos.

La crucifixión iba precedida de la flagelación del condenado, que a veces se infligía por el camino hacia el lugar del suplicio. El condenado

(1) El nombre *tribulum* deriva del hecho de que en tiempos antiquísimos se usaba para castigar a los esclavos un palo que se aplicaba a la puerta de la casa para barretear y el cual quitado la puerta se abría (*patibat*). Para semejantes castigos, los primitivos habitantes del Lacio habían usado también la *furca* u horca empleada para apuntalar los grandes carros agrícolas. De aquí que a menudo, hasta en tiempos tardíos, *juven* apareciese prácticamente como sinónimo de *tribulum*, aunque originariamente significase cosa muy diversa.

(*cruciarius*) era entregado a los soldados, habitualmente en número de cuatro (*quaternio*), al mando de un centurión que tenía el cargo de certificar la muerte del crucificado (*executor mortis*). A la espalda del condenado se ponía, y a veces se ataba, el palo horizontal de la cruz (*patibulum*). Un ministro de la justicia llevaba ante él una tablilla (*titulus*) en la que iba escrito en caracteres bien visibles el delito motivador de la sentencia. En ocasiones, la tablilla pendía del cuello del condenado. Camino del lugar del suplicio, el cortejo pasaba preferentemente por las calles más frecuentadas y populosas (*celeberrime eliguntur viae*, dice Quintiliano al respecto), siempre para dar publicidad a la ejecución.

A lo largo del camino, el reo, aunque no sufriese entonces la flagelación, recibía igualmente toda clase de escarnios por parte del populacho curioso y feroz. El reo no era un hombre, sino un fuera de la ley, un mularlar ambulante.

600. Ya en el lugar del suplicio, el condenado era acercado al palo plantado en tierra y se le despojaba de sus ropas, si no estaba ya desnudo por haber recibido la flagelación por el camino. La total desnudez del crucificado era de uso común en Roma, pero puede ocurrir que entre pueblos más escrupulosos sobre tal punto el reo fuese cubierto quizá, por pudor, con el primer harapo que se tenía a mano. Los judíos eran, en tal sentido, más escrupulosos que los romanos (v. *Sanhedrin*, VI, 1-4) y es probable que su delicadeza fuese respetada por sus gobernantes: pero ello no está comprobado históricamente.

Ya desnudo, el reo era tendido en tierra con el rostro hacia arriba, de modo que tuviese bajo la espalda y los brazos abiertos el palo horizontal de la cruz que había llevado él mismo. En tal posición, las manos eran clavadas al palo. Ejecutada esta primera etapa, el reo — probablemente mediante una cuerda que le ceñiría el pecho y correría por las extremidades del palo vertical plantado en tierra — era elevado sobre el *stipes* para ser colocado a horcajadas sobre el *sedile*. Sólo teniendo en cuenta el conjunto de estas maniobras pueden explicarse adecuadamente ciertas frases usadas a menudo por los escritores romanos, como *ascendere crucem*, *excurrere in crucem*, *inequitare cruci* o, irónicamente, *requiescere in cruce*. Que esta «ascensión» a la cruz se efectuaba después de que el reo estaba parcialmente clavado, lo demuestra, entre otros testimonios, la frase: *patibulo suffixus, crudeliter in crucem erigitur* (Firmico Materno), donde *patibulum* designa con exactitud técnica el palo horizontal.

Atado el condenado de esta manera, el palo horizontal se unía con el vertical mediante clavos o cuerdas, y al fin se clavaban los pies. Para esto, naturalmente, se empleaban dos clavos, no uno solo como ha imaginado muy frecuentemente el arte cristiano, ya que los pies, a causa de la postura del reo a horcajadas del *sedile*, terminaban hallándose casi a ambos lados del palo vertical y no hubieran podido sobreponerse el uno sobre el otro. Este último momento de la crucifixión lo ejecutaban fácil-

mente los verdugos irguiéndose en pie, ya que, como dijimos, las extremidades inferiores del condenado estaban a la altura aproximada de una persona.

601. En tal situación, el crucificado esperaba la muerte. Expuesto como se hallaba en un lugar frecuentado, veía durante horas y horas pasar ante él gente de toda especie: patricios que no le dirigían una mirada, niños que contemplaban con curiosidad el cuerpo livido y tumefacto, atareados mercaderes que se detenían un momento, plebeyos y esclavos que se divertían en examinar las muestras de sufrimiento del infeliz. A lo sumo, podía apreciarse algún signo de compasión en el rostro de algún pariente o algún antiguo cómplice de delitos, que se obstinaban en permanecer al pie del crucificado; pero era siempre una compasión estéril, porque los soldados que se hallaban al pie de la cruz impedían acercarse a todo el que quisiese aportar un alivio cualquiera. Lo único que podía llegar a aquel despojo humano clavado en la cruz era la pedrada lanzada desde lejos por algún chiquillo o algún antiguo rencoroso rival en robos.

La muerte podía sobrevenir por desangre, por fiebre vulneraria, por los estragos del hambre o más aún de la sed, o por otras causas fisiológicas. Con frecuencia el fin no se hacía esperar mucho, a causa de la terrible flagelación que precedía a la crucifixión, pero había organismos más robustos que resistían a veces días enteros en la cruz, extinguiéndose poco a poco en una espantosa agonía. En ocasiones, los verdugos aceleraban adrede la muerte, ora produciendo con fuego un denso humo en torno a la cruz, ora traspasando de una lanzada el cuerpo del crucificado, ora practicándole el *crurifragio* romano, que consistía en quebrar los fémures del agonizante a golpes de clava.

Ocurrida la muerte, el cadáver, en los tiempos más antiguos, permanecía en la cruz hasta la descomposición y hasta el total descarnamiento que producían los perros saltando desde abajo y las aves descendiendo desde el aire; pero en los tiempos próximos a Augusto, el cadáver solía entregarse a los amigos o parientes que lo reclamaban para sepultarlo.

Las examinadas hasta aquí eran las normas generales ejecutadas en todas las crucifixiones, y por tanto también en la de Jesús.

602. Cuando el procurador hubo dictado sentencia y fijado el texto en la tablilla (*titulus*, § 599), aquélla adquirió valor oficial. Y como debía ser transcrita en los archivos del gobierno para ser comunicada después al emperador de Roma, también debía ser ejecutada sin dilación. Por lo demás, ejecutar una sentencia de crucifixión requería pocos preparativos: un palo vertical estaba preparado siempre en el sitio destinado a tal suplicio, o, en caso necesario, se plantaba en pocos minutos. El palo horizontal que debía llevar el condenado se tenía con aserrar simplemente un madero cualquiera. No faltaba, pues, más que reunir la escolta de soldados, entregarles al reo y conducir a éste al lugar establecido.

El lugar elegido para crucificar a Jesús respondió a las normas que conocemos. Al norte de la ciudad, muy cerca de la muralla, había un pequeño saliente rocoso, que se elevaba escasos metros sobre el terreno circundante. A causa del aspecto de aquella prominencia, la gente la llamaba familiarmente *Calavera*, de modo que quien hablaba latín decía *Calvaria* y quien hablaba aramaico decía *Golgotā* (hebraico *Gulgoleth*). Aquel lugar era muy idóneo para crucifixiones, ya que su escasa altura bastaba para poner el reo a la vista de todos y, por hallarse a muy poca distancia de una de las puertas de la ciudad, pasaba por allí mucha gente. Además, junto al montículo había una tumba, y acaso más de una (§ 617), circunstancia que también concordaba con la norma de crucificar en lugares destinados a sepultura.

Desde el siglo I d. de J. C., la ciudad se extendió continuamente hacia el norte, y las radicales transformaciones que experimentó en el siglo II hicieron desaparecer tanto la prominencia de la *Calavera* como las cercanas murallas de la ciudad y el foso que las separaba de aquel montículo. Los trabajos ordenados por Constantino en el siglo IV, a fin de construir la basílica del Santo Sepulcro, nivelaron aún más todo el contorno, salvo una pequeña parte del promontorio que fué incorporada y encerrada en la construcción. Pero el nombre del montículo se ha conservado hasta hoy, con la tenacidad característica de la toponomástica oriental, y hace pocos años ha sido descubierto, bajo la forma árabe de *Rās* (cabeza), en el lenguaje de viejos indígenas del barrio, para designar la zona que rodea la basílica.

A este lugar fué conducido Jesús para ser crucificado. Desde la Torre Antonia, punto de partida, el camino no debía ser largo, porque tampoco en aquellos tiempos no podía pasar de un kilómetro por el camino más breve. Sin embargo, no sólo aquel día los caminos estaban muy concurridos a causa de la solemnidad pascual, sino que probablemente se siguieron adrede las calles más largas y frecuentadas, por la norma ya conocida de dar la máxima publicidad a la ejecución. Los más interesados en esto eran los sumos sacerdotes y los otros miembros del Sanhedrín, que seguían triunfantes, al condenado y no querían dejar escapar la ocasión de prolongar ante la muchedumbre su triunfo y la humillación de Jesús.

603. Sin embargo, experimentaron desde el principio un grave sinsabor. Al iniciar la marcha hacia el lugar del suplicio, formóse el cortejo, compuesto de los soldados, el reo principal, que era Jesús, y otros dos condenados, que eran ladrones comunes e iban también conducidos a la cruz. A cada condenado le acompañaba su tablilla legal, que proclamaba públicamente el delito cometido por él. La tablilla de Jesús — escrita en las tres lenguas más usadas en la región, es decir, hebrea (aramaica), griega y latina — contenía en esencia (§ 122) este texto dictado por el mismo Pilatos: *Jesús el Nazareno, el rey de los judíos*. Los atentos sanhedritas leyeron fugazmente este texto en el curso del camino y pudieron conten-

plato más claramente cuando la tablilla fue fijada en la cruz de Jesús, como minuciosos juristas que eran, encontraron en ella un enorme error. En efecto, aquel reo era crucificado, no porque fuese *el rey de los judíos*, como parecía resultar de la tablilla, sino por haberse proclamado *el rey de los judíos* sin serlo en realidad. Tocados en lo vivo, corrieron, pues, solícitamente al procurador y con mucha insistencia le hicieron observar el error, que debía absolutamente ser corregido en interés del gobierno, ya que el pueblo podía ofenderse leyendo en un documento oficial que había sido crucificado el rey de los judíos, tanto más cuanto que una hora antes aquel mismo fidelísimo pueblo había declarado pública y solemnemente reconocer por su único y amado rey al César de Roma (§ 595).

Decían, pues, a Pilatos los sumos sacerdotes de los judíos: «No escribas "el rey de los judíos", sino que él dijo: "Soy rey de los judíos"». Respondió Pilatos: «Lo que he escrito he escrito» (Juan, 19, 21-22).

Pilatos recuperaba parcialmente su carácter. Ahora que no temía denuncias a Roma, se vengaba de la derrota sufrida y contestaba con desprecio y hostilidad a las exhibiciones de lealtad política de los miembros del Sanhedrín.

Y este fué el primer sinsabor de los triunfadores, quienes en todo aquel día, al releer la tablilla oficial redactada por el representante del César, oyeron repetir por escrito que Jesús moría en cruz porque era efectivamente *el rey de los judíos*.

604. Desde la Antonia, el cortejo avanzaba con lentitud por las calles llenas de la multitud en fiesta. Muchos de los componentes de la



Fig. 110. JERUSALÉN: TRAYECTO DE LA VÍA DOLOROSA

turba que vociferara ante el pretorio debían haber regresado a sus casas para hacer los preparativos de la cena pascual. Los miembros del Sanhedrín, no necesitando ya su clamoreo, los habían dejado libres. Pero varios notables seguían el cortejo para cerciorarse de que todo terminaba bien y de que se llegaba de una vez a la conclusión final. Las burlas y sarcasmos que la chusma dirigía a los condenados no faltaron ciertamente a lo largo del camino, pero los escarnios más exquisitamente sañudos fueron dirigidos a aquel a quien el ademán despectivo de los notables señalaba principalmente a la ferocidad del vulgo: el Rabí galileo era mucho más merecedor de aquella grosera irrisión que los dos ladrones.

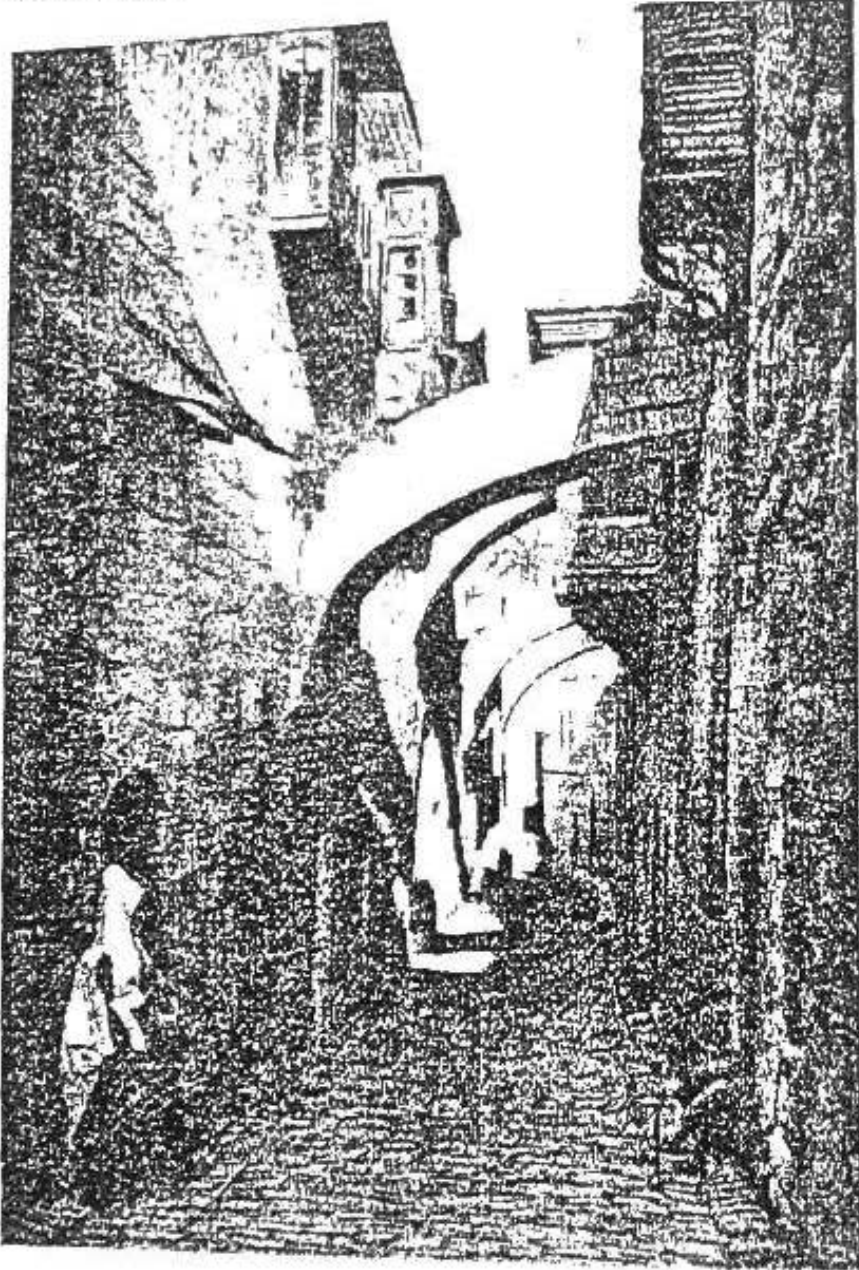


Fig. 117. JERUSALEM. OTRO ASPECTO DE LA VÍA DOLOROSA

Jesús, cargado con el palo transversal de la cruz, caminaba dando tropiezos. Era ya mediodía (§ 595) y desde la media noche anterior había atravesado una incesante serie de pruebas físicas y morales de incomparable violencia: primero la amorosa y doliente despedida de los apóstoles en el cenáculo; luego Gethsemani, des-

pues el prendimiento, el proceso ante el Sanhedrín, los escarnios en casa de Caifás, el proceso ante Pilatos y, en fin, la espantosa flagelación le habían quitado todo resto de fuerzas. Vacilaba, pues, bajo el peso del madero, tropezaba a cada paso, podía caer de un momento a otro para no levantarse más. El centurión que mandaba la escolta sintióse preocupado por aquel hecho, que podía impedir que llegase a término la tarea que le asignaron, o bien que se retrasase mucho, lo que le valdría seguros reproches. Y entonces recurrió al empleo de la «requisita», que ya conocemos (§ 327, nota primera).

Pasaba casualmente por allí un tal Simón de Cirene (1), que Marcos se complace en señalar a sus lectores de Roma como padre de Alejandro y Rufo (§ 133). Simón venía del campo, donde sin duda había estado trabajando (§ 537), y se encaminaba a su casa; pero el centurión, dada la necesidad, le «requisó» y le ordenó que llevase el madero que Jesús no podía ya soportar. Nada nos induce a creer que este Simón conociese a Jesús o fuese discípulo suyo, de modo que la orden recibida debió distar mucho de complacer al «requisado»; pero, puesto que su hijo Rufo fué más tarde persona insigne ante la cristiandad de Roma, y la mujer de Simón fué llamada por Pablo, en muestra de veneración, *madre* (§ 133), cabe concluir que el servicio prestado a desgana a Jesús produjo, de manera que ignoramos, óptimos efectos.

605. Pero Simón no fué el único en ayudar a Jesús. Otra confor-tación, y ésta espontánea, la proporcionaron al reo las mujeres, y quien la cuenta es únicamente Lucas, el evangelista de la piedad femenina (§ 144). Acaso precisamente cuando Jesús fué descargado del palo y pudo erguirse, un tanto aliviado, viera, entre la multitud hostil y ociosa que le seguía, un grupo de mujeres que lloraban y se lamentaban por él. Eran *hijas de Jerusalem*, es decir, ciudadanas de la capital, aunque pudiesen haberse unido a ellas algunas de las mujeres galileas que acompañaban ordinaria-mente a Jesús (§ 343). Según una noticia rabínica (*Sanhedrin*, 43 a), pa-recería resultar que se había formado en Jerusalem una especie de piadosa asociación de nobles mujeres para asistir en algún modo a los condenados a muerte, en particular suministrándoles vino abundantemente con alguna mezcla de incienso, bebida que se consideraba estupefaciente y anestésica. Quizá aquellas hierosolimitanas que iban al encuentro de Jesús pertene-cieran a tal asociación, y si conocían a Jesús, al menos de fama, cumplirían el acto benigno aun más cordialmente.

Su piedad fué recompensada por Jesús con otra de igual género. Di-rigiendo nuevamente la mirada a la próxima destrucción de Jerusalem (§§ 454-526), Jesús contempló el dolor de mujeres y madres durante aquella catástrofe y se unió, por compasión, al dolor materno, previniendo a las futuras víctimas. Dijo, pues, a sus consoladoras: *Hijas de Jerusalem, no lloréis por mí, sino llorad por vosotras mismas y por vuestros hijos, porque he aquí vienen días en que se dirá: «Bienaventuradas las estériles, y los vientres que no generaron, y los pechos que no amamantarono». Entonces se comenzará a decir a las montañas: «Caed sobre nosotros», y a las colinas: «Cubridnos»* (v. Oseas, 10, 8). *Porque, si en un leño húmedo se hacen estas cosas, en uno seco, ¿qué sucederá?* (Lucas, 23, 28-31). Si en aquel condenado inocente ocurrían aquellas cosas que las compasivas mujeres deploraban en aquel día, ¿qué sucedería cuarenta años después, cuando

(1) Téngase en cuenta que en Cirene existía una antigua y próspera comunidad judaica, que estaba en continuas relaciones con Jerusalem.

la catástrofe de Jerusalem hubiese arruinado a una nación pecadora, un pueblo cargado de iniquidad, una estirpe de malvados, hijos de perdición, como se había expresado Isaías (1. 4)?

Cuando la comitiva llegó al lugar de la Calavera, procedióse sin más a la crucifixión de los condenados. A Jesús, y sin duda también a los dos ladrones, les fué ofrecido vino mezclado con mirra (1), que se juzgaba brebaje idóneo para entorpecer los sentidos; pero apenas él hubo puesto los labios en él, lo rehusó, queriendo apurar hasta la última gota el cáliz que le asignara el Padre celestial.

606. Los tres reos fueron luego despojados de sus vestidos. Es posible, por las razones ya aducidas, que se permitiese algún pequeño reparo a su pudor (§ 600). Las vestiduras de los crucificados pertenecían después a los soldados de escolta, quienes se las repartían siempre. Así hicieron con las de Jesús, y el testigo ocular puede narrarnos cómo se produjo aquella repartición.

La indumentaria usual de un judío se componía de dos partes principales: la externa, o manto (*ἱμάτιον*), y la interna, o túnica (*χιτών*). El manto estaba formado de varias piezas de tela cosidas juntas. En cambio, la túnica podía carecer de costuras (*ἄσσοσσοσ*) y estar tejida de una sola pieza. Tal era el caso de la túnica del sumo sacerdote de que habla Flavio Josefo (*Ant. jud.*, III, 161) y tal fué el caso de la túnica de Jesús.

Los soldados, pues, cuando hubieron crucificado a Jesús, tomaron sus vestiduras (*ἱμάτια*) e hicieron cuatro partes, una parte para cada soldado, y (tomaron) la túnica (*χιτῶνα*). Pero la túnica carecía de costuras (*ἄσσοσσοσ*: inconsútil) y estaba tejida desde arriba de una pieza. Dijeron, pues, entre sí: «No la dividamos, sino echemos a suerte de quién será» (Juan, 19. 23-24). El manto podía, en efecto, ser dividido sin grave daño siguiendo sus costuras, pero la túnica, toda de una pieza, habría perdido así casi todo su valor al cortarla en cuatro partes. Por eso los soldados resolvieron asignarla a aquel de entre ellos que fuese favorecido por los dados que habían llevado consigo para entretener las horas de guardia ante las tres cruces. Y en esto que hicieron los soldados, el evangelista descubre el cumplimiento de la profecía mesiánica contenida en el Salmo 22, 19 (hebr.): *Se repartieron mis vestidos entre sí y sobre mi vestidura echaron la suerte.*

Una vez despojado de sus ropas, Jesús fué tendido en tierra. Extendieronle los brazos sobre el madero que había transportado y clavaronle las manos en él. Así sujeto, su cuerpo fué izado al palo vertical antes plantado en el suelo, ajustósele a horcajadas sobre el *sedile* y al fin le clavaron los pies (§ 600).

(1) Marcos, 15. 23, habla de vino mirrado, que parece la expresión más exacta. Mateo, 27. 34, dice vino mezclado con hiel, lo que acaso fuese una expresión genérica para designar cualquier amargor, incluso el de la mirra. Quizá también el traductor griego del Mateo aramaico cambiase *mōrā* (mirra) por *merorāh* (hiel), pudiendo haber influido en el cambio el recuerdo del Salmo mesiánico 69. 22 (hebr.).

La cruz de Jesús estaba en el centro, y a los lados las de los ladrones. Sobre la cruz fué fijada la tablilla de condena. Si la tablilla, como parece resultar de Mateo (27, 37), fué colocada en lo alto del palo vertical, la cruz era *immisa* y no *commisa* (§ 598).

Las operaciones de la crucifixión terminaron poco después de mediodía.

607. Sobre este último punto parecería existir contradicción entre lo que dice Juan de que Pilatos pronunció la condena a la *hora casi sexta*, o sea poco antes de nuestro mediodía (§ 595), y lo que dice Marcos (15, 25): *Era la hora tertia y le crucificaron*.

Se proponen varias hipótesis para conciliar estas dos noticias. San Jerónimo, seguido por algunos modernos, supone que en la transmisión de los dos números, expresados en griego con las letras del alfabeto, se produjo, por culpa de los amanuenses, un cambio entre la letra *gamma* (que expresaba el 3) y la *digamma* (que expresaba el 6), de modo que en Marcos habría de leerse *hora sexta*, como en Juan. Pero si esta solución es abstractamente posible desde el punto de vista paleográfico, desde el documental no la sufragan los códices en modo alguno. Otros eruditos supusieron que Juan cuenta las horas desde media noche, según el cómputo civil de los occidentales, y Marcos desde las primeras luces del alba, según el cómputo de los orientales. Pero esta solución tiene también pocos adeptos, porque, aparte otras cosas, era natural que Marcos, que escribía en Roma, siguiese el cómputo occidental, y Juan, que escribía en Oriente, el oriental.

La solución más razonable parece ser la que se atiene a la época y a los usos del país. El intervalo del alba al ocaso se dividía en doce horas de amplitud variable según las estaciones, pero esta división era más teórica que práctica, y en países como Judea, donde los aparatos mecánicos para medir el tiempo eran extremadamente raros, la gente se atenia ordinariamente a las indicaciones de la luz solar y por ello había terminado reagrupando las doce horas diurnas en cuatro períodos que dividían el día solar en cuatro partes iguales, dos anteriores al mediodía y dos posteriores. Cada período, más largo que cada hora aislada, tenía la ventaja de poder distinguirse bastante fácilmente del período inmediato por la intensidad de la luz solar. Así, desde el alba hasta las nueve de nuestra cuenta corría siempre la mañana, o período de la hora *prima*; de las nueve al mediodía, el período de la hora *tercia*; del mediodía hasta las tres de nuestra cuenta, el período de la hora *sexta*; de nuestras tres de la tarde al ocaso, el período de la hora *nona*. Rarísima vez los sinópticos van más allá de esta denominación (Mateo, 20, 1-6). Juan, en cambio, nombra otras de las doce horas intermedias (Juan, 1, 39; 4, 6-52; 11, 9), porque, como de costumbre, quiere precisar, y por tanto abandona los amplios períodos o grupos de horas y señala las horas aisladas numéricamente. Según toda verosimilitud, la discordia entre Marcos y Juan respecto a la hora de la

crucifixión de Jesús radica en eso: en que Marcos habla de la hora *tercera* en cuanto grupo o período de horas, extendiéndola por tanto hasta la *sexta* o mediodía, mientras Juan se refiere a la hora *sexta* numéricamente, o sea el mediodía preciso.

608. Mientras se desenvolvían las operaciones de la crucifixión, Jesús parece haber conservado un silencio absoluto. Su cuerpo desfigurado y deshecho, apenas conservaba energía física y su mente estaba absorta en el pensamiento del Padre celestial a quien estaba ofreciendo el sacrificio de sí mismo. Sin embargo, la primera frase pronunciada por él que nos es transmitida es un pensamiento que, aun cuando dirigiéndose al Padre que está en los cielos, se preocupa de los que están en la tierra y le rodean: acaso mientras le clavaban las manos o los pies, exclamó: *Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen* (Lucas, 23, 34) (1). Aquellos a quienes se refiere en su perdón, no son tanto los soldados inconscientes que están martilleando sus clavos, como aquellos que conscientemente habían preparado cuanto estaba sucediendo. También para éstos solicita Jesús el perdón del Padre y otorga el propio, porque *no saben* ahora lo que antes se han negado a saber, y la consecuencia de la culpa pasada es benignamente aducida como excusa del delito presente.

Una vez izado en el palo vertical, Jesús, con ojos desfallecientes, pero aun penetrantes, continuó mirando lo que sucedía a sus pies y en torno suyo. Abajo, los sumos sacerdotes y otros miembros del Sanhedrín alardeaban de triunfadores. Habría sido de más urgencia para ellos regresar a sus casas, a fin de ocuparse, como buenos israelitas, en los preparativos de la cena pascual; pero preferían aplazar la vuelta para permanecer algún tiempo más, alegres y exultantes, en el lugar de su triunfo.

Pasaban, pues, y repasaban entre las tres cruces, ora lanzando despreciativas miradas a la cruz del centro, ora señalándola, desdeñosos, a aquellos de sus conocidos que transitaban por allí, y luego, con las manos cruzadas a la espalda, se plantaban ante el crucificado y le apostrofaban: *¡Eh! ¡El que derriba el santuario y en tres días (lo) reconstruye! ¡Sálvate tú mismo, si eres hijo de Dios, y desciende de la cruz.* Las gentes, intimidadas por la autoridad de quienes les habían parado, repetían el apóstrofe y renovaban las befas.

Otros sanhedritas preferían un argumento *ad hominem*, que a la par quería ser una apología de su propia obra: *Salvó a otros; no se puede salvar a sí mismo. Es rey de Israel; descienda ahora de la cruz y creeremos en él. Ha confiado en Dios. Libre(le Dios) ahora si se complace en él* (v. Salmo 22, 9, hebr.). *Porque dijo: «Soy hijo de Dios».* Pero de aquella

(1) La frase falta en varios y autorizadísimos códices, incluso el Vaticano; pero la mayoría de las ediciones críticas modernas dan la frase, y con razón. No es imposible que se suprimiese en ciertos códices antiguos porque pareciera favorecer usos abusivos de los heréticos. Nótese, en efecto, su benignidad suma, así como que sólo la cita Lucas, el *scriba mansuetudinis Christi* (§ 138).

cruz no descendió el apostrochado, ni tampoco respuesta alguna, ya que ambos descendimientos habrían sido inútiles para convencer a los apostrochados.

609. A los lados de Jesús estaban los ladrones crucificados, y también de ellos partían injurias. Mateo y Marcos hablan, en plural, de ladrones que injuriaban, pero se trata de un «plural de categoría» (§ 625, nota), para significar que también partían injurias de la categoría de los ladrones, sin precisar si esto lo hacía la categoría entera o sólo una parte. Lucas, en cambio, concreta que el uno injuriaba y el otro se encomendaba a Jesús. El ladrón injuriador, acaso para vengarse en alguien de aquel modo de terminar su existencia, acaso por despecho al ver desvanecerse quién sabe qué vaga esperanza, repetía a Jesús: *¿No eres tú el Cristo? ¡Sálvate a ti mismo y a nosotros!* Pero el otro ladrón no compartía tales sentimientos, antes reprobaba a su compañero, diciéndole: *¿Ni siquiera temes a Dios, tú que estás en la misma condena? Y nosotros, además, (vamos) justamente, pues que recibimos cosas dignas de cuanto hicimos, mas éste nada hizo de malo.* La fuerza del reproche descansa en aquel *temer* a que se refiere el *ni siquiera* (οὐδὲ φοβῆσθαι): Si no tienes reverencia a Dios, ten al menos temor, ya que sufres igual suerte que el inocente Jesús. — Probablemente el buen ladrón conocía de fama a Jesús de Nazareth y había oído hablar de su bondad, de sus milagros y del reino de Dios predicado por él. Además, tenía sin duda, pese a sus culpas, un resto de conciencia honrada. Ante la inminencia de la muerte, aquel resto sube a la superficie y cubre todo el pasado: el moribundo se ase a la última esperanza que le queda y que ve representada por aquel justo injustamente condenado. Volviéndose, pues, a él, le dice: *Jesús, acuérdate de mí cuando estés en tu reino*, esto es, cuando vengas gloriosamente reinante en aquel reino por ti anunciado. Jesús le responde: *En verdad te digo que hoy estarás conmigo en el paraíso.* Aunque no sea fácil determinar con precisión el sentido que se daba a la palabra *paraíso* en tiempos de Jesús (1), es cierto que designaba la morada de las almas de los justos después de la muerte, siendo análogo por tanto al *seno de Abraham* (§ 472).

610. Entre las personas que Jesús veía desde lo alto de la cruz, sólo un pequeño grupo situado a pocos pasos de él le procuraba algún consuelo. ¿Consuelo, o más bien aumento de dolor? El grupo estaba formado de parientes y amigos a quienes la ley romana no prohibía asistir a la escena, siempre que no se acercasen para ofrecer socorros al crucificado, lo que habría sido impedido por los soldados de guardia. Los nombres de las gentes de aquel pequeño grupo próximo a la cruz nos han sido transmitidos por el testigo ocular, quien sin embargo prescinde de su propio nombre, designándose como *el discípulo que (Jesús) amaba* (§ 155). Además de Juan, componían el grupo *su madre* (la de Jesús) y *la hermana*

(1) Véase al propósito Strack y Billerbeck, op. cit., II, págs. 264-269; II, págs. 1016-1065.

de la madre de él, *María de Cleofás* (Alfeo), y *María la Magdalena* (Juan, 19, 25) (1). A su vez, los sinópticos, después de relatar la muerte de Jesús, recuerdan que había presente otro grupo, más numeroso, pero más lejano, formado por mujeres que lloraban y se lamentaban: las mujeres que habían asistido a Jesús en su ministerio (§ 343) y le habían seguido de Galilea a Jerusalem (Mateo, 27, 55-56; Marcos, 15, 40-41). Entre las mujeres de este segundo grupo son nombradas *María la Magdalena* (como en el primer grupo), *María la madre de Santiago el Menor* (§ 313) y *de José* (también esta María aparece en el primer grupo como *María de Cleofás*), y además una *Salomé* y la *madre de los hijos de Zebedeo* (§ 496). Estas dos últimas son una misma persona. Que dos mujeres al menos sean nombradas en ambos grupos, no debe asombrar, porque es diverso el momento en que cada grupo es nombrado — antes de la muerte de Jesús el más vecino, y después de la muerte el más lejano — y en el intervalo algunas habían podido pasar de un grupo al otro.

En el grupo más cercano estaba, pues, junto al discípulo predilecto, la madre de Jesús. ¿Constituía su presencia un consuelo para el crucificado? Así como a ella le impedían aproximarse los soldados, a Jesús los clavos le impedían dirigir a su madre signo alguno. Sólo podían comunicarse con la mirada: a María le cortaba la voz el llanto y a Jesús su extrema debilidad. La madre miraba al hijo, acaso pensando que aquellos miembros se habían formado en su seno de virgen de manera única en el mundo para convertirse ahora en objeto de sumo espanto; el hijo miraba a la madre y quizá pensara que aquella mujer había sido proclamada *bendita entre las mujeres* para convertirse ahora en objeto de suma lástima. En cierto momento, el crucificado, reuniendo las fuerzas que pudo, hizo ademán a la madre con la cabeza y dijo: *Mujer* (§ 283), *he ahí tu hijo*. Y luego, con una señal a su discípulo predilecto, añadió: *He ahí tu madre*. En este su testamento el moribundo unía sus mayores afectos terrenos: la mujer de Bethlehem y el joven cuyo corazón había sentido latir junto al suyo en la última cena. Desde aquel día Juan recibió a María en su casa (§ 156).

611. El crucificado declinaba rápidamente. Y en torno a él comenzó también a declinar de improviso la luz solar. *Desde la hora sexta se hizo tiniebla sobre toda la tierra hasta la hora nona* (Mateo, 27, 45) o sea desde el mediodía hasta las tres. La expresión *toda la tierra* designa aquí la Judea, como otras veces en la Biblia hebrea.

No se nos dice cómo sucedió este oscurecimiento del día. No pudo ser un eclipse solar, que no cabía que se produjera en período de luna

(1) Se ha disutado muchísimo si esta lista incluye cuatro mujeres o tres, es decir, si *María* (esposa) *de Cleofás* debe considerarse una continuación del precedente *hermana de la madre de él*, o si designa una mujer distinta. La antigua versión siriaca enumeraba aquí cuatro mujeres, lo que parece lo más probable, entre otros motivos, por el de que María de Cleofás, de haber sido hermana de la madre de Jesús, habría tenido el mismo nombre que ella.

lleva, como ocurría ser entonces. Esto fué indicado ya en la antigüedad por Orígenes, Jerónimo y Juan Crisóstomo. Ciertamente que el pseudo Dionisio Areopagita relata haber asistido él mismo en Heliópolis al obscurecimiento de todo el mundo cuando la muerte de Jesús, explicando aquel obscurecimiento por un movimiento anormal de la luna, que habría retrocedido y colocándose ante el sol (*Epist. VII, ad Polycarpum*); pero su narración es pura fantasía, puesto que hoy estamos seguros de que aquel ignorado autor no escribió antes del siglo V y su explicación tiene el defecto de desconocer las sensatas observaciones de los escritores antes mencionados. El eclipse señalado por Flegon, liberto de Adriano, y recordado por algún Padre (Orígenes, *Contra Celsum*, II, 33), ocurriría el año 32, y por tanto no puede entrar en discusión. Los evangelistas, sin duda, consideran aquel obscurecimiento como un hecho milagroso sucedido a causa de la muerte de Jesús, en correspondencia con los signos milagrosos que habían señalado su nacimiento; pero no es posible decir si el obscurecimiento se produjo mediante un denso nublado que interceptase la luz, o de otra manera.

En medio de aquella obscuridad de la naturaleza física, Jesús se extinguió lentamente en una agonía de unas tres horas, sobre la cual tienden los evangelistas un velo de reverente misterio. El cuerpo perdía incesantemente sangre y fuerza vital a través de las heridas de pies y manos y de las vastas laceraciones producidas por la flagelación; la cabeza estaba acribillada de punzaduras de espinas, y en la posición a que forzaba la cruz, ningún músculo encontraba reposo. Los tormentos aumentaban, se acumulaban, cada vez más atroces, sin un punto de descanso.

En aquel tenebroso océano de angustias, sólo la más elevada cima del alma permanecía serena, sublimada en la contemplación del Padre.

El agonizante guardaba silencio.

612. De pronto, cerca de la hora nona, Jesús profirió un fuerte grito, diciendo, en aramaico: 'Eli, 'Eli, lēmā shēbaqtanī. Más que una exclamación propiamente dicha, estas palabras eran una cita, ya que constituyen el principio del Salmo 22 (hebr.) y precisamente con arreglo a la versión aramaica del Targum (salvo *lemā* en vez de *mētul māh*). Su significado, como añaden en griego también Mateo y Marcos, es: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* Como cita que son, su pleno sentido queda dado por la composición entera de que son comienzo. Aquel salmo, en efecto, se refiere al futuro Mesías, cuyos supremos dolores predice, y Jesús, recitando el principio desde la cruz, se lo aplicaba a sí mismo. El antiguo salmo decía, entre otras cosas:

*Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?
Lejos de mi salvación están los acentos de mi lamento.
¡Dios mío! Grito de día y no respondes;
también de noche y no hay reposo para mí.*

*Y yo soy un gusano, y no un hombre;
 oprobio de la gente y abyección del vulgo.
 Todos aquellos que me ven hacen mosa de mí,
 abren los labios, sacuden la cabeza (exclamando):
 «Dirijase a Yahvé: él lo libre,
 él lo salve, puesto que se complace en él».*

*Si, me han circundado perros;
 un grupo de malvados me ha rodando;
 horadaron mis manos y mis pies,
 y puedo contar todos mis huesos.
 Ellos me contemplan, me miran,
 se reparten mis vestidos entre sí
 y sobre mi vestidura echan suertes.*

Jesús, pues, al afirmar nuevamente con su exclamación que es el Mesías, ofrecía nueva prueba de ello en el cotejo entre la profecía citada y el cumplimiento que de ella se mostraba en su persona.

Pero las primeras palabras de la exclamación: *Eli, Eli*, ocasionaron un equívoco. Los doctos escribas presentes reconocieron, de cierto, la cita del salmo, mas no así otros menos expertos, que entendieron tales palabras como una invocación al antiguo profeta Elías (§ 404), si es que no fingieron entenderlas de tal manera para burlarse una vez más del agonizante suponiéndole caído en delirio. Y comenzaron a exclamar, entre curiosos y sarcásticos: *He aquí que éste invoca a Elías.*

613. Durante la espera, el crucificado pronunció otra palabra: *Tengo sed*. La sed, en las condiciones de desangre y agotamiento en que estaba Jesús, era un hecho muy natural; pero no todo se reducía a esto, porque también el salmo citado por Jesús había dicho:

*Se ha secado como liesto mi paladar (lee hikkī).
 y mi lengua está pegada a mis fauces.*

Así que también la sed entraba en la visión del Mesías sufriente, y por ello Juan (19, 28) hace notar que Jesús, a fin de que se cumpliera la Escritura, dijo: *«Tengo sed»*.

La suprema imploración del agonizante encontró esta vez un corazón piadoso dispuesto a acogerla, y fué el de uno de los soldados de guardia ante las cruces. Los soldados romanos acostumbraban apagar la sed, a falta de cosa mejor, con una mezcla de agua y vinagre, usada con frecuencia aun hoy por los segadores italianos, y cuyo nombre latino, *posca*, ha sobrevivido en algunas regiones de Italia. Previendo una larga guardia al pie de las cruces, los soldados romanos se habían provisto de un recipiente de *posca*. Al oír la imploración del crucificado, uno de ellos im-

pregnó en *posca* una esponja y, lijando ésta en una lanza (1), la acercó a los labios del sediento. La acción del soldado no agradó a los que habían hablado de Elías, y quisieron disuadirle, exclamando: *Deja: veamos si viene Elías a salvarle* (Mateo, 27, 49). En el pensamiento de aquellos hombres, Elías, como salvador, habría provisto también a la sed del salvado. Parece que la misma exclamación fué repetida del soldado en contestación a los que le disuadían (Marcos, 15, 36: *Dejad: veamos, etc.*), como para mostrar que más bien convenía confortar al crucificado en espera del advenimiento de Elías.

Jesús, que algunas horas antes rechazara el vino mirrado, ahora chupó el líquido de la esponja. Con particular intención, los evangelistas llaman a aquel líquido *vinagre*, mirando al pasaje del Salmo fig. 22 (hebr.), que dice: *En mi sed me hicieron beber vinagre* (§ 605, nota). Cuando hubo chupado la *posca*, Jesús murmuró: *Se ha terminado*.

A poco, el agonizante tuvo un estremecimiento, y prorrumpiendo en una gran voz, exclamó: *Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu* (v. Salmo 31, 6 hebr.). Luego inclinó la cabeza.

Había muerto.

614. En la ciudad sumida en tinieblas ocurrieron en aquel momento hechos extraordinarios. En el interior del Templo pendían dos grandes cortinas recamadas: una más exterior (*māsak*), que separaba el vestíbulo del «santo», y otra más interior (*pāroketh*), que separaba el «santo» del «santo de los santos» (§ 47). Ambas servían como de recuerdo de la inaccesibilidad e invisibilidad del Dios que moraba en el «santo de los santos». Sobre la hora de nona, cuando Jesús espiraba, una de esas cortinas (probablemente la más interna) se rasgó en dos de arriba a abajo, como si quisiera significar que su misión había concluido, quedando abolida la inaccesibilidad del Dios invisible.

Se produjeron también sacudidas telúricas, *las rocas se hendieron y las tumbas se abrieron, y muchos cuerpos de los santos dormidos se despertaron, y salidos de las tumbas después de la resurrección de él, entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos* (Mateo, 27, 51-53). Esta resurrección de los difuntos probablemente es narrada aquí con anticipación y parece haber sucedido después de la resurrección de Jesús, con la que está relacionada. Como consecuencia de la sacudida telúrica, se mostraba ya en el siglo IV (Luciano mártir, Cirilo de Jerusalem) una hendidura, visible aún hoy, a lo largo de la parte rocosa de la *Calavera*, in-

(1) Esta lanza es llamada *caña* en Mateo y Marcos, mientras Juan (19, 29) dice que la esponja fué puesta en torno a *un hisopo* (ἰσὸπῶν ἄσπυδῆρος), lección muy extraña si se recuerda que el hisopo es una planta minúscula, de ramas muy sutiles, aun en las matas mayores, e incapaces de sostener una esponja impregnada. Es posible que en el texto de Juan haya un error del copista, y deba leerse: *incensum*, etc., es decir, *en torno a un asta* (lanza militar). el *pilum* de los romanos. En tal caso, el término *caña* de los dos sinépticos no tendría su estricto significado botánico, sino el más genérico de asta, bastón, palo y otros semejantes, incluso referible a instrumentos metálicos y no sólo de madera.

corporada a la basílica del Santo Sepulcro. Esta hendidura mide sobre 1,70 m. de largo y unos 0,25 de ancho, y, contrariamente a las grietas sísmicas normales, que corren a lo largo de las vetas de la roca, corre transversalmente a ellas.

El centurión y los soldados de guardia, al ver tanto los hechos extraordinarios que acompañaban a aquella muerte como el modo insólitamente rápido y tranquilo con que había tenido lugar, recordaron la singular actitud de Jesús durante el proceso y, poniendo ambas cosas en relación mutua, se convencieron de que un inculpado de aquel género no sólo era inocente, sino también una persona extraordinaria, y en consecuencia exclamaron: *Realmente este hombre era justo* (Lucas, 23, 47), y, refiriéndose particularmente a la imputación que había sido discutida a Jesús, añadieron: *Verdaderamente este hombre era hijo de Dios* (Marcos, 15, 39).

También la gente mudó de actitud. Muerto Jesús, los miembros del Sanhedrín, que habían alardeado de triunfadores bajo la cruz del reo, no tenían ya nada que temer, al menos de momento, y por tanto se encaminaron a sus casas para preparar la cena pascual. Así, la muchedumbre no tuvo ya quien le sugiriera imperiosamente befas y escarnios contra el crucificado, y, libre de su temor reverencial, pudo manifestar sus sentimientos verdaderos. Además, también sobre la gente hicieron impresión el día entenebrecido y el temblor de tierra, y así, pensando en cuanto había ocurrido durante el proceso, la multitud se alejaba lentamente de la cruz *golpeándose el pecho* (Lucas, 23, 48).

Los dos grupos de personas parientes o amigas de Jesús — el más cercano a la cruz y el más apartado — experimentaron cambios después de la muerte del crucificado, pasando varias personas de un grupo a otro (§ 610).

615. De vuelta a sus moradas, los miembros del Sanhedrín recordaron una prescripción legal. Repetíanse a sí mismos que habían ejecutado una santa acción haciendo crucificar a Jesús; pero tal santidad no sería perfecta si el cadáver del crucificado permanecía pendido y expuesto durante la noche siguiente. No: debía ser descendido del patíbulo y sepultado aquella misma tarde, antes de la puesta del sol, como prescribía la Ley (*Deuteronomio*, 21, 23), tanto más cuanto que al ponerse el sol comenzaba la solemnisísima Pascua. Por lo tanto, sin tardanza, dirigieron a la morada del procurador y le invitaron a mandar cumplir aquella prescripción, sugiriéndole a la vez el modo más sencillo: bastaba practicar en los crucificados el «*crurifragio*» (§ 610), y con esto, en pocos minutos, los tres estarían listos para la sepultura.

La invitación de los miembros del Sanhedrín fué casi simultánea a otra dirigida al procurador por un sanhedrita aislado. La muerte de Jesús había tenido como primer efecto el de infundir algún valor en los desanimados discípulos. Figuraba entre éstos un tal José, natural de Arimatea (la antigua Ramathaim, hoy Rentis, al nordeste de Lydda), hombre

rico y estimado, miembro del Sanhedrín y a la vez discípulo de Jesús, pero *oculto, por temor a los judíos* (Juan, 19, 38). Espiritualmente, pues, pareciase algo a Nicodemo, miembro también del Sanhedrín (§ 288). Sin embargo, José había osado disentir de sus compañeros cuando éstos condenaron a Jesús (Lucas, 23, 51). Esta vez aun se atrevió a más, porque, acaso cediendo a súplicas de los parientes y amigos de Jesús, que recurrieron de buen grado a su autoridad, se presentó a Pilatos y le pidió el cadáver de Jesús para sepultarlo, según lo permitía la ley romana (§ 601). Pilatos atendió la demanda, si bien maravillado de que el reo hubiese muerto tan pronto, cuando cabía esperar una agonía más larga. Llamó, pues, al centurión *exactor mortis*, y, cuando éste le certificó la defunción, concedió el cadáver.

616. Casi a la vez, llegaron los otros sanhedritas, y Pilatos, acogiendo también su petición, envió otros soldados, distintos de los que aun hacían guardia ante las cruces, para que practicasen el «*crurifragio*» en los crucificados y los descendiesen de las cruces. Quien estaba presente al llegar los soldados, narra el hecho así: *Y vinieron los soldados y quebraron las piernas del primero y del otro crucificado junto con él. Empero, llegando después a Jesús, como le vieron ya muerto, no le quebraron las piernas, mas uno de los soldados le hirió con la lanza el costado y salió luego sangre y agua* (Juan, 19, 32-34). Los dos ladrones sobrevivieron, pues, a Jesús y fueron rematados mediante el «*crurifragio*», lo que no se hizo con Jesús porque estaba evidentemente muerto, lo que evitó a los soldados un cierto trabajo. No obstante, uno le asestó una lanzada hacia el corazón, para no dejar duda alguna acerca de su muerte. La herida de la lanzada fué muy ancha y profunda, tanto que casi cabía una mano en ella (cfr. Juan, 20, 25, 27), y de ella salió sangre y agua.

Doctos fisiólogos ingleses creyeron explicar la salida de sangre y agua suponiendo una rotura del corazón anterior a la lanzada, ya que en caso de tal rotura se produciría una hemorragia interna en el pericardio y una sucesiva descomposición de la sangre, cuyos glóbulos rojos se posarían abajo, mientras el suero acuoso quedaría suspendido arriba, de modo que, cuando el pericardio se abriera a poco de la muerte, el elemento sanguíneo y el acuoso saldrían separados entre sí. Por tanto, en opinión de tales fisiólogos, la rápida muerte de Jesús se explicaba por una rotura del corazón producida por causas morales. Jesús habría muerto con el corazón destrozado, en sentido verdadero, de dolor.

Sea lo que fuere de esta explicación, el evangelista testigo descubre razones arcanas más profundas en ambos acaecimientos: *Y estas cosas ocurrieron para que se cumpliese la Escritura (que dice): «Hueso no será quebrado en él», y además otra Escritura (que dice): «Mirarán al que traspasaron»*. La primera cita es del Éxodo, 12, 46 (Números, 9, 12) y se refiere al cordero pascual, al que los judíos no debían quebrantar ningún hueso cuando lo comían en la cena de Pascua. El evangelista ve en esta

prescripción una confirmación de que Jesús fué la verdadera víctima redentora simbolizada por el antiguo cordero pascual. La segunda cita es de Zacarías, 12. 10, quien ve en el futuro a la nación judaica haciendo duelo sobre un traspasado como se hace por la muerte del unigénito.

El evangelista no menciona el nombre del soldado que traspasó el pecho de Jesús, pero la leyenda cristiana le ha dado un nombre inconfundible, llamándole *Lancero*. En griego *lanza* se dice *lanche* y de aquí que al soldado se le llamara *Longino*.

617. La lúgubre tarea de los soldados debió desarrollarse cuando José de Arimatea estaba ya en el lugar, pronto a servirse del permiso que le concediera Pilatos. La petición del cadáver de Jesús se inspiraba en el deseo, común a José y a cuantos le habían impelido a obrar, de que los venerados restos no fuesen arrojados a la fosa común de los ajusticiados, junto con los cadáveres de los dos ladrones. Obtenido el cadáver, José se preparó a proporcionarle decorosa sepultura. La operación de sepultar al muerto debía quedar terminada antes de la puesta del sol, hora en que comenzaba el reposo legal (§ 537).

José fué ayudado en su trabajo por otros, entre los que se menciona su hermano espiritual, Nicodemo, que *vinó... trayendo una mezcla de mirra y áloe de cerca de cien libras* (Juan, 19, 39). Fácil es imaginar que en la piadosa tarea los dos hombres serían asistidos por las mujeres presentes a la muerte de Jesús, y en primer término por la madre del crucificado, la cual no renunció sin duda al doloroso gozo de acoger el cadáver entre sus brazos, apenas fué descendido de la cruz. Mientras Nicodemo llevaba los aromas que habían de esparcerse sobre el cadáver, José, para envolverlo, había comprado una *sábana* (§ 561), término que no debía tener aquí su sentido técnico de la ligera vestimenta nocturna, sino el más genérico de amplio manto (casi de sábana, según nuestra acepción) hecho de lino lino.

Como el tiempo apremiaba, la preparación del cadáver fué sumaria. *Tomaron, pues, el cuerpo de Jesús y lo ligaron con vendas, junto con los aromas, como es costumbre de sepultar entre los judíos* (Juan, 19, 40) y como, en efecto, se había practicado ya con el cadáver de Lázaro (§ 491). El cadáver, así dispuesto, fué envuelto en la sábana. El mismo apremio de tiempo impedía sepultar a Jesús en una tumba lejana, dado el peligro de que les sorprendieran la puesta del sol y el descanso legal durante el transporte de los restos. Pero esta dificultad fué vencida gracias a la generosidad de José, que cedió al efecto su propia tumba. Poseíala, precisamente, en la *Calavera*, donde había un jardín, y en el jardín un sepulcro nuevo en que ninguno había sido puesto aún (ibíd., 41). El jardín se extendía al pie de la *Calavera* y el sepulcro había sido excavado en la roca (Marcos, 15, 46), roca que constituía una prolongación de la que formaba el montículo. Así como José se había preparado allí la tumba, también se la habrían preparado en la misma zona otros ricos habitantes de Jeru-

salem, lo que concuerda óptimamente con la norma de elegir de preferencia entre las tumbas los lugares de crucifixión (§ 599).

618. La tumba cedida por José para el cadáver de Jesús tenía la disposición habitual en las tumbas hebraicas (§ 491). Entrando desde el exterior, se encontraba primero el atrio y luego la cámara fúnebre con pequeña puerta siempre abierta, mientras el atrio comunicaba con el exterior a través de una abertura que se cerraba siempre aplicando una voluminosa piedra circular, semejante a una enorme muela de molino. Esta piedra se apoyaba en la abertura impidiendo el acceso; pero cuando se quería entrar bastaba hacer girar la piedra a izquierda o derecha, no sin considerable esfuerzo. Dicha piedra se movía sobre una canal practicada en la roca, a izquierda o derecha de la abertura.

José, asistido de los demás, llevó a término el sepelio de Jesús antes de la puesta del sol. Habiendo sucedido la muerte sobre las tres, todo estaba cumplido hacia las seis, cuando José, *girando una gran piedra a la puerta del sepulcro, se fué* (Mateo, 27, 60).

Pero la tumba no quedó desde luego solitaria. *Estaban, pues, allí María la Magdalena y la otra María* (al madre de Santiago y José) *sentadas frente a la tumba* (ibid., 61). También las demás piadosas mujeres se acercaron a ver el sepulcro, y la deposición de los venerados despojos, y de vuelta a la ciudad aprovecharon los últimos restos del día laborable y *prepararon aromas y unguentos* (§ 537). Evidentemente, su devoción no consideraba bastante la copiosa provisión de aromas llevada por Nicodemo y se proponía atender mejor la presurosa preparación del cadáver y volver

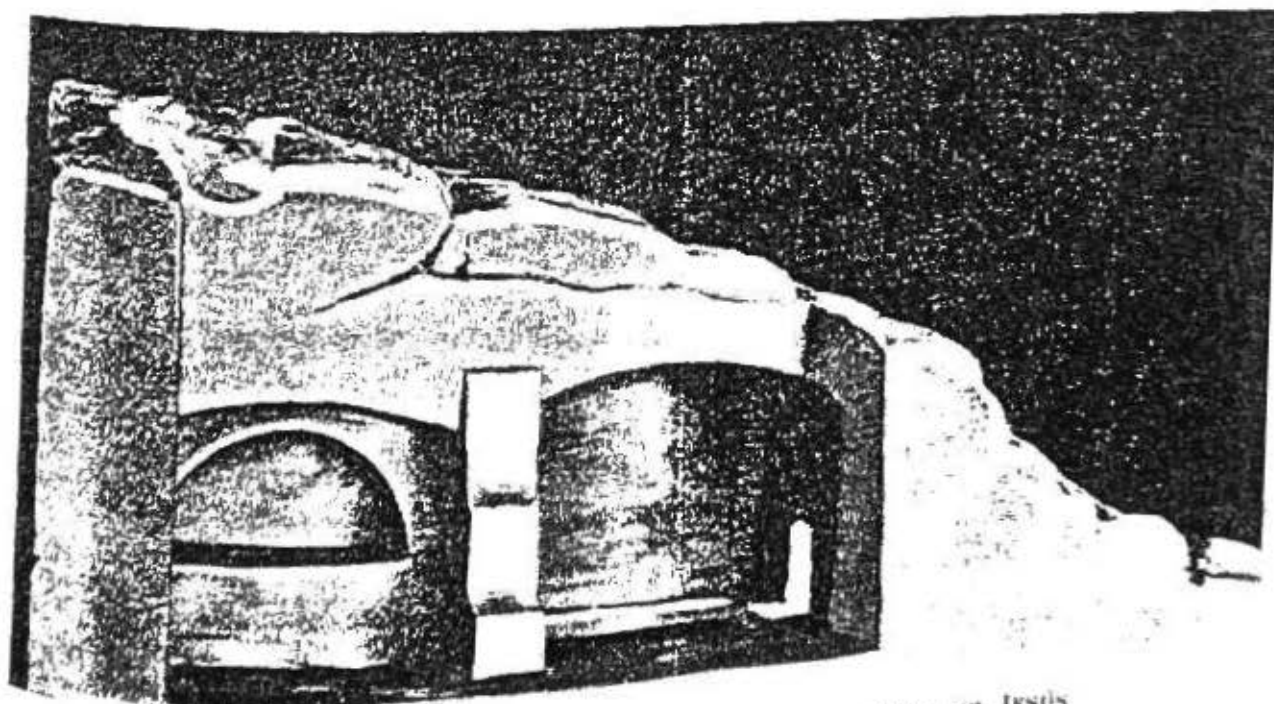


Fig. 118. — TIPO DE TUMBA PALESTINENSE EN LA ÉPOCA DE JESÚS

al sepulcro cuando hubiesen transcurrido el sábado y su reposo legal (Lucas, 23, 55-56).

En el curso de estas piadosas atenciones no es mencionado apóstol alguno. Sólo Juan, a pesar de la reserva de su escrito, se entrevé fácilmente mientras asiste a la madre de Jesús y la conduce a su propia morada para atenderla como hijo adoptivo.

Y allí esperaban los dos

619. La noche del viernes al sábado fué espléndida para los triunfantes miembros del Sanhedrín. Así, celebraron la cena pascual, no sólo con la tradicional alegría exterior, sino también con una particular satisfacción interior, aunque ésta no tuviese — o al menos en apariencia parecía no tener — ninguna relación con la solemnidad pascual.

Aquel galileo había desaparecido. ¡Estaba muerto, y bien muerto! Ya no existía el peligro de oír sus invectivas y verse desprestigiados por él ante el pueblo. Aquellos cuatro discípulos que él había llevado consigo se dispersarían a la muerte de su Maestro, y ninguno hablaría más de él. Todo había resultado bien, no tanto merced a la ayuda de Moisés o de Elías como a la del incircunciso Pilatos. En todo caso, con circuncisión o sin ella, el éxito había sido admirable, y el pensar en él parecía mejorar el sabor de la cena pascual.

No obstante, a fuerza de pensar, aquellos astutos judíos observaron que en el brillante cristal de su triunfo aparecía una pequeña mácula. Cosa secundaria, sí, pero que no debía descuidarse. Recordaban, en efecto, que Jesús, cuando vivía, había predicho su resurrección al día tercero (§ 446). Claro que tal predicción era mera jactancia, lo que les parecía tanto más notorio cuanto que, saduceos convencidos como lo eran en gran parte, juzgaban imposible la resurrección de los muertos (§ 315). Pero aquella falsa predicción podía motivar imposturas, habladurías y otras enojosas consecuencias. Era, pues, oportuno prevenir el mal eliminando aquel pequeño elemento perturbador. Así que algunos de ellos, al día siguiente, aunque era Pascua, realizaron un breve y lícito paseo para buscar a Pilatos y darle un consejo utilísimo: *Señor, nos acordamos que aquel impostor (κλέμης) dijo estando vivo aún: «Dentro de tres días resucitó». Manda, pues, que la tumba sea custodiada hasta el tercer día, no sea que por casualidad vayan los discípulos y lo arrebaten y digan al pueblo: «Resucitó de entre los muertos», y (así) el último enredo (κλέμης) sea peor que el primero.* Pilatos contestó rudamente: *Tenéis (un cuerpo de) guardia; id y asegurad como sabéis.*

La rudeza del procurador era sólo aparente y no real, sirviendo sólo para disimular ante sí mismo una nueva concesión que hacía. En realidad cedió a la nueva petición y permitió también esta vez a los sanhedritas servirse del (cuerpo de) *guardia* que él solía poner a su disposición y que estaba formado por soldados romanos (Mateo, 28, 14; v. Juan, 18, 12). En realidad, el procurador, aunque hablaba siempre con aspereza, decía siempre

que sí a cuanto le pedían los miembros del Sanhedrín. Éstos no necesitaron más y aquel mismo sábado condujeron los soldados a la entrada del sepulcro.

Aquellos insignes judíos mostraron que nadie habría podido superarles en sagacidad, porque se previnieron contra un caso en que otros habrían pensado difícilmente: el de que los soldados, aun permaneciendo de guardia ante el sepulcro, se dejasen sobornar por los discípulos de Jesús, permitiéndoles la entrada en la tumba. ¡Nunca sabía uno lo que podía suceder! Cuando sus dos compañeros del Sanhedrín, Nicodemo y José, habían llevado su audacia al extremo de cuidarse de sepultar al crucificado, cabía esperar que ambos imitasen al Sanhedrín comprando a fuerza de siclos a los soldados de guardia como el Sanhedrín había comprado a Judas. Pusieron, pues, sus sellos en la piedra circular giratoria de la entrada y la sujetaron con ellos a la roca viva.

Con esta prudente precaución, nadie podría entrar sin romper los sellos, de lo que serían responsables los soldados; y el muerto no resucitaría jamás.

LA SEGUNDA VIDA

(520). Los mismos documentos, los mismos testimonios históricos que han narrado hasta aquí los hechos de Jesús, no se detienen en su muerte, sino que, con la misma autoridad y con el mismo grado de información que antes, prosiguen narrando una resurrección y una segunda vida suya. Esto es más que suficiente para que aquellos que no admiten la posibilidad de lo sobrenatural — y no sólo los modernos, sino también los antiguos (v. *Hechos*, 17, 32) — rechacen sin más por entero esta segunda parte del relato evangélico. Haciéndolo así, esos negadores se muestran lógicos, dados los principios filosóficos de que parten, pero es importante hacer resaltar bien que los motivos que les determinan a la negación son única y exclusivamente los principios filosóficos de que parten, no las deficiencias o inseguridad de los documentos. Los documentos existen realmente y proceden de los mismos informadores de antes; pero como contradicen más que nunca los principios mencionados, los documentos deberán ahora «interpretarse» a la luz de los principios, es decir, subordinándolos a éstos. Por lo demás, la labor practicada en torno a la segunda vida de Jesús no es más que una prolongación, en sentido más radical, de la realizada en torno a la primera vida. Respecto a la primera vida, la tarea consistía en verificar una selección de los hechos de Jesús, aceptando una de sus predicaciones o uno de sus viajes en barca como cosas naturales, pero rechazando la curación de un ciego de nacimiento o la resurrección de un muerto como cosas sobrenaturales y por tanto imposibles. En cambio, acerca de la segunda vida no hay nada que seleccionar, puesto que todo es sobrenatural y por tanto imposible, y la tarea se limita a explicar cómo surgió en los discípulos inmediatos de Jesús la fe en una segunda vida de éste.

Pero este método, aunque lógico, no es bastante lógico, puesto que se detiene a mitad de camino y no saca las últimas y más decisivas consecuencias de sus principios filosóficos. De querer ser verdaderamente lógicos hasta el fin, sería menester negar, no sólo la segunda vida de Jesús, sino también la primera, y afirmar que Jesús no existió jamás sobre la faz de la tierra. Así han principiado a hacer algunos recentísimos críticos a los que de cierto se acercarán cada vez más los del porvenir. Hablando

de estos retentísimos (§ 221), ya señalamos su actitud dialéctica y aludimos a las razones por las que, cuando se quiere subordinar en estos asuntos la realidad documental a ciertos principios filosóficos, se termina lógicamente por negarlo todo. Aquí queremos sólo recordar las respectivas posiciones de los críticos, porque el tema que acometemos exige más que nunca atribuir *minuciosamente* a la historia lo que es historia y a las teorías filosóficas lo que procede de ellas.

También en el relato de la segunda vida de Jesús los cuatro evangelistas proceden según ese método suyo que hemos hecho notar varias veces. No pretenden dar una relación integral y minuciosa de los hechos, ni seguir un riguroso orden cronológico, sino que eligen de la serie de hechos sólo aquella parte que les parece más oportuna, y, no sin transposiciones cronológicas, la disponen de la manera que mejor se adapta al objeto de cada uno. Al relatar cómo se halló vacía la tumba de Jesús, los dos primeros sinópticos, Mateo y Marcos, se muestran bastante paralelos entre sí, como se podía presumir. Lucas es más reticente respecto a los nombres, pero no se aleja mucho del relato de Marcos. Juan, finalmente, es esquemático porque, presuponiendo como de costumbre ya conocidos los relatos de los sinópticos, quiere también aquí precisar y suplir sólo algunos puntos con su peculiar autoridad de testigo de los hechos.

LAS APARICIONES EN JUDEA

621. En el acto de la resurrección, Jesús no fué visto de nadie. Ningún evangelista refiere de qué manera salió del sepulcro. Uno de ellos hace conocer implícitamente que la salida del sepulcro ocurrió permaneciendo intacta y en su puesto la piedra circular que cerraba la abertura, aun siendo acompañada la resurrección de signos extraordinarios: *He aquí, sucedió un gran terremoto. Y un ángel del Señor, descendiendo del cielo, y acercándose, hizo rodar la piedra de allí y se sentó encima. Y su aspecto era como relámpago y su vestido blanco como nieve* (Mateo, 28, 2-3). La piedra, pues, fué quitada por el ángel, pero el sepulcro estaba ya vacío, y precisamente por eso fué quitada, como objeto inútil.

Los cuatro evangelistas sitúan el descubrimiento del sepulcro vacío en las más tempranas horas del domingo. Los soldados puestos allí por el Sanhedrin llevaban de guardia dos noches y un día, y sin duda a aquella hora matinal estaban tendidos en torno, durmiendo. La sacudida sísmica e inmediatamente después la visión del ángel y del sepulcro abierto, les desconcertaron a tal punto, que se dieron a la fuga, precipitándose por la más cercana puerta de la ciudad. Ya en lugar habitado y un tanto repuestos de su terror, comprendieron que su huida constituía un abandono del puesto, punible con las más severas penas según la disciplina militar romana (v. *Guerr. jud.*, v. 482). Entonces pensaron en el modo de salvarse y comprendieron sagazmente en seguida que la mejor protección

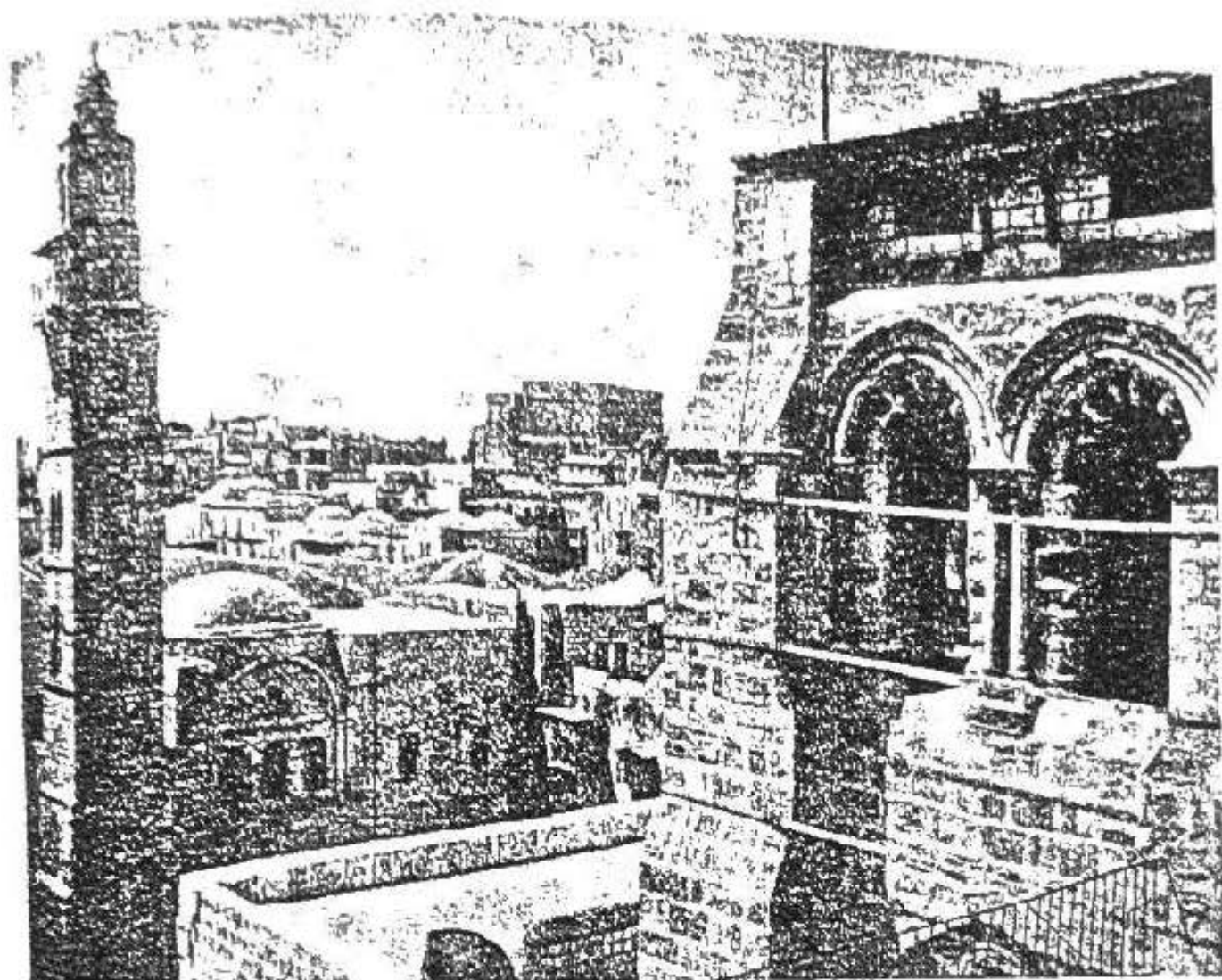


Fig. 119. -- VISTA PARCIAL DE JERUSALÉN DESDE LA CÚPULA DEL SANTO SEPULCRO

estaba en los miembros del Sanhedrín, los más interesados en la cuestión. Y en consecuencia se apresuraron a ir a parlamentar con ellos (§ 627).

El sepulcro no permaneció largo tiempo solitario. Un grupo de pías mujeres había salido ya de la ciudad para dirigirse a la tumba: las mujeres que al declinar del viernes habían preparado aromas para cuidar aún mejor de los venerados restos una vez que cesase el reposo sabbático (§ 618). Aquí, por uno o por otro de los evangelistas son nombradas María la Magdalena, la otra María, madre de Santiago, Salomé, Juana y las otras *juntas con ellas* (Lucas, 24. 10). En cuanto al momento en que fueron al sepulcro es indicado de modo muy curioso por Marcos (16, 2): *Muy temprano (λίαν πρωί), en el primer (día) de la semana (es decir, el domingo), van al sepulcro habiendo (ya) salido el sol.* Es difícil a primera vista concordar la indicación *muy temprano* con la otra de *habiendo salido el sol*, porque la primera se refiere a la madrugada, mientras la segunda se refiere a bastante después: las seis como mínimo. Pero este es uno de los usuales casos en que abunda el estilo tosco y duro de Marcos (§ 132), quien ha condensado aquí excesivamente los conceptos. Todo quedaba claro si, añadiendo de modo explícito un concepto sobrentendido, se lee: *Muy*

temprano... van al sepulcro (y llegan) habiendo salido (ya) el sol. La distancia hasta el sepulcro no era, de cierto, muy larga; pero la razón de que las mujeres invirtiesen bastante tiempo en realizarlo nos es comunicada por el propio Marcos (16, 1) inmediatamente antes, al decir que las piadosas mujeres, *transcurrido el sábado*, es decir, en la misma mañana del domingo, *compraron aromas para ir a ungirle*. Su devoción no se satisfacía con los aromas que algunas de ellas habían preparado ya dos tardes antes y otras quisieron acrecer por su cuenta la provisión, empleando cierto tiempo en las compras.

622. Estos femeninos aplazamientos resultaron demasiado pesados para la más generosa y ardiente de aquellas mujeres, María la Magdalena, la única de quien habla Juan y la primera nombrada por los tres sinópticos. Esta mujer, pues, en un momento dado, se separó de sus compañeras, atareadas y lentas, y, llevada de su afecto, corrió sola hacia el sepulcro. Allí llegó, según nos dice Juan, de pleno acuerdo con la primera indicación de Marcos, *temprano* (πρωί), *habiendo aún oscuridad* (Juan. 20, 1). Pero quedó consternada de lo que vio al llegar. Nada sabía de los soldados puestos allí durante el sábado y por tanto no se maravilló de su ausencia; mas halló que la piedra del sepulcro había sido quitada y que la entrada estaba abierta. Acaso, en su ardor, se acercase a la entrada

y le bastó una mirada fugaz desde fuera para reconocer que estaba vacío.

¿Qué había sucedido? ¿Quién podía informarle? No, de cierto, las compañeras retrasadas, dispersas por la ciudad en busca de aromas a la sazón inútiles. Había que dirigirse a los discípulos. Quizá ellos, y especialmente Pedro y Juan, supieran cómo había sido abierto el sepulcro y arrebatado el cadáver. *Corre, pues, y va*

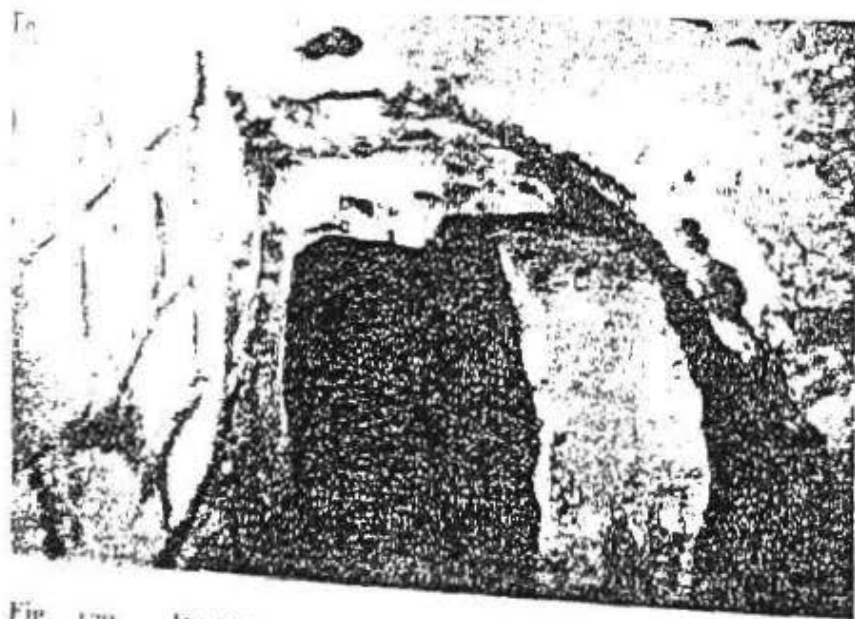


Fig. 120. INGRESO DE UN SEPULCRO PALESTINENSE CON LA PIEDRA GIRATORIA

a Simón Pedro y al otro discípulo a quien Jesús amaba, y les dice: «*Quitaron al Señor del sepulcro y no sabemos dónde lo pusieron*» (Juan. 20, 2). Aquel plural *sabemos* que nos transmite Juan constituye un magnífico enlace entre él y los sinópticos, porque éstos hablan de más mujeres dirigiéndose al sepulcro y él sólo de María la Magdalena, pero haciéndole emplear el plural *sabemos*, que confirma implícitamente cuanto

dicen los sinópticos. María hablaba también en nombre de sus compañeras rezagadas.

623. Entre tanto, las que habían terminado sus compras de aromas se encaminaron ya directamente hacia el sepulcro. Pero en esta parte del camino recordaron otra dificultad en que antes no habían pensado y decían entre sí: «¿Quién nos quitará la piedra de la puerta del sepulcro? (Marcos, 16, 3). Ya sabemos que esas piedras circulares eran grandes y pesadas, y las mujeres solas no habrían sin duda podido mover la del sepulcro de Jesús. Pero llegando allí y habiendo mirado, ven que la piedra ha sido quitada, ya que era muy grande (ibíd., 4). No menos estupefactas que María la Magdalena, pero menos fogosas que ella, se dirigen al interior, y entradas en el sepulcro vieron un joven sentado a la derecha y envuelto en una vestidura blanca, y se turbaron (ibíd., 5). Lucas, más minuciosamente, dice que la aparición consistía en dos hombres... con vestiduras resplandecientes (Lucas, 24, 4).

El joven de Marcos dice a las mujeres: *No os turbéis. Buscáis a Jesús el Nazareno, el crucificado: resucitó, no está aquí. He aquí el lugar donde le pusieron. Id, pues, y decid a sus discípulos y a Pedro que os precede en Galilea. Allí le veréis, según os dijo* (Marcos, 16, 6-7; comp. c. Mateo, 28, 5-7). Palabras semejantes, con mayor amplitud en el último concepto, dicen los dos aparecidos de Lucas; pero el resultado es diferente. Según Marcos, las mujeres *huyeron del sepulcro, porque las había acometido temor y aturdimiento. Y a ninguno dijeron nada, porque tenían. Y con este porque tenían se interrumpe bruscamente el relato de Marcos y allí termina su evangelio, salvo un breve apéndice que no enlaza directamente con el relato anterior. En cambio, según Lucas, las mujeres tornadas del sepulcro anunciaron todas estas cosas a los once y a todos los demás, lo que es confirmado por Mateo (28, 8).*

Probablemente el relato de Marcos se refiere sólo a la primera impresión sentida por las mujeres, quienes, desconcertadas, se encerraron al principio en absoluto silencio. Pero si el relato de Marcos, en vez de experimentar una brusca interrupción, hubiese tenido un desenvolvimiento regular, probablemente el narrador habría añadido alguna precisión, explicando que las mujeres, repuestas de su primera impresión, hicieron cuanto narran los otros dos sinópticos. De todos modos, la noticia que las mujeres debían comunicar había de exponerlas, sin duda, a acogidas muy poco agradables, lo que es otra razón para el silencio que, según Marcos, guardaron al principio. En efecto, cuando ellas, volviendo a la ciudad, decían a los apóstoles estas cosas, a ellos les parecieron estos discursos delirio y no las creían (Lucas, 24, 11).

624. Mayor impresión, sin embargo, produjo en Pedro y Juan la comunicación que entretanto habían recibido de María de Magdala. Apenas oído el relato de la agitada y anhelante mujer, *salió Pedro y el otro discípulo,*

e iban al sepulcro. Y corrían los dos juntos. Y el otro discípulo corrió delante antes que Pedro y llegó primero al sepulcro, e inclinándose vió en el suelo las vendas, mas no entró. Fino, pues, también Simón Pedro detrás de él, y entró en el sepulcro, y vió las vendas en el suelo y el sudario — que había estado sobre la cabeza de él (Jesús) — no en el suelo, junto con las vendas, sino plegado aparte en cierto lugar. Y entonces entró también el otro discípulo, que había llegado primero al sepulcro, y vió... Y se fueron de nuevo los discípulos a su casa (Juan, 20, 3-10). Lo que ambos vieron bastó para convencerles de que el cadáver no había sido robado, como María de Magdala había supuesto y les había anunciado, ya que en caso de robo no había motivo alguno para librar el cadáver de las vendas o para plegar cuidadosamente el sudario y ponerlo aparte. Comprendiendo, pues, que nada les quedaba que hacer en la tumba, y reflexionando sobre cuanto habían visto, los dos tornaron en seguida a la ciudad, descosos de consultar el caso con los demás discípulos.

625. María de Magdala, que había vuelto al sepulcro con los dos discípulos o poco después, no se fué con ellos, sino que *estaba junto al sepulcro, fuera, llorando* (Juan, 20, 11). Después de un rato se inclinó para dirigir una mirada más al nicho de la cámara fúnebre a través de la estrecha abertura que comunicaba la cámara con el atrio, ya que su desolado afecto la impelía a esperar aún lo inesperable; pero inesperadamente esta vez vió dos ángeles, sentados el uno a la cabecera y el otro a los pies del nicho donde había sido colocado el cadáver. Y ellos le dijeron: *Mujer, ¿por qué lloras?* Ella respondió: *Quitaron a mi Señor y no sé dónde lo pusieron.* Y dicho esto, volvióse a otro lado, como para buscar más, y vió, en pie, un hombre en el que ni siquiera fijó la mirada, absorta como estaba en sus pensamientos, creyéndole el jardinero de aquel lugar. El hombre le dijo: *Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?* Ella contestó: *Señor, si tú lo has llevado, dime dónde lo pusiste y yo lo tomaré.* El hombre era Jesús.

Le dice Jesús: «María». Y volviéndose ella, le dice en hebreo: «¡Rabboni!», que quiere decir: «¡Maestro!»

Era la primera vez que el resucitado había sido visto y reconocido por una persona humana, salvo que se hubiese ya aparecido a su madre, si bien los evangelistas no dicen nada de esa aparición.

Reconociendo al Maestro, María se lanza a abrazarle los pies, pero Jesús le dice: *No me toques. Porque aun no he ascendido al Padre. Pero vete a mis hermanos y diles: «Asciendo a mi Padre y Padre vuestro, y Dios mío y Dios vuestro»* (Juan, 20, 17). Urgía advertir a los discípulos de Jesús, a quienes él llamaba *hermanos*, de que en breve él ascendería al Padre y Dios de él y de ellos, y por tanto la justa efusión de afecto no debía ser prolija, para que el anuncio a los hermanos no sufriese demora (1).

(1) Este relato de Juan tiene su equivalencia en Mateo (28, 9-10), donde, empero, parecería relacionado con la primera visita de las piadosas mujeres al sepulcro (comp. 28, 1: *María la Magdalena y la otra María*). Pero, en realidad, con el vers. 9 comienza un episodio

La orden fué ejecutada sin tardanza: *Viene María la Magdalena anunciando a los discípulos: «He visto al Señor», y aquellas cosas que dijo a ella (Juan, 20, 18). Pero el efecto del gozoso anuncio fué al principio humillante: Ellos, oído que (Jesús) vive y que fué visto de ella, no prestaron fe (Marcos, 16, 11).*

626. Las mujeres, en efecto, tuvieron siempre pésima acogida, como testigos de la resurrección de Jesús, entre los primeros cristianos. Cuando las piadosas mujeres, de vuelta del sepulcro, refirieron haberlo encontrado vacío y repitieron el anuncio de los ángeles, sus palabras fueron consideradas *un delirio* (§ 623). Y cuando María de Magdala refiere haber visto a Jesús y haberle hablado, no obtiene tampoco crédito alguno. Y todavía más adelante, cuando los apóstoles y toda la Iglesia estuvieron oficialmente inquebrantablemente convencidos de la resurrección de Jesús, quedó siempre cierta inclinación a no apelar a testimonios de mujeres. Ninguna mujer, en efecto, es citada en el célebre pasaje en que Pablo menciona, no todos, desde luego, pero sí muchos testigos de la resurrección del Cristo: *Resucitó al tercer día, según las Escrituras, y fué visto de Cefas y luego de los doce. Después fué visto por más de quinientos hermanos juntos, de los cuales los más son supervivientes hasta hoy, mientras algunos se durmieron. Después fué visto por Santiago y luego por los demás apóstoles, y, último entre todos, como por un abortivo, fué visto también por mí (I Cor., 15, 4-8).* Todos son testimonios varones, ninguno femenino. Es probable que esta actitud de la Iglesia oficial se debiese a una estricta prudencia para no dar a judíos e idólatras la impresión de que se había creído muy a la ligera en testimonios de mujeres fantasiosas y visionarias.

De todos modos, es cierto que los mismos discípulos inmediatos de Jesús, como se verá mejor a continuación, distaban mucho de ser proclives a prestar fe a quien aseguraba — fuese mujer u hombre — haber visto redivivo a Jesús.

627. Por el contrario, los miembros del Sanhedrín a quienes se presentaron los soldados huídos del sepulcro (§ 621) se mostraron asaz pronto a creer. En el relato hecho por los soldados aun jadeantes por la carrera y sobresaltados por el pavor, aquellos notables judíos no hallaron nada de inverosímil, y prestaron plena fe; pero, naturalmente, también ellos, como antes los soldados, pensaron en los medios de salvarse a sí mismos y a los soldados. Como solían, se apresuraron a velar el sol con cortinas para que no penetrase la luz. Los sumos sacerdotes, *reunidos con los ancianos y tomado consejo, dieron muchas (monedas) de plata a los solda-*

distinto, el de la sola María de Magdala, aunque Mateo emplee aún el plural, como hace en otros casos (el «plural de categoría», v. § 609) (*).

(*) Nos parece oportuno advertir que la hipótesis aquí sostenida por Ricciotti está provista de todo fundamento. Dividir en dos episodios distintos el relato en Mateo, 28, 1-10, y tratar como un plural de categoría los plurales reiteradamente expresados en los vv. 9 y 10, es absolutamente arbitrario. (Nota del Revisor.)

dos, diciendo: «Decid: «Sus discípulos, venidos de noche, lo robaron mientras nosotros dormíamos». Y si esto es oído del gobernador, nosotros le perjuraremos y haremos que no os molesten». Ellos, entonces, tomadas las (monedas) de plata, hicieron como les había sido enseñado. Y se divulgó este dicho entre los judíos hasta el día de hoy (Mateo, 28, 12-15).

La sugestión de los miembros del Sanhedrín a los soldados huidizos lo robaron mientras nosotros dormíamos, no era un portento de sagacidad. Es, pues, aun hoy, decisiva la réplica de San Agustín, quien dirigiéndose en forma oratoria al Sanhedrín le pregunta jocosamente: ¿Cómo? ¿Traes testigos dormidos? Mucho más eficaces fueron las monedas de plata, extraídas de los mismos cofres de que procedían las de Judas. De todos modos, la calumnia creció y en la época en que escribía Mateo se había convertido entre los judíos en la explicación oficiosa del sepulcro vacío. Es más, en ella cabe ver el primer germen de aquella floración de calumnias que en los siglos sucesivos proporcionó materiales al judaísmo oficial para la biografía de Jesús (§§ 88-89).

628. ¿Existe en los documentos profanos algún fundamento de esta calumnia? En 1930 fué publicada una inscripción griega que lleva el título: *Rescripto de César* (Διάταγμα Καίσαρος) y que en substancia tiende a impedir el delito de la *violatio sepulchri*. En ese documento, el emperador dispone que las tumbas permanezcan perpetuamente inmutables, y que todo el que ponga manos en tumbas o exhume cadáveres, o los haya transportado a otros lugares por dolo malvado (δόλω πονηρῶ), o haya quitado inscripciones, sea citado a juicio. Termina con esta conclusión: *Absolutamente a nadie sea lícito hacer traslaciones* (μετταλειῆσαι). De otro modo, quiero que éste sea condenado a muerte por violación de sepulcro. La inscripción, que antes formaba parte de una colección privada (la de Froehner), está en París, y, según el inventario manuscrito del difunto coleccionista, resulta que fué enviada desde Nazareth el año 1878.

El nombre de Nazareth y el contenido de la inscripción dieron lugar a una seductora hipótesis. El innominado César sería Tiberio, quien enviaría instrucciones a Judea a propósito de un caso particular. Este caso, delicado y peligroso, sería el del sepulcro de Jesús hallado vacío, porque según la calumnia sanhedrita, los discípulos habían robado el cadáver. Apenas difundida la calumnia, que podía acarrear graves consecuencias políticas, Pilatos enviaría una relación detallada a Tiberio (com. Justino, *I Apol.*, 35; Tertuliano, *Apol.*, 21; Eusebio, *Hist eccl.*, II, 2) sobre el proceso de Jesús y la desaparición del cadáver. La relación de Pilatos provocaría como contestación el rescripto imperial, que sería grabado en mármol y expuesto en Nazareth, patria de Jesús.

La hipótesis, ya lo dijimos, es seductora; pero por ello mismo es preciso guardarse de las lisonjas de la seducción. Apenas la inscripción y estas sus interpretaciones fueron publicadas, comenzaron las discusiones, se examinaron minuciosamente razones en pro y en contra y se descubrió que

la hipótesis presupone como seguros y demostrados varios puntos que están muy lejos de serlo.

En primer lugar, ¿procede la inscripción precisamente de Nazareth? Sólo nos lo dice así una breve anotación del difunto coleccionista Froehner, lo que es harto poco para confiarse ciegamente. La inscripción sería enviada a Europa desde Nazareth, pero el verdadero lugar de su hallazgo pudo muy bien ser otro cualquiera, ya que sabemos por experiencia que los beduinos de Palestina trasladan de un lugar a otro los *antika* caídos en sus manos hasta hallar un comprador. Y además, ¿quién es el César del rescripto? Ciertamente un emperador que gobierna provincias propias en contraposición a las senatoriales, y por tanto no puede remontarse a más allá del 27 a. de J. C. (§ 20); pero desde esta fecha en adelante puede descenderse en larga escala, sin que ninguna alusión del texto o la forma de las letras esculpidas ofrezcan un argumento sólido para fijar la edad de la inscripción. ¿El César es Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio? Todos estos emperadores han sido nombrados al respecto, y hasta Vespasiano y Adriano, alegándose en pro de cada nombre razones más o menos fundadas. Por eso, y sin entrar aquí en discusiones técnicas sobre el carácter del epígrafe, parece muy arriesgado querer atenerse sólo al nombre de Tiberio, y a la sola Nazareth, y al solo caso del sepulcro de Jesús. Abstractamente hablando, la inscripción puede tener muchas interpretaciones, todas verosímiles, pero no proporciona, ni mucho menos, elementos para concretar la única interpretación verdadera.

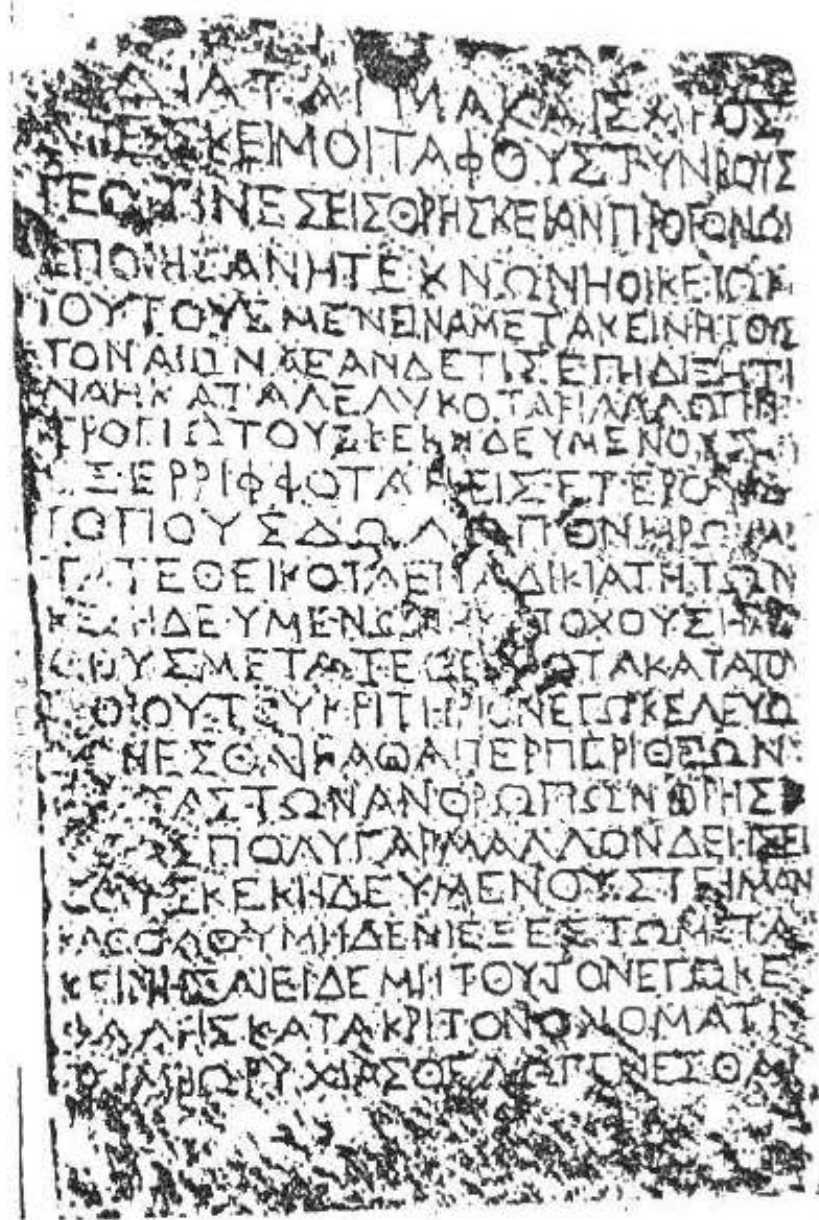


Fig. 121. EL «RESCRITO DE CÉSAR» PROVENIENTE DE NAZARETH.

629. Corría, pues, el domingo siguiente a la muerte de Jesús, y en el ir y volver del sepulcro de las diversas personas mencionadas habían pasado dos o tres horas. En el intervalo, entre los discípulos de Jesús que habían afluido a la ciudad con motivo de la Pascua y se hallaban aún temerosos y acobardados por la dolorosa muerte del Maestro, se había difundido la voz de que las pías mujeres que acudieron temprano de mañana al sepulcro lo habían hallado vacío, viendo ángeles en él. El testimonio de María la Magdalena, que aseguraba haber visto a Jesús y hablado con él, no se había propagado todavía, por falta de tiempo.

Pero todo ello era *una habladuría* de mujeres (§ 623) a la que no convenía dar crédito alguno. Por otra parte, la festividad pascual no retenía a los peregrinos durante toda la octava y muchos en aquel día 16 de Nisan siguiente a la Pascua emprendían ya el camino de vuelta a sus hogares. Esta fué la determinación adoptada aquella mañana por dos de los discípulos de Jesús, uno de los cuales se llamaba Cleofías, y que, desconfiados a causa de cuanto había sucedido, se pusieron, juntos, en camino para Emmaús, donde habitaban. Debían ser las nueve de la mañana. El relato que el psicólogo Lucas hace de su viaje es de finura tal, que parece un idilio y el substituirlo constituiría grave error (1).

Caminando, conversaban entre sí de todas aquellas cosas que habían ocurrido. Y ocurrió, mientras ellos conversaban y discutían, que el mismo Jesús, acercándose, caminaba junto con ellos, pero sus ojos estaban retenidos para que no le reconociesen. Dijoles, pues: «¿Qué conversaciones son esas que sostenéis mutuamente, caminando?» ¿Quién sería el extraño viajero que les hacía tal pregunta, tocándoles la herida viva? La sorpresa in-

(1) El precisar a qué lugar moderno corresponde el Emmaús de Lucas, es cuestión vieja, aunque rejuvenecida en estos últimos años. Desde la época de las Cruzadas hay al menos cuatro lugares que se atribuyen el honor de ser el Emmaús evangélico, mas hoy sólo sostienen la porfía dos: Nicópolis y el-Qubeibeh. Antes de las Cruzadas, el único lugar que se atribuía tal honor era Nicópolis, apoyado especialmente por la tradición palestina representada por hombres como Orígenes, Eusebio de Cesarea, Jerónimo, Hesiquio de Jerusalem y Sozomeno, aparte de los itinerarios de peregrinos. Además, Nicópolis es nombre impuesto sólo en el siglo III d. de J. C., habiéndose conservado a su lado hasta hoy el de *Amwas*, derivado evidentemente de Emmaús, sin que ningún otro de los aludidos lugares tenga este argumento topográfico en su favor. La dificultad documental contra Emmaús-Nicópolis es que la distancia del Emmaús evangélico a Jerusalem es dada con dos diferentes lecciones por Lucas, 24. 13. Seis códices griegos unciales y algunos minúsculos la fijan en 160 estadios (casi 30 km.), mientras casi todos los demás documentos la reducen a 60 estadios (unos 11 km.). ¿Cómo existe esta diferencia? La letra griega representativa del centenar ¿ha sido quitada de Jerusalem a Emmaús-Nicópolis se iba antiguamente por varios caminos, que medían, respectivamente, unos 114, 152 y 160 estadios, mientras desde Jerusalem a el-Qubeibeh hay unos 13 kilómetros (sobre 70 estadios). Otra dificultad contra Emmaús-Nicópolis es su distancia de Jerusalem, ya que se ha hecho observar que los dos discípulos no podían realizar en un solo día los dos viajes de ida y vuelta, que sumaban en junto 320 estadios (unos 60 km.). Pero la dificultad no es insuperable, porque en el segundo viaje los dos discípulos pudieron tomar el camino más corto (114 estadios, ó 26,700 km.) y servirse también de cabalgaduras: el ardiente deseo de llegar pronto les sustentaría en esta marcha forzada, como otros motivos sostuvieron las marchas forzadas que se señalan en *Hechos*, 23, 23, 31-33, y en *Guer. Jud.*, II, 551-554).

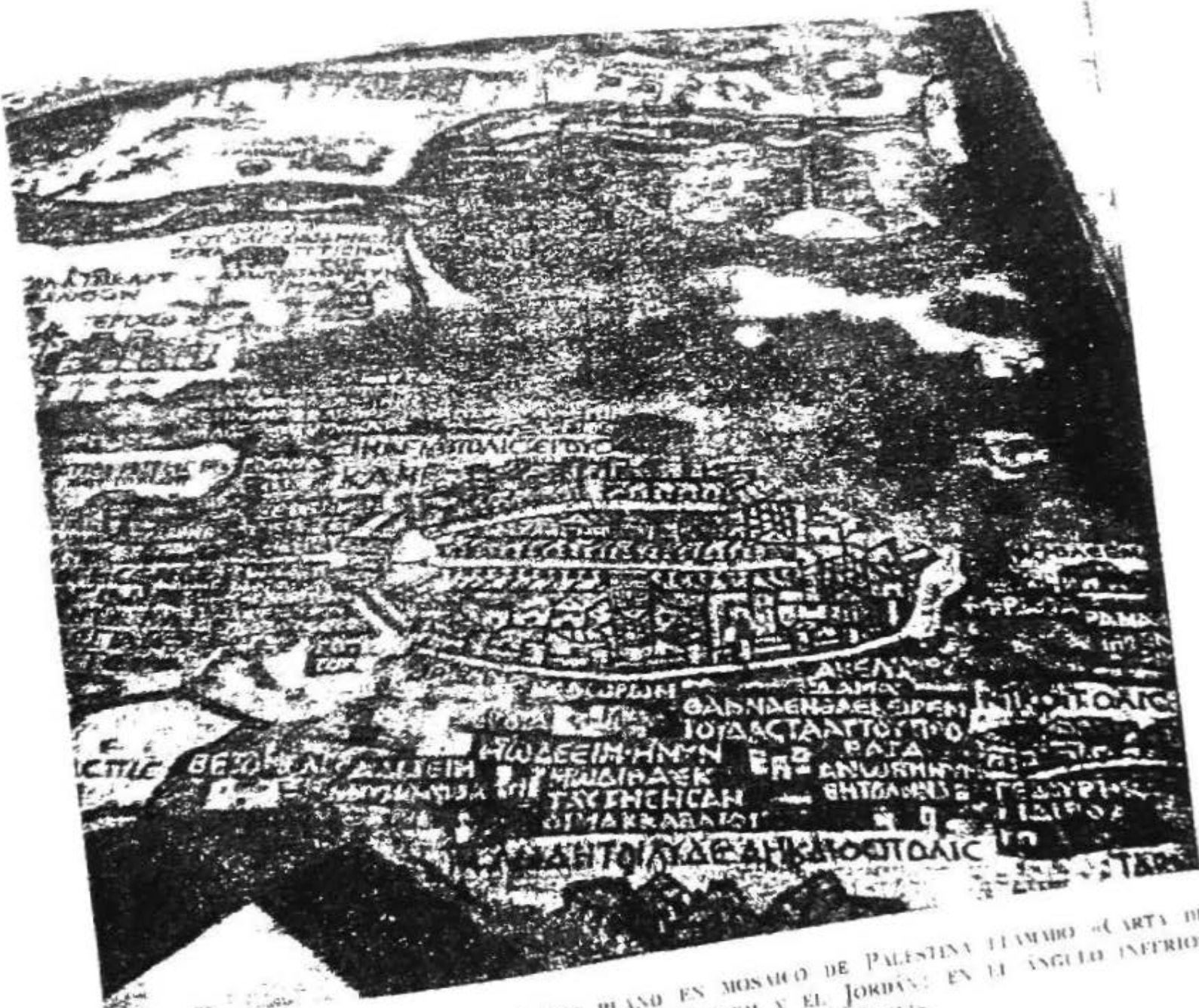


Fig. 122. - FRAGMENTO DEL ANTIQUÍSIMO PLANO EN MOSAICO DE PALESTINA LLAMADO «CARTA DE MADABA», CORRESPONDIENTE A LA REGIÓN DE JERUSALEM Y EL JORDÁN: EN EL ÁNGULO INFERIOR DERECHO SE HALLA EL NOMBRE DE NICÓPOLIS.

interrumpió un momento su marcha. Y se pararon, contristados. Empero respondiendo uno, de nombre Cleofás, le dijo: «¿Tú solo eres forastero en Jerusalem, y no sabes las cosas que han acaecido en ella en estos días?» Y (Jesús) les dijo: «¿Cuáles?» Ellos le dijeron: «Los hechos de Jesús el Nazareno, que fué hombre profeta potente en obra y palabra ante Dios y todo el pueblo, y cómo los sumos sacerdotes y nuestros jefes lo entregaron a condena de muerte y le crucificaron. Y nosotros esperábamos que él habría sido aquel que ha de libertar (λευτῆρῆσαι) a Israel». ¿En qué liberación pensaba Cleofás? Es difícil excluir el sentido mesiánico-nacionalista en virtud del cual Jesús habría debido liberar — con la intervención taumatúrgica del Dios de Israel — al pueblo santo de toda dominación extranjera. Mas con la muerte de Jesús se desvanecía toda esperanza. Y Cleofás prosigue: Y con todo esto es el tercer día desde que estas cosas acontecieron. Y nos sobresaltaron algunas mujeres de entre nosotros que habiendo ido temprano al sepulcro y no habiendo encontrado el cuerpo de él, vinieron a decir que habían visto también una aparición de án-

geles, los cuales afirman que él está vivo. Fueron, pues, al sepulcro algunos de los que están con nosotros y encontraron (las cosas) como dijeron también las mujeres; empero no le vieron a él.

(630). Estas últimas palabras prueban que los dos discípulos habían partido de Jerusalem antes de que María de Magdala anunciase haber visto a Jesús, ya que, si no, también este anuncio habría sido mencionado, aunque sólo fuese para desacreditarlo. Pero cuando Cleofás hubo terminado, el desconocido viajero cambió repentinamente de actitud y de ignorante que había parecido hasta entonces, se mostró informadísimo. Y él les dijo: «¡Oh, estultos y lentos de corazón en creer todas las cosas de que hablaron los profetas! ¿No debía acaso parecer estas cosas el Cristo y (así) entrar en su gloria?» Y comenzando por Moisés y por todos los profetas, o sea por las dos primeras partes de la Biblia hebrea, les interpretó en todas las Escrituras las cosas que se referían a él. Así, el interés que muestran todos los evangelistas en general, y en particular Juan y Mateo, en hacer notar en los hechos de Jesús el cumplimiento de las antiguas profecías bíblicas, no es en realidad más que la continuación de cuanto hizo Jesús en aquella lección peripatética.

La lección fué larga, como largo era el camino, pero a ambos oyentes una y otro les parecieron cortos cuando llegaron al fin. Prosigue así el

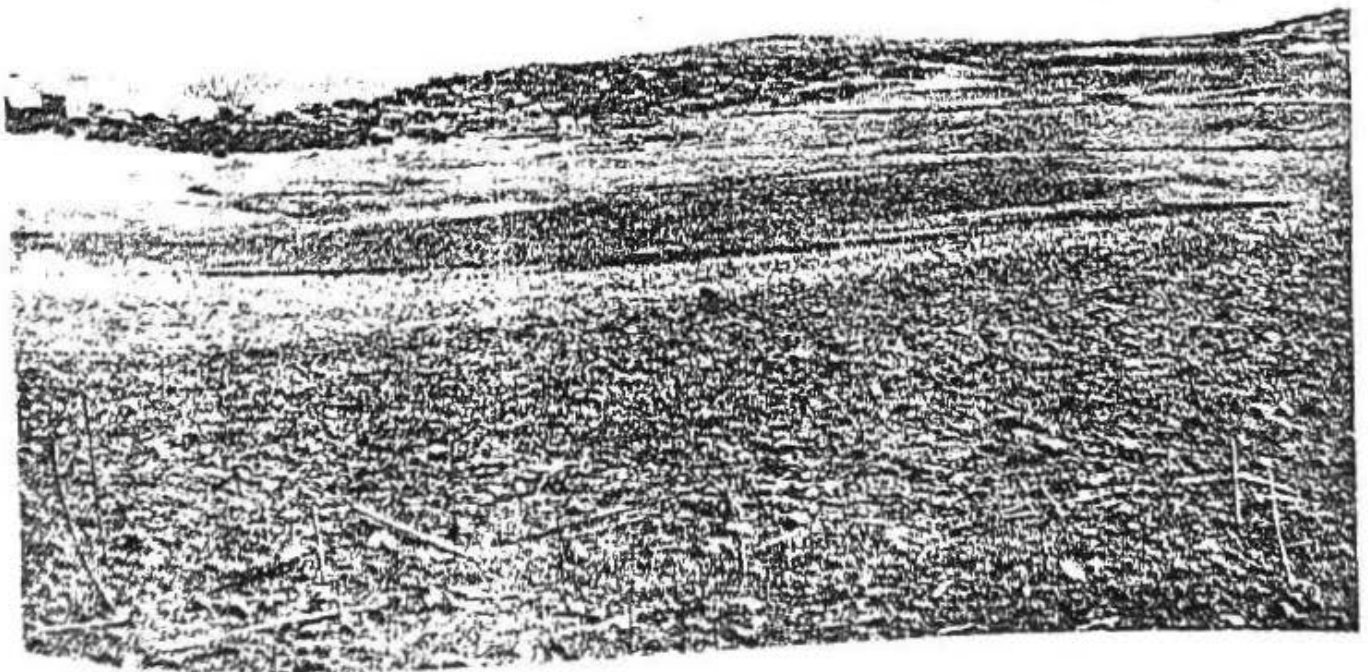


Fig. 123. VISTA DE EMMAS

relato: *Y se acercaron a la población a que se encaminaban, y él hizo además de proseguir más allá, mas le hicieron fuerza, diciendo: «Quédate con nosotros, porque se hace tarde (πρὸς ἑσπέραν ἔστιν) y ya ha declinado el día». Y entró para quedarse con ellos. No es menester pensar que cayesen ya las sombras de la noche. La expresión *se hace tarde* podía emplearse desde el mediodía (comp. *Jueces*, 19, 9, con 14). Y si los dos habían partido hacia las nueve de la mañana y habían recorrido una treintena de kilómetros, debían ser las dos o tres de la tarde. Y ocurrió, mientras él estaba reclinado (a la mesa) con ellos, que tomado el pan, lo bendijo y, partiéndolo, se lo daba. Y se abrieron los ojos de ellos y le reconocieron, y él hizo invisible a ellos. Y dijeron entre sí: «¿Acaso no ardía nuestro corazón en nosotros cuando nos hablaba por el camino, cuando nos declaraba las Escrituras?» La circunstancia de que los dos discípulos reconocieran a Jesús al partir éste el pan, fué alguna vez relacionada en el pasado con la frase «partir el pan» que en la Iglesia primitiva designaba la Eucaristía, y de ello se concluyó que Jesús había renovado en Emmaús aquel rito. Pero la consecuencia no está justificada históricamente, ya que no resulta claro que los dos discípulos supiesen que Jesús había instituído la Eucaristía tres días antes, que Jesús les hubiese hablado de ello en el camino, ni que estuviese dispuesto a celebrar el rito ante quienes no tenían idea de tal cosa. Ateniéndonos a la letra del relato, los discípulos reconocieron a Jesús en el acto de partir el pan, o sea antes de comer, si es que realmente comieron luego bajo la impresión de asombro por el reconocimiento.*

631. La maravilla y conmoción fueron tan grandes, que los dos discípulos se pusieron nuevamente en camino: *Y levantándose en aquella misma hora, retornaron a Jerusalem, y encontraron reunidos a los once y a los que estaban con ellos, los cuales decían: «Realmente resucitó el Señor y fué visto de Simón».* Ellos, pues, relataron las cosas (ocurridas) en el camino y cómo (Jesús) fué conocido de ellos al partir el pan (*Lucas*, 24, 14-35). Si los dos discípulos partieron de Emmaús entre las dos y las tres de la tarde, tomando el camino más corto, acaso usando cabalgaduras, pudieron estar de nuevo en Jerusalem entre ocho y nueve de la noche.

En la ciudad no les fué fácil encontrar a los apóstoles, porque nadie había visto a éstos ni sabía dónde estaban. Al fin los de Emmaús los descubrieron en un bien seguro escondrijo, donde se hallaban con las puertas robustamente atrancadas por temor de los judíos (*Juan*, 20, 19). Mas no obstante la temerosa cautela externa, los de dentro estaban excitados y conmovidos. Apenas entraron los dos viandantes cubiertos de polvo y seguros de dar una noticia desconcertante, quedaron más bien cortados y ni siquiera tuvieron tiempo de hablar; todos se acercaron a ellos, comunicándoles a porfía: *Realmente resucitó el Señor y fué visto de Simón.* Así, pues, en aquel mismo día, después de la partida de los discípulos hacia Emmaús, y después de la aparición a María de Magdala, Jesús se había

aparecido también a Simón Pedro, quien se apresuró a dar la noticia a apóstoles y discípulos, infundiéndoles así aquella fe que no les infundiera el anuncio de María de Magdala.

Esta aparición de Jesús a Simón Pedro en el domingo que siguió a la muerte no es narrada con detalles por ningún evangelista; pero es de cierto aquella a que Pablo alude, poniéndola primera en la serie de apariciones del resucitado (§ 626). Lucas, discípulo de Pablo, ha tomado la noticia de su maestro, quien a su vez la había tomado, a más de otros, del propio Pedro cuando, nuevo aún en la fe, había subido a *Jerusalem para ver a Cefas* (Gal., 1, 18). La Piedra de la Iglesia había sido privilegiada entre los demás apóstoles en razón a su oficio, y el negador de Jesús había sido perdonado merced a aquel llanto que había faltado a Judas.

Cuando los dos viajeros pudieron hablar, narraron a su vez la aparición vista por ellos; pero, contra lo que cabía esperar, su anuncio fué acogido con frialdad. Fuese en virtud de cierta desconfianza que se tuviese por los dos moradores de Emmaús, fuese por cierta envidia de ver que dos simples discípulos habían recibido el mismo privilegio concedido a Simón Pedro y negado hasta entonces a los apóstoles, lo cierto fué que, si no todos, al menos muchos de los presentes *ni aun a ellos prestaron fe* (Marcos, 16, 12). Es fácil suponer que entre los dos que insistían en lo visto y los otros que negaban, surgirían vivas discusiones que se prolongarían toda la velada.

632. Pero aquel día debía cerrarse, no con tales discusiones, sino con una certidumbre general. *Y mientras hablaban de estas cosas, (Jesús) se presentó, de pie, en medio de ellos y les dijo: «Paz a vosotros». Confusos y atemorizados, creían ver un espíritu. Y (él) les dijo: «¿Por qué estáis turbados y por qué surgen en vuestro corazón pensamientos (de duda)? Mirad mis manos y mis pies, porque soy yo mismo. Palpadme y ved, porque un espíritu no tiene carne y huesos como veis que tengo yo». Y dicho esto mostróles las manos y los pies. Empero, como no creían aún por la alegría y estaban admirados, les dijo: «¿Tenéis aquí alguna cosa que comer?» Entonces ellos le dieron una porción de pez asado y (él), tomándolo, comió ante ellos* (Lucas, 24, 36-43). Recuérdese que esta escena es narrada por un médico y un psicólogo. La misma escena relatada por Juan (20, 19-23) no concede tanto campo a tales observaciones experimentales, que parecen propias de un laboratorio de física, ni hace observar sutilmente que los apóstoles *no creían por la alegría*, o sea por el temor de engañarse, ya que lo que agrada se cree demasiado fácilmente. Las dudas son disipadas por la realidad física: Jesús, en su segunda vida, tiene el mismo cuerpo que en la primera y puede comer lo mismo que antes. No es una sombra vaporosa sobrevenida de la Sheol (§ 79): es un cuerpo físico resucitado y unido a su alma.

Asegurado el presente, Jesús provee al futuro, y de ello nos habla especialmente Juan: *«Como el Padre me envió a mí, yo os envío también*

a vosotros». Y dicho esto, sopló (ἐνεφύσησεν) y les dice: «Recibid el Espíritu Santo. Siempre que a algunos perdonéis los pecados, les quedan perdonados, y siempre que (los) retengáis, quedan retenidos» (Juan, 20, 21-23). La antigua promesa hecha a los apóstoles para el futuro gobierno de la Iglesia (§§ 397, 409) era aquí mantenida.

633. Pero aquella noche, en aquel cauto retiro de los apóstoles, no estaba presente Tomás, el hombre incrédulo y desconfiado (§§ 372, 489). ¿Era su ausencia una nueva manifestación de su carácter? ¿Desdeñaba hasta el discutir las afirmaciones de María de Magdala y de Pedro y evitaba por ello verse con los otros apóstoles? No lo sabemos, y cualquier contestación sería conjetural. Lo cierto es que cuando poco después se encontró con los apóstoles y ellos le aseguraron: *Hemos visto al Señor*, sacudió la cabeza, casi escandalizado, y dijo con la mayor energía: *Si yo no veo en sus manos las huellas de los clavos y pongo mi dedo en el lugar de los clavos y meto mi mano en su costado, no creeré.*

¡Había que ser razonable! ¿Cómo podía resucitar un hombre crucificado, reducido a un amasijo de carnes laceradas y desgarradas con las manos y los pies agujereados y abierto el pecho? ¿Que le había visto María de Magdala? Pero, ¿qué fe merecía una histérica cualquiera, una mujer de la que *habían salido siete demonios* nada menos? (§ 313). ¿Que le habían visto los demás apóstoles, y examinado sus manos y sus pies? Bien: aquellos apóstoles eran buena gente, pero tenían el cerebro calenturiento e imaginaban con harta facilidad ver lo que les agradaba. Pero Tomás, hombre sereno y ponderado, era expreso para juzgar ciertos casos; y en casos como aquél no bastaba ver — o mejor dicho, imaginar ver —, sino tocar, palpar, hundir el dedo. Sólo con esta condición creería.

El príncipe de los positivistas y de los hipercríticos se mantuvo inflexible durante ocho días, sin que razonamiento alguno de los demás apóstoles lograra modificar su opinión. Mas ocho días después, nuevamente estaban dentro los discípulos de él (Jesús), y Tomás con ellos. *Vino Jesús, estando atrancadas las puertas, y púsose de pie en medio y dijo: «Paz a vosotros».* Luego dice a Tomás: *«Mete tu dedo aquí y ve mis manos, y trae tu mano y méte(la) en mi costado y no seas incrédulo, sino creyente».* Respondió Tomás y le dijo: *«¡Señor mío y Dios mío!»* Le dice Jesús: *«¿Porque me has visto has creído? Bienaventurados los que no vieron y creyeron».* ¿Mantuvo Tomás su propósito de palpar el cuerpo del resucitado? Todo induce a creer que no. Su positivismo e hipercrítica se derrumbaron, como sucede siempre, no tanto a causa de disquisiciones intelectuales cuanto de modificadas condiciones de ánimo.

LAS APARICIONES EN GALILEA

634. Las apariciones de Jesús narradas hasta aquí ocurrieron todas en Jerusalem o sus contornos, es decir, en Judea. Otras, narradas igualmente por los evangelistas, se produjeron poco después en Galilea. Las recordadas por Pablo (§ 626) debieron suceder parte en Judea y parte en Galilea.

La diversidad de la región tiene cierta importancia. Los ángeles aparecidos en el sepulcro habían encomendado a las piadosas mujeres el encargo de ordenar a los discípulos y a Pedro que se dirigiesen a Galilea, donde verían al resucitado (§ 623). Esto narran concordemente Mateo y Marcos, los cuales, efectivamente, se atienen a este mandato y por tanto sólo se refieren apariciones en Galilea (excepto Mateo, 28, 9, 10, y el apéndice de Marcos, 16, 9-20). La orden dada a los discípulos no es, en cambio, citada por Lucas ni Juan, por lo que refieren ampliamente apariciones sobrevenidas en Judea, sin omitir, no obstante, las de Galilea (por ej., Juan, 21). La preferencia por una u otra región no es más que una consecuencia del

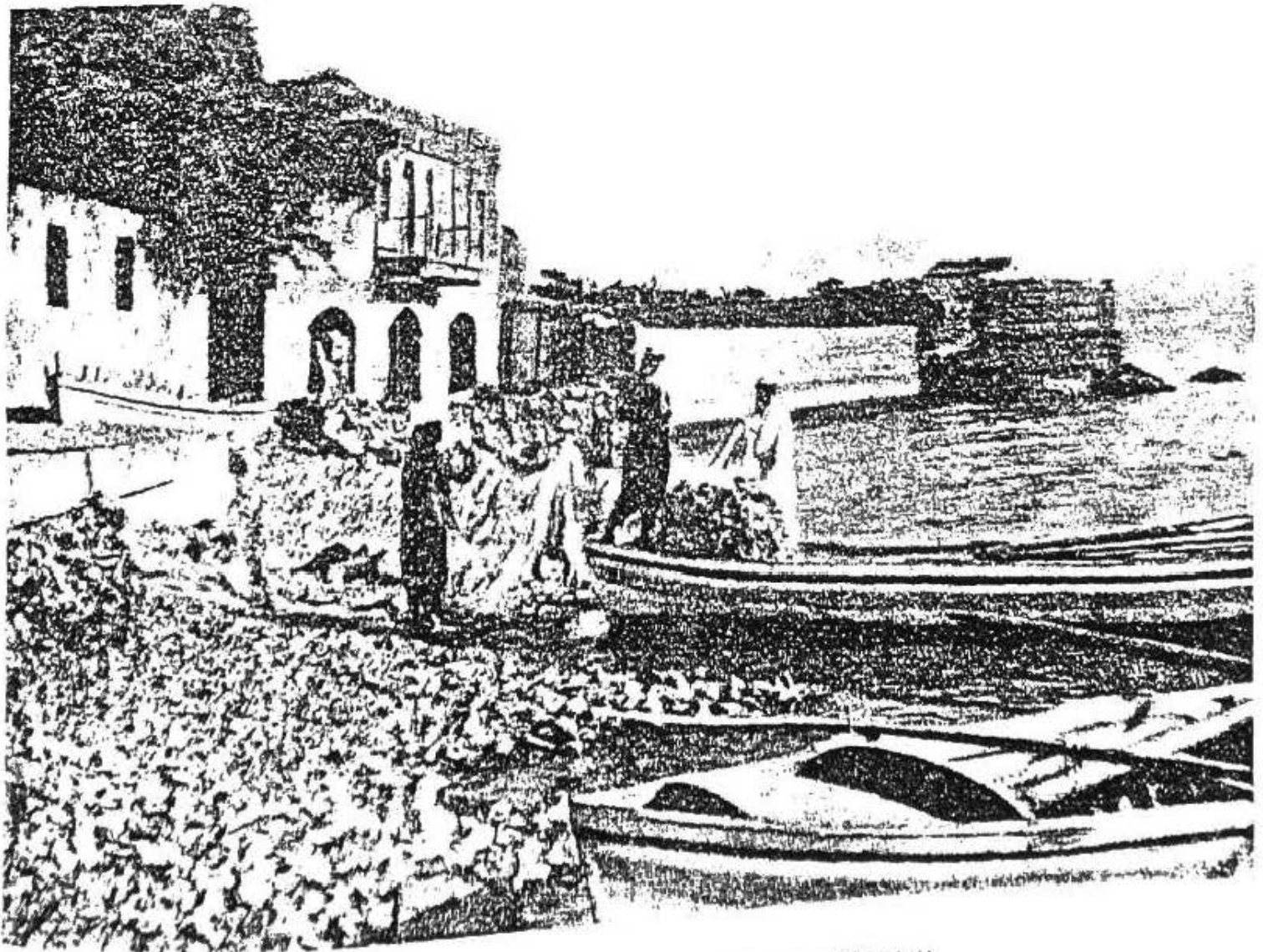


Fig. 124. PESCADORES DEL MAR DE GALILEA

objeto particular perseguido por cada evangelista. En realidad, las apariciones del resucitado ante grupos más numerosos de testigos y en las que fueron comunicadas normas más amplias y disposiciones más fundamentales acerca del reino de los cielos, ocurrieron en Galilea (comp. Mateo, 28, 16-17, y *I Cor.*, 15, 6), y a éstas aluden, más que narrarlas explícitamente, Mateo y Marcos. Por tal motivo, ellos, queriendo llamar la atención del lector sobre aquellas apariciones, las preceden de la cita dada por los ángeles a los discípulos para verse en Galilea. Pero esta preferencia de los dos primeros sinópticos no excluye la tradición de las apariciones en Judea elegidas para su objeto por Lucas y en parte por Juan. Sabemos, en efecto, por antigua experiencia que ningún evangelista pretende agotar el tema, y de esto tenemos aquí una muy clara confirmación en Lucas, quien, después de relatar las apariciones del domingo de la resurrección (Lucas, 24, 1-49), pasa a relatar sin separación cronológica alguna la ascensión del resucitado (ibídem., 50-53). De modo que leyendo sólo su evangelio se podría lícitamente concluir que la ascensión se produjo el mismo día de la resurrección, a no ser porque el mismo Lucas, a poco del evangelio, escribe también los *Hechos*, donde (1, 3) recuerda distintamente que Jesús, después de la resurrección, se apareció a los apóstoles mostrándose vivo *con muchas pruebas* y hablándoles *durante cuarenta días* del reino de Dios. Tenemos, pues, dos tradiciones reflejadas en el Nuevo Testamento: una sobre las apariciones en Judea y otra sobre las de Galilea. Ninguna de ambas quiere agotar el tema, y mucho menos excluye la otra, sino que cada escritor prefiere una u otra y a veces (Pablo, Juan) las emplea promiscuamente (1).

635. Terminado el ciclo de las fiestas pascuales, los apóstoles volvieron a Galilea, retorno a que les impelia, además de la orden de Jesús (§ 623: Mateo, 26, 32), el pensamiento de que allí estarían lejos de la vigilancia inmediata del Sanhedrín y por tanto más libres en la espera

(1) Muy diversa es la explicación dada por los racionalistas, que encuentran en la doble tradición una traza de la elaboración a través de la cual pasó el mito del Cristo resucitado. Sería más antigua la tradición de las apariciones en Galilea y más reciente la de Judea. La primera nacería de este modo: apenas muerto Jesús, los apóstoles huyen, aterrados, a su primera nacería de este modo: apenas muerto Jesús, los apóstoles huyen, aterrados, a su Galilea natal, donde su terror se calma un tanto y donde piensan sin cesar y con afecto en su Maestro, sin lograr persuadirse de que los ha abandonado en realidad. Imbuídos de esta idea (ciertamente que Tomás no parece muy imbuído, ni aquellos otros que en Galilea continuaban yendo a pescar tranquilamente, como habían hecho antes; pero todo esto son ficciones), imbuídos, decimos, de esta idea, un día comienzan a hablar del Maestro resucitado. Se persuaden de su resurrección, incluso hasta imaginan verlo y así queda establecida la resurrección. Huídos, en efecto, los apóstoles a Galilea después de la tragedia de Jerusalén, *la excitación, y casi podría decirse el sobresalto de su fe, que provocó las visiones, creó la se en la resurrección* (Loisy). Establecido así el «hecho» de la resurrección, más tarde se procuró reforzarle y perfeccionarlo transportando el campo de las apariciones a los contornos del sepulcro, y de tal modo se formó la tradición de las apariciones en Judea. ¡Explicación excelente, tanto desde el punto de vista histórico como desde el crítico! En realidad, todos saben que también los leales *grogards* de la Guardia Vieja liberaron lo menos cien veces a Napoleón de Santa Elena después de 1815 y le hicieron resucitar de la tumba lo menos mil veces después de 1821... En efecto, después de Waterloo y del 5 de mayo, *la excitación, y casi podría decirse el sobresalto de su fe, etc.*

de que el resucitado se mostrase cuando y como quisiera. La promesa de Jesús había fijado el lugar, mas no el tiempo, y en consecuencia había que esperar. Quizá la marcha de Jerusalem se produjese pocas horas después de la aparición a Tomás, que pudo ocurrir cuando los apóstoles estuviesen ya reunidos en caravana, para partir. Algunos días después, se hallaban de nuevo a orillas del lago de Tiberíades Simón Pedro, Tomás, Natanael (Bartolomé), Santiago, Juan y otros dos apóstoles innominados, que acaso fueran Andrés y Felipe.

El pequeño grupo vivía probablemente de un fondo común, como cuando acompañaba a Jesús y Judas guardaba la caja común. Pudo ocurrir que en aquellos días, después de la fuga de Judas con la caja y de los gastos hechos en Jerusalem y en el viaje, el grupo atravesase penurias económicas. De todos modos, aquellos pescadores no sabían permanecer ociosos a orillas del lago, y así, esperando de un día a otro la reaparición del resucitado, reanudaron sus antiguas ocupaciones para procurarse el sustento. Una noche Simón Pedro dijo a los otros: *Voy a pescar*. Y le respondieron: *Vamos también nosotros contigo*. La pesca nocturna era más provechosa cuando la realizaban muchos brazos, porque se podía pescar al arrastre. Pero, embarcados y largadas las redes, la noche fué desastrosa y al despuntar el alba no habían conseguido nada. Por otra parte, Simón Pedro había conocido antaño noches parecidas (§ 303). Se acercaron, pues, a la orilla para desembarcar.

Cuando se hallaban a unos doscientos codos, o sea a un centenar de metros, entrevieron en tierra, entre la bruma, una figura que aun no se distinguía bien, pero que parecía la de un hombre que les esperase, acaso un revendedor que quisiera comprarles el pescado. Llegados a alcance de voz, el hombre preguntó: *Muchachos, ¿tenéis algo de comer?* Tras una noche de estériles fatigas, la pregunta sonaba a chanza, y así los de la barca, nada complacidos, contestaron con un seco *¡No!* que no admitía réplica. Pero la réplica se produjo y el hombre gritó a través de la bruma matutina: *Echad las redes a la derecha de la barca, y encontraréis*.

¿Quién era aquel desconocido que daba consejos con tanta seguridad? ¿Hablaba porque sí o por experiencia? Ambos casos eran posibles; pero tantas veces los pescadores expertos saben deducir preciosas indicaciones de mínimas señales del agua, y tal vez el desconocido hubiese visto un buen signo desde la playa. En cualquier caso, una nueva tentativa después de tantas inútiles, costaba poco, y se hizo. La red fué largada donde el desconocido dijera, y no conseguían sacarla por la multitud de los peces.

El resultado hizo aflorar antiguos recuerdos a la mente de los pescadores (§ 303). Tras un instante de anhelosa incertidumbre, el discípulo a quien Jesús amaba saltó hacia Pedro y gritó, señalando con el índice al desconocido: *¡Es el Señor!* Y entonces todo se hizo claro y natural para aquellos hombres.

636. *Simón Pedro, oído que es el Señor, se ciñó en torno el camisón* (τὸν ἐπενδύτην διεζώσατο), *porque iba desnudo, y se arrojó al mar. Empero los otros discípulos vinieron con la barca, porque no estaban lejanos de la tierra, sino sólo a unos doscientos codos, arrastrando la red con los peces.* El fogoso Pedro, de acuerdo con su carácter, no puede esperar y se arroja al agua para llegar más pronto, y a fin de nadar más fácilmente se apricta bien a la cintura el amplio camisón que llevaba sobre el cuerpo durante el trabajo, en vez de la túnica. Estaba, pues, *desnudo* (γυμνός), por cuanto carecía de la túnica habitual, pero tenía puesto el camisón que al oír el grito de Jesús se ciñó al talle para poder nadar. El nadador venció en pocas brazadas el centenar de metros que le separaba de la orilla y presto se halló a los pies del resucitado; mientras, los demás venían más despacio en la barca, en razón a que debían arrastrar un enorme peso.

Cuando desembarcaron vieron en la orilla un fuegucillo encendido, con peces asándose y pan preparado. *Díceles Jesús: «Traed de los peces que cogisteis ahora».* Pedro saltó a la barca y, ayudado por los otros, sacó a tierra la red, que contenía 153 grandes peces (1), y (aun) *siendo tantos no se rompió la red. Díceles Jesús: «Venid a almorzar».* Ninguno de los discípulos osaba interrogarle: *«¿Tú quién eres?»*, sabiendo que era el Señor.

Aquellos hombres sentían un cierto temor reverencial, casi un pudor místico, que les impedía dirigir al Maestro resucitado pregunta alguna acerca de su persona. De que era él, no cabía duda, mas ellos le hubiesen hecho de buen grado preguntas como estas: ¿Cómo has resucitado de la muerte? ¿Dónde has estado todos estos días? ¿Cómo has venido aquí? ¿Dónde estás cuando no estés con nosotros?

Pero la reverencia impedía estas preguntas y *ninguno osaba interrogarle.*

637. La reverencia, sin embargo, no impidió el apetito y todos comieron alegremente el pan y el pescado que les distribuyó Jesús. Refocilados los estómagos, se pasó a los espíritus. Y *cuando hubieron al-*

(1) ¿Por qué ese número 153? Evidentemente, porque los peces, una vez contados, como suelen hacer los pescadores, resultaron ser 153. Los antiguos expositores encontraron en el número arcanos significados místicos, y dado el objeto edificativo de sus exposiciones, nada hay que objetar a ellas. San Agustín observa que 153 es la suma de todos los números que van de uno hasta 17 ($1 + 2 + 3 + \dots = 153$); por esto es la suma de los primeros diez que representan el decálogo y los siete restantes que representan los dones del Espíritu Santo que ayuda a observar el decálogo. Otros ven en el número la conversión de los gentiles (100), más la de los judíos (50) y añaden la fe en la Trinidad (3). Esto decían los antiguos, místicamente. Pero los críticos modernos, que no ven en el IV evangelio sino alegorías, tendrían en esta cifra otra buena ocasión para demostrar sus tesis, como en el caso de los maridos de la Samaritana o de los pórticos de la piscina de Bezetha, o de los hermanos del rico condenado (§ 472, nota); pero no han hecho nada. O, mejor dicho, han hecho demasiado, porque son tantas y tan disparatadas las soluciones propuestas, que los recientes han concluido, con más razón, que se trata de una cifra enigmática. Siempre se encuentran enigmas cuando se rechazan las explicaciones razonables.



Fig. 125. - REPASANDO LAS REDES A ORILLAS DEL LAGO DE GENEZARETTI

morzado, dice Jesús a Simón Pedro: «Simón (hijo) de Juan, ¿me amas (ἀγαπᾷς) más que éstos?» Dícete (Pedro): «Sí, Señor; tú sabes que te quiero (φιλῶ)». Dícete (Jesús): «Apacienta mis corderos». Y dícete de nuevo por segunda vez: «Simón (hijo) de Juan, ¿me amas?» Dícete: «Sí, Señor; tú sabes que te quiero». Dícete: «Apacienta mis ovejas». Y dícete por tercera vez: «Simón de Juan, ¿me quieres (φιλεῖς)?» Pedro se entristeció porque le dijo por tercera vez: «¿Me quieres?», y dijole: «Señor, tú (lo) sabes todo; tú sabes que te quiero». Le dice Jesús: «Apacienta mis ovejas...» La triple pregunta de Jesús no hacía alusión al pasado por caritativa delicadeza; pero estaba harto vinculada con un doloroso pasado por la triple repetición: tres veces había Pedro negado al Maestro en la hora de las tinieblas, y ahora le profesaba amor tres veces, en compensación, en la hora de la luz.

Mas también por otra razón se relacionaba con el pasado la triple pregunta. El día de Cesarea de Filipo, el mismo Simón había sido proclamado, por Jesús, Piedra fundamental de la Iglesia, con el encargo de regirla como un pastor rige su rebaño (§ 397). Pues bien: Simón Pedro debía recordar ahora que tal misión era una misión de amor, una consecuencia del afecto que ha profesado a Jesús. El pastor supremo va a alejarse de su rebaño, pero no lo dejará falto de custodia, sino que establecerá en su lugar un pastor vicario, quien debe proceder con igual amor y por igual amor con el que ha obrado el pastor supremo.

El pastor supremo ha sido sacrificado por aquel amor, y por tanto

es posible que la misma suerte correspondiera al pastor vicario. Para Pedro personalmente, esta suerte es predicha como segura por Jesús, quien, en consecuencia, prosigue: «...En verdad, en verdad te digo que cuando eras más joven te ceñías tú mismo, como había hecho Pedro en realidad poco antes para lanzarse al agua, y caminabas a donde querías; mas cuando hayas envejecido, extenderás tus manos y otro te ceñirá y conducirá donde no quieras». Y dijo esto significando con qué muerte glorificaría a Dios. Cuando Juan escribía esta última proposición, hacía bastantes años que Pedro había muerto por la fe de Jesús y por amor de la misión que Jesús le confiara; otros en realidad le habían ceñido de ligaduras y conducido al suplicio, haciendo así que el pastor vicario siguiese también en la muerte al pastor supremo. Por esto Jesús concluye su discurso a Pedro diciéndole, a guisa de exhortación y consuelo: *Sígueme*.

638. Pero ésta, y de cierto otras apariciones de Jesús en Galilea, no tuvieron la solemnidad de aquella a la que alude Mateo (28, 16 y sigs.). Ocurrió ésta sobre una montaña, la cual, como se nos dice aquí ocasionalmente, había sido establecida por Jesús como lugar de cita de los apóstoles. Con esta sola noticia es, naturalmente, imposible reconocer de qué montaña se trata. Que era la de las Bienaventuranzas, es decir, la del Sermón de la Montaña (§ 316), sólo podría conjeturarse en virtud de la analogía entre las dos escenas. Es muy posible que al principio o al fin de esta aparición, que debió ser larga, estuviesen presentes otros discípulos de Jesús además de los apóstoles; pero es del todo incierto que aluda precisamente a ella Pablo cuando recuerda incidentalmente que el resucitado fué visto *por más de quinientos hermanos juntos, de los cuales los más son sobrevivientes hasta hoy* (§ 626).

Las particularidades de la aparición esta vez no se nos relatan, y por eso no sabemos a qué circunstancias de la escena o a qué personas se refiere la alusión: y algunos dudaron (οἱ δὲ ἐδίστασαν). Quizá los que dudaran no fueran los apóstoles, y, de ser ellos, su duda no se referiría al hecho de la resurrección, sino a algunas circunstancias que debían garantizar la identidad del resucitado. Reconocido con certeza por los apóstoles, Jesús les dijo: *Me fué dada toda potestad en el cielo y sobre la tierra. Id, pues, y haced discípulos* (μαθητεύσατε) *a todas las gentes, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, y enseñándoles* (διδάσκοντες) *a observar todas las cosas que os mandé a vosotros. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo* (πρωτεύεις τοῦ αἰῶνος; v. § 525).

La Iglesia fundada por Jesús entraba, pues, en un nuevo período, que se prolongaría hasta el fin del mundo. En lugar del pastor supremo que daba el pastor vicario, y la grey debía estar formada por gentes de todas las regiones y estirpes, y no sólo por la nación elegida de Israel. Todos los nuevos entrados en la grey serían *discípulos* de Jesús, como lo habían sido los discípulos inmediatos que le conocieron en persona. En tal grey se debía

entrar por medio de la fe y del bautismo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Era deber de los nuevos discípulos observar cuanto Jesús había mandado a los viejos discípulos; sobre todo, además, la grey sería asistida y protegida por el pastor supremo, quien de modo invisible, pero no menos eficaz, permanecería entre sus futuros discípulos hasta el fin del mundo.

De modo que aquí termina la vida de Jesús y comienza la de la Iglesia: se cierra la historia del Cristo según la carne y comienza la del Cristo místico (*Efes.*, 5, 23; *Colos.*, 1, 18).

LA ASCENSIÓN

639. Imbuidos por esta idea de que la historia del Cristo según la carne es meramente el primer capítulo de la historia de la Iglesia, los evangelistas dan muy escaso relieve a su desaparición material de la tierra, o sea a su ascensión. La materialidad visible, en efecto, era poca cosa cuando estaban seguros de su presencia invisible y de su asistencia desde lo alto de los cielos. De aquí que hallemos que la ascensión de Jesús no es narrada por Mateo; en Marcos (16, 19) es fugazmente aludida en el apéndice y en Juan es sólo recordada en forma de predicción (20, 17). El único evangelista que la narra con cierta amplitud es Lucas (24, 50 y sig.); precisamente porque él, terminando en su evangelio la historia del Cristo según la carne, se ha propuesto escribir después la historia del Cristo mis-

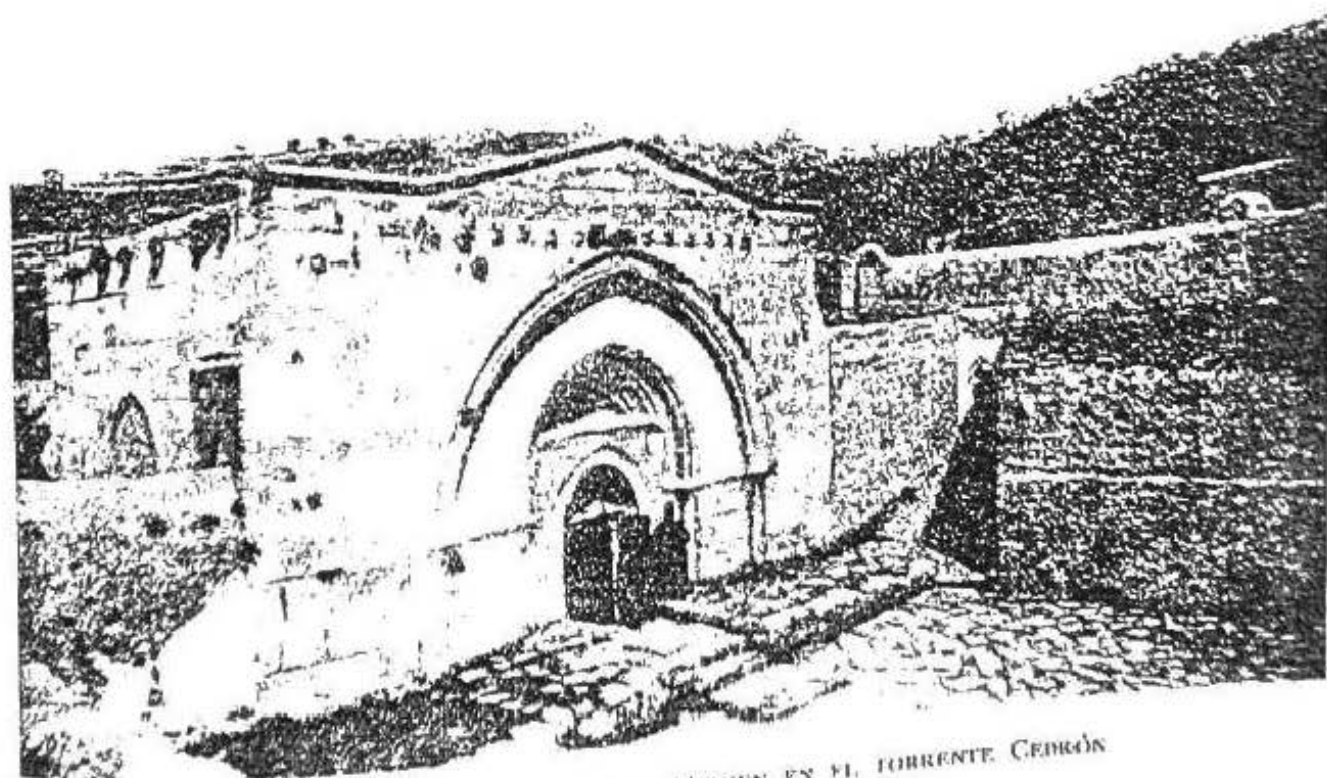


Fig. 126. LA TOMBRA DE LA VIRGEN EN EL TORRENTE, GERÓN

tico. Y, en efecto, sus *Hechos de (los) Apóstoles* son una historia episódica de la Iglesia y por tal causa empiezan repitiendo la ascensión (*Hechos*, 1, 1-11), como con la ascensión se había cerrado su evangelio.

La ascensión sucedió en Jerusalem, sobre el monte de los Olivos, en las cercanías de Bethania, cuarenta días después de la resurrección. Dado que los apóstoles marcharon de Jerusalem a Galilea transcurridos no menos de ocho días desde la resurrección (§ 635) y se encontraron en Jerusalem poco antes de la ascensión, su permanencia en Galilea hubo de ser menor de un mes. A esa etapa van asignadas las otras muchas apariciones aludidas vagamente por Pablo (§ 626) y también por Lucas cuando dice que el resucitado se apareció a los apóstoles demostrándose vivo *con muchas pruebas*, hablando del reino de Dios y tratando habitualmente con ellos (*Hechos*, 1, 3-4). Trasladándose de nuevo a Judea, sin duda por mandato de Jesús, allí tuvieron la última cita y allí el resucitado comunicó sus últimas disposiciones, entre ellas la de que no se alejasen de la ciudad para esperar allí *la promesa del Padre, que oísteis de mí. Porque Juan bautizó en agua, pero vosotros seréis bautizados en Espíritu Santo no muchos días después de éstos* (*Hechos*, 1, 4-5).

640. La promesa se refería a lo que sucedió poco después, el día de la Pentecostés judaica (§ 76), con el descendimiento del Espíritu Santo. Pero también en esta su última cita con el Maestro resucitado, los apóstoles sentían vagamente que estaba para producirse algo extraordinario. Y por ello volvieron a florecer en sus mentes las caras ideas de mesianismo nacionalista, tan arraigadas en aquellos espíritus judaicos que en ellos se conservaron en parte aún después de los hechos de la muerte y la resurrección.

Los reunidos se acercaron a Jesús, plenos de esperanza, y, con dulce sonrisa invitatoria, como para obtener una confianza desde largo tiempo atrás anhelada, le preguntaron: *Señor, ¿cuando en este tiempo restablecerás (ἀποκαθιστάσεις) el reino a Israel?* El pobre Israel, en efecto, llevaba hartos años privado de todo poder político y sometido primero a aquellos bastardos de Herodes y luego a los incircuncisos romanos. El de entonces, en consecuencia, sería tiempo oportunísimo de crear un espléndido reino cuyo monarca hubiera sido, naturalmente, el mismo Jesús, quien se serviría de los apóstoles como de ministros. Con una organización de tal género sería muy fácil enviar ejércitos a las cuatro partes del mundo para batir a los romanos y a la vez predicar la doctrina de Jesús. ¿Qué mal podía haber en cumplir juntamente las dos misiones, la de conquistadores políticos y la de nuncios del evangelio, espada en mano? El antiguo salmo había glorificado a los santos de Israel, que tenían

*las alabanzas de Dios en su boca
y una espada de dos filos en su mano.*
(Salmo 149, 6.)

INDICE

PROLOGO.....	2
BIBLIOGRAFIA.....	3
PARTE PRIMERA: INTRODUCCION A LA PASIOLOGIA.....	5
Capítulo I: HISTORIA DE LA PASIOLOGIA.....	6
1. Un personaje clave en la historia de la Pasiología.....	6
2. Cómo nació la Pasiología.....	6
3. El Generalato del P. León Kierkels.....	8
Texto de la Carta Circular del P. General León Kierkels sobre la Pasiología.....	10
1. <i>El tema</i>	10
2. <i>Importancia del tema</i>	11
3. <i>Delimitación del tema</i>	11
4. <i>Amplitud de nuestro estudio</i>	12
5. <i>Preludio al mismo estudio</i>	12
6. <i>Programa para un estudio sintético</i>	13
7. <i>Programa para el estudio analítico</i>	14
8. <i>La Pasión en el orden especulativo</i>	14
9. <i>La Pasión en el orden práctico</i>	15
10. <i>Inclusión dentro del programa de estudios</i>	15

11. Exposición exegética de la Pasión	16
12. Teología dogmática de la Pasión.....	17
13. La devoción al Corazón de Jesús.....	18
14. La devoción a la infancia de Cristo	19
15. La devoción a la Santa Faz	19
16. La devoción a la Preciosísima Sangre	20
17. La devoción a las Cinco Llagas	20
18. Los instrumentos de la Pasión.....	21
19. Otras devociones	21
20. Compasión de la Santísima Virgen María.....	21
21. La gracia en relación a la Pasión	22
22. La Pasión y los sacramentos	22
23. La Eucaristía: Memorial de la Pasión	22
24. La Pasión y sus sacramentales	23
25. La Pasión y las indulgencias	23
26. La ética de la Pasión	24
27. La Pasión y la teología moral	24
28. Las estaciones del Vía Crucis	25
29. El ejercicio de la Hora Santa.....	25
30. Las obras de misericordia	25
31. Parenética de la Pasión.....	26
32. La espiritualidad de la Pasión	27
33. La devoción a la Pasión.....	27
34. Imitación de Jesús paciente	28
35. Incorporación a Cristo paciente	28
36. La mediación sobre Cristo paciente.....	28
37. La Eucaristía y la Pasión	29
38. Otros tres recursos de la espiritualidad	30
39. El apostolado de la Pasión	30
40. La espiritualidad del apóstol San Pablo	30
41. La espiritualidad de San Pablo de la Cruz	31

III

**EL MUNDO CULTURAL-RELIGIOSO
DE LA PASIÓN**

3-Denuncia del traidor.....	282
4-Institución de la Eucaristía.....	287
5-Anuncio de la negación de Pedro.....	293
6-Los últimos coloquios.....	295
IV-Viernes Santo.....	301
1-Gethsemani.....	301
2-El Prendimiento.....	307
3-El Proceso Religioso ante el Sanedrín.....	314
4-Los ultrajes la negación de Pedro el fin de Judas Iscariote.....	323
5-El proceso civil ante Pilatos y Herodes.....	329
6-La crucifixión y la muerte.....	347
V-LA SEGUNDA VIDA.....	370
1-Las apariciones en Judea.....	371
2-Las apariciones en Galilea.....	384
3-La ascensión.....	390

10-Una letra "omega" para una "alfa"..... 207

2-El Gólgota y el Sepulcro . Aportaciones de la arqueología..	209
a-El terremoto de 1927 y restauración de la basílica.....	212
b-La Investigación Histórica.....	213
c-Inicio de los trabajos.....	213
d-Transepto norte de la anástasis y capilla franciscana.....	215
e-Cripta de la Santa Elena.....	215
f-El	
Calvario.....	217
g-El ábside del "martyrium".....	219
h-Lo aún no investigado.....	220

Capítulo IV- LA HISTORIA DE LA PASIÓN..... 227

I-Domingo de Ramos y Lunes Santo..... 228

1-La entrada Triunfal en Jerusalén.....	228
2-Unos griegos quieren ser presentados a Jesús.....	235
3-La higuera maldita.....	237

II-Martes y miércoles Santo..... 241

1-La Autoridad de Jesús. Parábola de los dos hijos.....	241
2-Parábola de los viñadores homicidas.....	242
3-El tributo al Cesar.....	244
4-Los Saduceos y la Resurrección.....	246
5-El máximo mandamiento.El Mesías hijo de David.....	248
6-El "elenchos" contra escribas y fariseos. La ofrenda de la vida.....	250
7-El discurso Escatológico.....	256
8-La parábola de las vírgenes el juicio final.....	264
9-El miércoles la traición de Judas.....	267

III-El Jueves Santo La Institución de la Eucaristía..... 272

1-Los preparativos de la última cena.....	272
2-La cuestión cronológica.....	274

IV-La Sepultura de Jesús.....	158
1-Las Tumbas.....	159
2-Las Costumbres Mortuorias.....	165
V-Testigos de la Resurrección.....	170
1-Una Inscripción Griega en Nazaret.....	171
2-La Pretendida violación de la tumba de Jesús.....	172
Capítulo IV- CUESTIONES ESPECIALES	179
I-Cronología de la Pasión.....	179
1-Día y Mes de la muerte de Cristo.....	179
2-Fecha de la Crucifixión: consideraciones astronómicas.....	183
3-Más aportaciones de la Astronomía.....	186
II-Cronología de la vida de Jesús.....	188
1-El Nacimiento de Jesús.....	190
2-Principio del Ministerio de Juan El Bautista.....	191
3-Duración de vida Pública de Jesús.....	193
III-Topografía y Arqueología de la Pasión.....	194
1-El Gólgota y el Santo Sepulcro .Ubicación.....	195
a-Recorrido preliminar.....	195
b-Punto de partida evangélico.....	196
c-Confrontación Topográfica e Histórica.....	197
d-El huerto de José de Arimatea, tránsito para el Sepulcro.....	199
e-Precisiones sobre el Sepulcro de Jesús.....	200
f-Piedra "mezzy" y piedra "malaky".....	201
g-El interior del sepulcro y la edícula de 1812.....	203
h-La expresión "tumba vacía".....	204
i-Acerca de la "tumba del Jardín".....	205

f- Aparición a las piadosas mujeres.....	91
g- La guardia del sepulcro sobornada.....	91
h- Aparición a los dos que iban a Emaús.....	91
i - Aparecedse a los apóstoles reunidos.....	92
j- Aparición a los apóstoles, estando presente Tomás.....	93
2. Apariciones en Galilea.	94
a- En la rivera del mar de Tiberiades.....	94
b- Jesús confiere el primado a Pedro.....	94
c-Aparece Jesús a los once en un monte de Galilea.....	95
d-Otras Apariciones.	96
3. La ascensión de nuestro Señor Jesucristo.	96
a- Últimas recomendaciones.....	96
b- Ascensión del Señor.....	96
c- Doble epílogo del Evangelio de San Juan.....	97
 Capítulo III:EL MUNDO CULTURAL – RELIGIOSO DE LA PASIÓN.....	98
 I –El Marco Histórico Palestina en Tiempos de Cristo.....	99
1- Herodes El Grande.....	101
2- Los Sucesores de Herodes.....	103
3- Los Territorios de las Tetrarquías.....	106
II- La ocupación Romana.....	113
1-Los Gobernantes Romanos.....	114
2-Los Soldados de la Guarnición.....	122
3-Los Impuestos.....	128
4-Gobierno autónomo y opinión Pública.....	134
 III-El Proceso Religioso y Civil de Jesús.....	139
1- La Condena del Sanedrín.....	139
2-Sentencia en el pretorio.....	145
3-Crucifixión en el Gólgota.....	152

1- El camino de la cruz.....	83
a- Simón Cirineo.....	83
b- Las hijas de Jerusalén.....	83
2-En el Calvario.....	84
a-La primera palabra.....	84
b-El título de la Cruz.....	84
c-Vestiduras a suertes.....	84
d-Agonía Ultrajada.....	85
e-El buen ladrón.....	85
f-Madre de Jesús y madre nuestra.....	85
g- Últimas palabras.....	86
h- Consummatum est.....	86
i -El dolor de la naturaleza.....	86
j -Confesiones tardías.....	86
k- Los amigos de Jesús.....	87
l- El costado abierto.....	87

VI-Descendimiento y Sepultura

1-El descendimiento de la Cruz.....	87
2-La sepultura.....	88
3-Proyectos de nuevas unciones.....	88
4-Guardas en el sepulcro.....	88

VII -La Resurrección

1- Apariciones en Judea.....	89
a- Van las piadosas mujeres al sepulcro.....	89
b- Mensaje de los ángeles a las mujeres.....	89
c- Vuélvanse las mujeres del sepulcro.....	90
d- Pedro y Juan van al sepulcro.....	90
e- Aparición a María Magdalena.....	90

2. Jesús ante Caifas.....	75
3. Los ultrajes.....	76
4. Intermedio:.....	76
a- Primera negación de Pedro.....	76
b- Segunda negación.....	76
c- Tercera negación.....	77
5 Segunda sesión de Sanedrín.....	77
6. La desesperación de Judas.....	78
7.El campo de Sangre.....	78

IV-Doble Proceso Civil

1. Primera presentación ante Pilato.....	78
2. Las acusaciones.....	79
3. Interrogatorio Secreto.....	79
4. Nuevas acusaciones.....	79
5. Jesús ante Herodes.....	80
6. Segunda Presentación ante Pilato.....	80
a. Le castigaré y soltaré.....	80
b. ¿Jesús o Barrabás?	80
c. La mujer de Pilato.....	80
d. Jesús pospuesto a Barrabás.....	81
e. ¿Qué haré de Jesús?.....	81
f. El ladrón en libertad.....	81
g. Flagelación y coronación de espinas.....	81
h. Ecce Homo.	82
i. ¿Hijo de Dios?.....	82
j. Últimos esfuerzos de Pilato.....	82
k. Sentencia de cruz	83

V- La Crucifixión.....	83
------------------------	----

a) Noción nominal.....	63
2. La noción real de la Pasiología.....	65
3. Hipótesis sobre la naturaleza de la Pasiología.....	66
a) La Pasiología como teología de la expiación penal.....	66
b) La Redención como sacrificio.....	67
c) La Redención como satisfacción.....	67
4. La Pasión como reparación.....	69
5. El objeto formal de la Pasiología.....	70
a) La Teología como un "totum".....	70
b) La unidad de la Pasiología.....	71
 Capítulo II: LA PASION SEGÚN LOS CUATRO EVANGELIOS.....	72
 I. La Oración en el huerto.....	72
1. Camino al Getsemaní.....	72
2. Las Plegarias.....	72
3. Llega Judas.....	72
 II. EL PRENDIMIENTO DEL SALVADOR.....	73
1. Judas al frente d la Turba.....	73
2. El beso del traidor.....	73
3. La respuesta de Jesús.....	73
4. La reacción de Pedro.....	74
5. La defensa de Jesús.....	74
6. El Prendimiento.....	74
 III. EL PROCESO RELIGIOSO.....	75
1. Jesús ante Anás.....	75

4. La aplicación de la Circular	46
5. Intentos de sistematizar la Pasiología	49
a) Manuales escolares.....	49
b) Tratados	49
c) Investigaciones monográficas.....	51
6. Iniciativas oficiales y colectivas.....	52
a) El movimiento pasiológico de Diepenbeek.....	52
b) La Fundación Staurós.....	53
c) El Forum de la "Memoria Passionis"	53
d) Los congresos de Pasiología.....	53
Capítulo II: EL ENTORNO CIENTIFICO DE LOS ESTUDIOS DE LA PASION	55
1. Espiritualidad de la Congregación.....	55
2. Estudios sobre la espiritualidad de San Pablo de la Cruz.....	55
3. La Historia de la Congregación.....	56
Capítulo III: DOBLE LINEA DE INVESTIGACION PASIOLOGICA.....	58
1. La Pasiología como Teología de la Redención	58
2. La Pasiología como Espiritualidad de la Pasión	58
CONCLUSION.....	60
PARTE SEGUNDA: INTRODUCCION TEOLOGICA.....	62
Capítulo I: EL ESTATUTO CIENTIFICO DE LA PASIOLOGIA	
¿QUE NO ES LA PASIOLOGIA?	63
1. Definiciones de la Pasiología.....	63

42. <i>Patrología de la Pasión</i>	32
43. <i>La Pasión en la liturgia</i>	32
44. <i>La Pasión en la historia</i>	33
45. <i>La mística continuación de la Pasión</i>	34
46. <i>Desarrollo de la devoción a la Pasión</i>	34
47. <i>La Pasión en la hagiografía</i>	34
48. <i>Los instrumentos de la Pasión</i>	35
49. <i>Ejercicios piadosos en honor de la Pasión</i>	35
50. <i>Asociaciones de la Pasión</i>	36
51. <i>Milagros y santuarios de la Pasión</i>	36
52. <i>La Pasión en las misiones</i>	36
53. <i>Las leyendas de la Pasión</i>	37
54. <i>La Pasión en las artes figurativas</i>	37
55. <i>Las imágenes alegóricas</i>	38
56. <i>La Pasión en la arquitectura</i>	38
57. <i>La Pasión en los poetas</i>	38
58. <i>La Pasión como drama sagrado</i>	39
59. <i>Los símbolos de la Pasión</i>	39
60. <i>Los símbolos en la numismática y en la heráldica</i>	39
61. <i>Onomástica y toponimia</i>	39
62. <i>Bibliografía de la Pasión</i>	40
63. <i>Compendio alegórico de la Historia</i>	40
64. <i>La Pasión en la música sagrada</i>	40
65. <i>La Pasión y la elocuencia sagrada</i>	41
66. <i>Resumen del programa</i>	42
67. <i>Los medios para promover el estudio</i>	42
68. <i>Nos tenemos que entusiasmar con el estudio de la Pasión</i>	43
69. <i>Se debe tener un gran celo por la Pasión</i>	44
70. <i>Conclusión y aplicación del programa</i>	44
71. <i>Augurio final</i>	44

