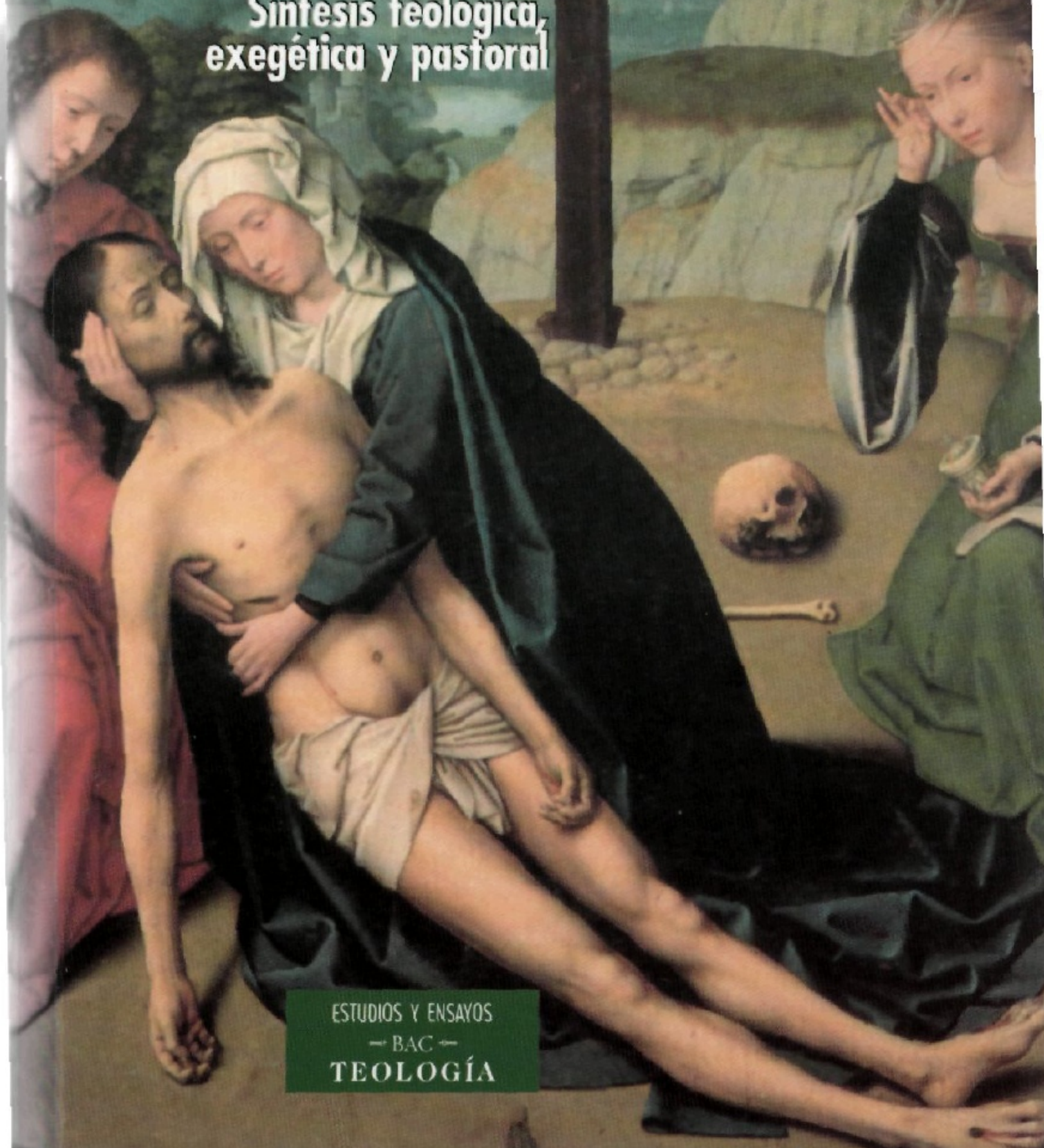


# Sobre la Pasión de Cristo

Síntesis teológica,  
exegetica y pastoral

Francisco de Mier

ESTUDIOS Y ENSAYOS  
— BAC —  
TEOLOGÍA



Francisco de Mier, CP

# SOBRE LA PASIÓN DE CRISTO

*Síntesis teológica, exegetica y pastoral*

*Pasión por la humanidad*

*Pasión por la vida*

*Pasión entregada*

*Pasión causada*

ESTUDIOS Y ENSAYOS  
— BAC —  
TEOLOGÍA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • 2005

## ÍNDICE GENERAL

	<i>Págg.</i>
INTRODUCCIÓN .....	XIII
BIBLIOGRAFÍA .....	XV
<b>CAPÍTULO I. En un huerto: Getsemaní</b> .....	<b>3</b>
<b>I. HACIA GETSEMANÍ, PASANDO POR EL CEDRÓN</b> .....	<b>3</b>
1. <i>Cruzando el Cedrón</i> .....	4
2. <i>Symbolismos de aquel torrente</i> .....	4
3. <i>El lugar de Getsemaní</i> .....	6
4. <i>Significados del «huerto» Getsemaní</i> .....	7
<b>II. ACCIÓN DE JESÚS EN GETSEMANÍ</b> .....	<b>9</b>
1. <i>Jesús en oración</i> .....	9
a) Su postura .....	10
b) Desarrollo de su oración (Mc 14,35-36) .....	11
c) Estructura de la oración de Jesús .....	17
2. <i>Agonía, angustia, terror</i> .....	23
a) La fuerza desconcertante de las palabras .....	23
b) Causas de su situación agónica .....	27
c) Sudor de sangre .....	32
d) Ángel consolador .....	35
3. <i>Los discípulos</i> .....	37
a) Hora de oración .....	37
b) Motivaciones de Jesús para animar nuestra oración .....	40
c) Hora de prueba .....	42
d) Hora de las correcciones .....	42
e) Hora de «la hora» .....	44
4. <i>Relaciones de Getsemaní</i> .....	45
5. <i>Los relatos evangélicos de esta escena</i> .....	49
a) ¿Cómo es que Juan no narra la escena de Getsemaní? .....	49
b) Diversas tradiciones conjuntadas .....	50
c) Respecto a su historicidad .....	52
<b>CAPÍTULO II. Prendimiento o arresto</b> .....	<b>55</b>
<b>I. JUDAS, EL QUE LO ENTREGA</b> .....	<b>58</b>
1. <i>Judas se presenta</i> .....	59
a) Significados del nombre Iscariote .....	59
2. <i>El traidor</i> .....	60
a) Los dilemas de Judas .....	61

Ilustración de cubierta: *Pintura de la Piedad*, atribuida a Adrián Isenbrant (Parroquia de San Gil, Burgos)  
Diseño: BAC

© Francisco de Mier  
© Biblioteca de Autores Cristianos  
Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 2005  
Depósito legal: M. 47.859-2005  
ISBN: 84-7914-296-0  
Impreso en España. Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Queda prohibida, total o parcialmente, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y manipulación de esta obra sin previa autorización del editor, de acuerdo con lo establecido en el Código Penal en materia de derechos de la propiedad intelectual.

	<i>Págs.</i>
<i>b)</i> El beso de Judas .....	62
<i>c)</i> Judas representa el poder de las tinieblas .....	65
3. <i>Motivos de su traición</i> .....	66
4. <i>Diálogo entre Jesús y Judas</i> .....	70
II. JESÚS, EL ENTREGADO .....	73
1. <i>¿Qué vemos en el Jesús que sale a la entrada de Getsemani para ser apresado?</i> .....	74
2. <i>Diálogo con los apresadores</i> .....	76
<i>a)</i> «¿A quién buscáis?» .....	76
<i>b)</i> «A Jesús el Nazareno» .....	77
<i>c)</i> Caída hacia atrás .....	78
<i>d)</i> Catequesis de Jesús a los apresadores .....	81
III. LOS DISCÍPULOS .....	83
1. <i>«Levantaos, vamos!»</i> .....	83
2. <i>La espada traicionera del discípulo</i> .....	84
<i>a)</i> Quién causa la herida .....	84
<i>b)</i> Diversos significados de la escena .....	85
<i>c)</i> Jesús toma postura contra la violencia .....	86
3. <i>Se entrega por la libertad de los discípulos</i> .....	88
<i>a)</i> «Dejad marchar a éstos» .....	88
<i>b)</i> Para que se cumpla lo que él había dicho .....	89
4. <i>La huída: «Todos los discípulos le abandonaron y huyeron» (Mt 26,56)</i> .....	90
5. <i>Atado</i> .....	92
6. <i>El joven que huye desnudo (Mc 14,51-52)</i> .....	92
<i>a)</i> Entendido como un personaje real .....	93
<i>b)</i> Entendido como una figura simbólica .....	93
<i>c)</i> Entendido como figura cristológica .....	94
IV. LOS AGENTES DEL ARRESTO .....	95
1. <i>Las autoridades judías</i> .....	95
2. <i>La autoridad romana</i> .....	97
3. <i>El pueblo</i> .....	99
4. <i>Camino de vuelta</i> .....	100
<b>CAPÍTULO III. En un Sanedrín: proceso religioso ante el tribunal judío</b> .....	103
I. ANÁS, EL PRIMER JUEZ .....	107
1. <i>¿Presidió el interrogatorio Anás o Caifás?</i> .....	108
2. <i>Careo de Anás con Jesús</i> .....	110
<i>a)</i> Anás le interroga sobre sus discípulos y su doctrina ..	111
<i>b)</i> Respuesta de Jesús a Anás .....	112
<i>c)</i> Bofetada del criado y réplica de Jesús .....	115
3. <i>¿Es histórica la comparecencia ante Anás?</i> .....	116
<i>a)</i> Razones a favor de la comparecencia ante Anás .....	117

	<i>Págs.</i>
<i>b)</i> ¿Motivos para la comparecencia de Jesús ante Anás? ..	117
<i>c)</i> ¿Por qué Juan no narra la escena de Caifás y del Sanedrín? ..	118
<i>d)</i> Anás lo traspasó a Caifás .....	120
4. <i>Caifás, el presidente del tribunal judío</i> .....	120
II. PROCESO ANTE EL SANEDRÍN .....	123
1. <i>El Sanedrín y sus miembros</i> .....	125
2. <i>Puntos generales sobre el desarrollo del proceso nocturno</i> .....	128
<i>a)</i> Orden y desarrollo de los acontecimientos .....	128
<i>b)</i> Contenido teológico .....	130
<i>c)</i> Temas sobre los que Jesús fue interrogado .....	131
<i>d)</i> Valor de los relatos en conjunto .....	131
3. <i>Sesión de los testigos</i> .....	132
<i>a)</i> Buscaban falsos testigos .....	133
<i>b)</i> Acusación de destruir el Templo .....	134
4. <i>Sesión de los sanedrinas (Mc 14,53-65)</i> .....	144
<i>a)</i> Primero interroga a Jesús por su «silencio» .....	144
<i>b)</i> Interrogado como «Mesías o Cristo» .....	145
<i>c)</i> Interrogado como «Hijo de Dios» .....	147
<i>d)</i> La respuesta de Jesús .....	148
5. <i>La condena</i> .....	153
<i>a)</i> Motivos de la condena .....	155
<i>b)</i> Otras cuestiones del juicio .....	164
III. NEGACIONES DE PEDRO .....	173
1. <i>Pedro pasó del seguimiento a la negación</i> .....	176
2. <i>Pedro y el otro discípulo</i> .....	178
3. <i>Las circunstancias</i> .....	180
4. <i>Los acusadores</i> .....	181
5. <i>Las negaciones de Pedro</i> .....	182
6. <i>Arrepentimiento de Pedro</i> .....	185
7. <i>Significados de las negaciones de Pedro</i> .....	188
<i>a)</i> Mensaje en contrastes .....	189
<i>b)</i> Reflexión teológica .....	190
<i>c)</i> Historicidad de las negaciones .....	191
8. <i>Relatos evangélicos del proceso ante el Sanedrín</i> .....	193
<i>a)</i> La conflictividad de Jesús con la autoridad judía venía de atrás .....	193
<i>b)</i> Variantes en los relatos del proceso ante el Sanedrín ..	195
<i>c)</i> Las variantes de Juan .....	197
<i>d)</i> ¿Una sesión o dos en aquel juicio? .....	199
<b>CAPÍTULO IV. En un pretorio: proceso ante Pilato</b> .....	203
I. LOS RELATOS EVANGÉLICOS DE ESTE PROCESO .....	206
1. <i>Primera sesión: acusadores y acusaciones</i> .....	210
<i>a)</i> Toma de posiciones .....	212

	<i>Págs.</i>
b) Seguidamente llegan las acusaciones . . . . .	215
c) Silencio de Jesús. . . . .	219
d) Primer cara a cara entre Jesús y Pilato en público . . . . .	225
2. <i>Segunda sesión: Pilato y Jesús a solas.</i> . . . . .	230
a) Pilato le pregunta: «¿Eres tú “el Rey de los Judíos”?» (Jn 18,33) . . . . .	231
b) Respuesta de Jesús: aclara su realeza y afirma su verdad . . . . .	232
c) El poder de «arriba» y el de «abajo» . . . . .	235
3. <i>Tercera sesión: otra vez en público.</i> . . . . .	237
a) Tres intentos de Pilato por soltarle . . . . .	237
b) Los dos miedos del procurador: disgustar al César o disgustar a los dioses . . . . .	238
c) Dos bazas de Pilato: Barrabás y la flagelación . . . . .	241
4. <i>Final del proceso: la sentencia</i> . . . . .	246
a) ¿Qué motivos encontró Pilato para condenar a Jesús? . . . . .	249
b) Lectura teológica y espiritual de este proceso . . . . .	252
5. <i>Apéndice del proceso ante Pilato.</i> . . . . .	253
a) Ficha de Pilato . . . . .	254
b) El pretorio . . . . .	257
c) Hora en que se inició este proceso . . . . .	258
II. LOS TRES COMPLEMENTOS DE ESTE PROCESO. . . . .	259
1. <i>Flagelación</i> . . . . .	259
a) El terrible tormento . . . . .	261
b) ¿Por qué Pilato lo hizo flagelar? . . . . .	263
2. <i>Ecce homo</i> . . . . .	265
a) ¿Se sentó Pilato o sentó a Jesús en el sillón? . . . . .	266
b) Significados teológicos de esta escena . . . . .	268
c) Sentido espiritual . . . . .	271
3. <i>Intermedio con Herodes</i> . . . . .	273
a) Ficha de Herodes Antipas, el hijo . . . . .	273
b) Relación Herodes-Jesús . . . . .	274
c) Encuentro Herodes-Jesús . . . . .	276
d) Relaciones Herodes-Pilato . . . . .	283
e) ¿Es histórico este encuentro? . . . . .	286
CAPÍTULO V. <b>Vía crucis</b> . . . . .	293
1. <i>Jesús con su cruz</i> . . . . .	293
a) Por qué camino fue . . . . .	293
b) Cargando Jesús con la cruz (Jn 19,17) . . . . .	295
2. <i>Tres escenas no afirmadas en el evangelio</i> . . . . .	297
3. <i>El Cirineo</i> . . . . .	298
a) Ficha de Simón . . . . .	299
b) Qué pretendió Jesús al ser ayudado . . . . .	303
c) La leyenda de que suplantó a Jesús en la cruz . . . . .	304
4. <i>«Mujeres de Jerusalén»</i> . . . . .	305

	<i>Págs.</i>
CAPÍTULO VI. <b>En el monte Gólgota: la crucifixión</b> . . . . .	309
I. LA CRUCIFIXIÓN . . . . .	312
1. <i>La ejecución</i> . . . . .	317
a) Elementos seguros de su crucifixión . . . . .	318
b) Elementos cuestionables de la crucifixión . . . . .	324
2. <i>Reparto de los vestidos de Jesús.</i> . . . . .	329
a) Simbolismos tradicionales de esta túnica . . . . .	331
b) Otros dos datos sobre la crucifixión: la fecha y la hora . . . . .	333
II. TITULUS . . . . .	336
1. <i>Variantes en el letrero</i> . . . . .	338
2. <i>Sentidos de este letrero trilingüe</i> . . . . .	341
III. LOS DOS «LADRONES» . . . . .	343
1. <i>¿Ladrones o guerrilleros?</i> . . . . .	344
2. <i>Simbolismos de este dato.</i> . . . . .	346
3. <i>Interpretaciones del ladrón bueno</i> . . . . .	348
IV. PALABRAS EN EL CALVARIO. . . . .	350
1. <i>Palabras de burla</i> . . . . .	350
a) 1.ª sesión burlesca: ante Anás y el Sanedrín . . . . .	352
b) 2.ª sesión burlesca: ante el procurador romano . . . . .	357
c) 3.ª sesión burlesca: en la cruz . . . . .	362
d) Puntos centrales de las burlas . . . . .	367
e) Burlas que nos catequizan . . . . .	369
2. <i>Palabras de Jesús en la cruz</i> . . . . .	370
a) Palabra de perdón . . . . .	371
b) Palabra de paraíso . . . . .	374
c) Palabra de comunidad . . . . .	379
d) Palabra de abandono . . . . .	384
e) Palabra de sed . . . . .	393
f) Palabra de consumación . . . . .	397
g) Palabra de encomienda . . . . .	399
CAPÍTULO VII. <b>Entre cielo y tierra: muerte de Jesús</b> . . . . .	401
I. CÓMO VIVIÓ JESÚS SU MUERTE . . . . .	406
1. <i>Podemos hablar de una muerte voluntaria.</i> . . . . .	406
2. <i>Su vivencia interior de la muerte.</i> . . . . .	408
II. EL GRITO DE LA MUERTE. . . . .	410
III. DIMENSIONES DE AQUELLA MUERTE . . . . .	413
1. <i>Todos estábamos en su muerte</i> . . . . .	414
2. <i>Apoyos del hecho histórico de la muerte de Jesús en cruz.</i> . . . . .	417
IV. LA MUERTE ANTES DE LA MUERTE . . . . .	419
1. <i>Lo que Jesús se preguntó sobre su propia muerte.</i> . . . . .	419
2. <i>Fue viviendo progresivamente su propia muerte.</i> . . . . .	421

	<i>Págs.</i>
a) Primer peldaño: ¿previó Jesús su muerte violenta? . . .	421
b) Segundo peldaño: ¿cómo afrontó esa posibilidad? . . .	423
V. CENTURIÓN . . . . .	425
1. <i>Crurifragium</i> o quebrantamiento de las rodillas . . . . .	426
2. <i>El pagano confiesa al Hijo de Dios</i> . . . . .	428
3. <i>Costado abierto</i> . . . . .	432
a) Abrir, más que herir. . . . .	434
b) La herida: figuras bíblicas a las que alude . . . . .	437
c) El agua y la sangre: simbolismos espirituales. . . . .	438
VI. FENÓMENOS CÓSMICOS. . . . .	441
1. <i>El temblor de tierra</i> . . . . .	442
2. <i>Tinieblas o eclipse</i> . . . . .	444
3. <i>Velo del Templo rasgado</i> . . . . .	447
4. <i>Apertura de sepulcros y algunas resurrecciones</i> . . . . .	449
<b>CAPÍTULO VIII. En un sepulcro: el sepelio.</b> . . . . .	455
I. EL PROBLEMA DE SU SEPULTURA . . . . .	457
II. LA HORA. . . . .	461
III. EL LIENZO O SÁBANA . . . . .	464
IV. ABUNDANCIA DE PERFUMES Y UNGÜENTOS . . . . .	466
V. EL SEPULCRO DE JESÚS . . . . .	469
1. <i>Detalles de la sepultura de Jesús</i> . . . . .	470
2. <i>Vigilancia de la sepultura</i> . . . . .	471
3. <i>¿Es histórica esa sepultura?</i> . . . . .	474
<b>CAPÍTULO IX. Sin lugar: resurrección</b> . . . . .	481
I. SEPULCRO VACÍO . . . . .	483
1. <i>Los lienzos encontrados en el sepulcro</i> . . . . .	488
2. <i>Fundamentos por los que resulta creíble el sepulcro vacío</i> . . . . .	490
3. <i>Mensaje apologético y catequético de los relatos del sepulcro vacío</i> . . . . .	493
II. LAS APARICIONES . . . . .	494
1. <i>Las apariciones narradas</i> . . . . .	494
2. <i>«Aunque algunos dudaban» (Mt 28,17)</i> . . . . .	499
III. OBJECIONES CONTRA LA RESURRECCIÓN . . . . .	501
IV. LAS APARICIONES SIGUEN HABLANDO . . . . .	508

## INTRODUCCIÓN

Iniciamos este libro con el convencimiento de que tocamos el tema más fundamental de la vida cristiana, incluso de la vida misma. Esta importancia máxima es la misma que Jesús le concedió, como queda manifiesto en el espacio relevante que le conceden los relatos evangélicos.

Nunca se han dado veinticuatro horas de la vida de ningún ser humano que hayan tenido tanto relieve y trascendencia como las últimas de Jesús; de ningunas otras se ha escrito, meditado y predicado tanto, ni han encontrado tanto reflejo en el arte; ninguna otra ha sintetizado mejor la esencia del ser humano y de sus aspiraciones fundamentales.

Por otra parte, siendo unos hechos y unos relatos tan claros, aunque muy duros, resultan complicados e inquietantes cuando nos acercamos a ellos con sentido crítico y con hambre y sed de más.

Dos milenios después de los acontecimientos originales, nos sentimos impulsados a hacer una síntesis de las principales teorías y reflexiones que, a lo largo de la historia cristiana, se han generado desde los relatos, la teología y las expresiones litúrgicas y devotas de la Pasión de Jesús de Nazaret, el Cristo e Hijo de Dios, además de Hijo del hombre y compendio de todo lo humano.

El libro recogerá, primero, lo que podemos entender y deducir de los relatos evangélicos, que continúan siendo nuestra principal e ineludible fuente.

Ellos nos descubren que todo lo sucedido venía ya predicho de antemano, especialmente por los profetas de Israel; de manera que se produce un doble movimiento: los hechos nos llevan a comprender esos textos previos y éstos nos ayudan a profundizar la riqueza de los hechos. Nos detendremos también en las vivencias de las primeras comunidades cristianas, que produjeron esos textos y algunos otros que les sirvieron de base previa. Y de aquí pasaremos a recoger la evolución teológica y pastoral que ha profundizado en el gran acontecimiento pascual, Pasión-Resurrección; un resumen de las principales teorías, especialmente de las que más y mejor se convirtieron en vida, nos ayudará en la última parte del libro para descubrir cómo tenemos que presentar hoy este inmenso acontecimiento de la Pasión.

Ya desde ahora es preciso que tengamos en cuenta, por lo menos, una triple mirada para esta tarea.

Primera, la de *la historia*. ¿Qué es lo que realmente sucedió? ¿En qué datos objetivos se apoyan nuestras opiniones?

Segunda, la de *la fe*, puesto que los relatos evangélicos, aunque apoyándose en acontecimientos reales, nos transmiten una visión y una interpretación de fe, la de los autores y de los primeros receptores, los cristianos de primera hora.

Y tercera, la de *la utilidad*: ¿para qué nos sirve hoy lo sucedido, aparentemente de manera accidental, hace dos milenios? ¿Cuál es la mejor manera de entenderlo, de usarlo y de transmitirlo?

## BIBLIOGRAFÍA

- ADAM, K., *El Cristo de nuestra fe* (Herder, Barcelona 1973).
- ALETTI, J.-N., *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del Evangelio de Lucas* (Sígueme, Salamanca 1992).
- ALFONSO MARÍA DE LIGORIO, SAN, *Meditaciones sobre la pasión de Jesucristo* (Palabra, Madrid 1977).
- ALONSO SCHÖKPL, L., *Biblia del peregrino* (Mensajero-Verbo Divino, Bilbao 1977).
- AMBELAIN, R., *Los secretos del Gólgota* (Martínez Roca, Barcelona 1986).
- ANA CATALINA EMMERICH, BTA., *La amarga pasión de Nuestro Señor Jesucristo* (Ed. Sol de Fátima, Madrid 1985).
- ANCILLI, E., «L'agonia e la morte di Gesù»: *Rivista di Vita Spirituale* (1972).
- BALZ, H. - SCHNEIDER, G. (eds.), *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*, 3 vols. (Sígueme, Salamanca 1996-1998).
- BARBAGLIO, G. - FABRIS, R. - MAGGIORI, B. (eds.), *Il Vangelo* (Citadella, Asís 1975).
- BEAUDE, P. M.<sup>2</sup>, *Jesús de Nazaret* (Verbo Divino, Estella 1988).
- BENOÎT, P., *Pasión y resurrección del Señor* (Fax, Madrid 1971).
- BIALAS, M., *La pasión de Cristo en San Pablo de la Cruz* (Sígueme, Salamanca 1982).
- BLANK, J., *El Evangelio según San Juan*, 4 vols. (Herder, Barcelona 1979-1984).
- BLINZLER, J., *El proceso de Jesús* (Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1959).
- BLOT, R., *Agonia de Jesús. Tratado de sufrimiento moral* (La Sacra Familia, Barcelona 1878).
- BOFF, L., *Jesucristo y la liberación del hombre* (Cristiandad, Madrid 1981).
- BONNARD, P., *Evangelio según San Mateo* (Cristiandad, Madrid 1976).
- BORDONI, M., *Gesù di Nazareth, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, 3 vols. (Herder, Roma 1982-1986).
- BORNKAMM, G., *Jesus von Nazareth* (W. Kohlhammer, Stuttgart 1977).
- BOYER, J. M.<sup>2</sup>, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo* (Ed. Borgiana, Barcelona 1956).
- BROWN, R. E., *El Evangelio según San Juan*, 2 vols. (Cristiandad, Madrid 1979).
- BROWN, R. E. - FITZMYER, J. A. - MURPHY, R. E. (dirs.), *Comentario bíblico «San Jerónimo»*, 5 vols. (Cristiandad, Madrid 1971-1972).
- BUENO DE LA FUENTE, E., *10 palabras clave en cristología* (Verbo Divino, Estella 2000).
- BULTMANN, R., *Historia de la tradición sinóptica* (Sígueme, Salamanca 2000).
- BUSSCHE, H. VAN DEN, *El evangelio según San Juan* (Studium, Madrid 1972).
- CABRERA, A. DE, *Sermones del P. Fr. Alonso de Cabrera de la Orden de los Predicadores* (Imprenta de Bailly-Bailliére e Hijos, Madrid 1906).
- CARMINATI, A., *E venuto nell'acqua e nel sangue. Riflessione biblico-patristica* (Dehoniane, Bolonia 1979).
- CASSIDY, R. J., *Jesús, política y sociedad. Estudio del evangelio de Lucas* (Biblia y Fe, Madrid 1988).
- CASTILLO, J. M.<sup>2</sup> - ESTRADA, J. A., *El proyecto de Jesús* (Sígueme, Salamanca 1998).
- COHEN, J., *El juicio a Jesús el Nazareno* (L. B. Publishing Co., Jerusalén 1985).

- *Comentario al Nuevo Testamento* (La Casa de la Biblia, Madrid 1995).
- DANIEL-ROPS, *Jesús en su tiempo* (Palabra, Madrid 1990).
- *Diccionario enciclopédico de la Biblia* (Herder, Barcelona 1993).
- DODD, C. H., *Interpretación del cuarto Evangelio* (Cristiandad, Madrid 1978).
- DUMAS, B. A., *Los dos rostros alienados de la Iglesia Latina* (Latinoamericana Libros, Buenos Aires 1971).
- DUQUOIC, C., *Cristología. I: El hombre Jesús. II: El Mesías* (Sígueme, Salamanca 1972).
- ESTRADA, J. A., *El proyecto de Jesús* (Sígueme, Salamanca 1998).
- FABRIS, R., *Jesús de Nazaret* (Sígueme, Salamanca 1986).
- FHUILLET, A., *L'agonie de Gethsémani. Enquête exégétique et théologique, suivie d'un étude du «Mystère de Jésus» de Pascal* (Gabalda, París 1977).
- FILLION, L.-C., *Nuestro Señor Jesucristo según los evangelios* (Edibesa, Madrid 2000).
- *Vida de Nuestro Señor Jesucristo* (Rialp, Madrid 2000).
- FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades judías* (Akal, Madrid 2002).
- FRAZER, J. G., *La rama dorada: magia y religión* (Fondo de Cultura Económica, México 1984).
- FRICKH, W., *El juicio contra Jesús* (Martínez Roca, Barcelona 1993).
- GALOT, J., *La «beata passio»* (Vita e Pensiero, Milán 1969).
- *Jesús, el liberador* (CETE, Madrid 1982).
- GIGLIONI, P., *La croce e il crocifisso nella tradizione e nell'arte* (Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2000).
- GNILKA, J., *El Evangelio según San Marcos* (Sígueme, Salamanca 1986).
- *El Evangelio según San Juan* (Sígueme, Salamanca 1986).
- *Jesús de Nazaret* (Herder, Barcelona 1993).
- GOGUEL, M., *La vie de Jésus* (Payot, París 1950).
- GOMÁ CIVIT, I., *El Evangelio según San Mateo* (Marova, Madrid 1976).
- GRANADA, L. DE, *Obras completas. I: Libro de la oración y la meditación*. Ed. crítica por A. HUERGA (Fundación Universitaria Española, Madrid 1994).
- GRAVES, R., *Rey Jesús* (Edhasa, Barcelona 2003).
- GREGORIO NAJANENO, SAN, *La pasión de Cristo* (Ciudad Nueva, Madrid 1995).
- GUARDINI, R., *El Señor*, 2 vols. (Patmos, Madrid 1958).
- GURGO, O., *Pilatos* (Planeta, Barcelona 1990).
- HAULOTTE, E., *Sybolique du Vêtement selon la Bible* (Aubier, París 1966).
- HENDRICKX, H., *Los relatos de la pasión* (Paulinas, Madrid 1986).
- JEREMIAS, J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 1981).
- *Teología del Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 1977).
- JUAN DE LA CRUZ, SAN, *Obras completas* (BAC, Madrid 2002).
- KOLPING, A., *Fundamentaltheologie. II: Die kongregeschichtliche Offenbarung Gottes* (Regensberg, Münster 1974).
- KÜNG, H., *¿Vida eterna?* (Cristiandad, Madrid 1983).
- LA PALMA, L. DE, *Historia de la Sagrada Pasión* (Apostolado de la Prensa, Madrid 1940).
- *La pasión del Señor* (Palabra, Madrid 1989).
- LAGRANGE, J. M.<sup>2</sup>, *Vida de Jesucristo según el Evangelio* (Edibesa, Madrid 1999).
- LÉGASSE, S., *El proceso de Jesús. I: La historia* (DDB, Bilbao 1995). II: *La pasión en los cuatro evangelios* (DDB, Bilbao 1997).

- LEÓN MAGNO, SAN, *Homilias sobre el año litúrgico*. Ed. preparada por M. GARRIDO BONAÑO (BAC, Madrid 1969).
- LEON-DUFOUR, X., *Jesús y Pablo ante la muerte* (Sígueme, Salamanca 1998).
- *Lectura del evangelio de Juan*, 4 vols. (Sígueme, Salamanca 1989-1998).
- LOHSE, E., *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi* (Mohr, Gütersloh 1964).
- *La storia della passione e morte di Gesù Cristo* (Paideia, Brescia 1975).
- LUIS DE GRANADA, *Vida de Cristo* (Edibesa, Madrid 2000).
- LLANAS DE NIUBO, R., *La pasión de Nuestro Señor Jesucristo* (Luis de Caralt, Barcelona 1953).
- MAGGIONI, B., *Los relatos evangélicos de la pasión* (Sígueme, Salamanca 1997).
- MARTÍN DE SCALZO, J. L. (dir.), *Jesucristo*, 7 vols. (BAC-Miñón, Madrid 1974-1977).
- *Vida y misterio de Jesús de Nazaret*, 3 vols. (Sígueme, Salamanca 1986-1988).
- MARTINI, C. M.<sup>2</sup>, *Las narraciones de la Pasión: meditaciones* (San Pablo, Bogotá 1995).
- MATEOS, C., *Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús* (Estudio Agustiniiano, Valladolid 1978).
- MATEOS, J. - CAMACHO, F., *El Evangelio de Mateo* (Cristiandad, Madrid 1981).
- MELITÓN DE SARDES, SAN, *Homilia sobre la Pascua* (Eunsa, Pamplona 1975).
- MESSORI, V., *¿Padece bajo Poncio Pilato?* (Rialp, Madrid 1994).
- MIR, M., *Historia de la pasión de Jesucristo* (Herder, Barcelona 1900).
- MISLIN, J., *La Tierra Santa. Peregrinación a Jerusalén* (Luis Tasso, Barcelona 1863).
- MOLTMANN, J., *El camino de Jesucristo* (Sígueme, Salamanca 1993).
- MONTARGÓN, J. DE, *Diccionario apostólico para uso de los que se dedican al púlpito* (Vda. de Palacios, Madrid 1852).
- MORALI, L., *Introduzione alla Bibbia*, 4 vols. (Marietti, Turín 1978-1996).
- MORO, T., *La agonía de Cristo* (Rialp, Madrid 1991).
- NEIRYNCK, F. (ed.), *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques. Méorial Lucien Cerfaux* (Duculot, Gembloux 1973).
- NEYREY, J., *The passion according to Luke* (Paulist Press, Nueva York 1985).
- NINHAM, D. E. et al., *Historicity and chronology in the New Testament* (SPCK, Londres 1965).
- O'COLLINS, G., *Para interpretar a Jesús* (Paulinas, Madrid 1986).
- OCÁRIZ, F. - MATO-SECO, L. F. - RÍESTRA, J. A., *El misterio de Jesucristo* (Eunsa, Pamplona 1993).
- ORBE, A., *Del Olivete al Calvario* (Atenas, Madrid 1988).
- ORTIZ MUÑOZ, L., *Cristo, su proceso y su muerte*, 3 vols. (Fomento Editorial, Madrid 1977).
- PAPINI, G., *Historia de Cristo* (Edibesa, Madrid 2000).
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinese. Estudios exegéticos* (Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, Valencia 1981).
- PIKAZA, X., *Antropología bíblica* (Sígueme, Salamanca 1993).
- PIKAZA, X. - SILANES, N. (dirs.), *Diccionario teológico «El Dios cristiano»* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1992).
- PIXLEY, J., *La resurrección de Jesús, el Cristo. Una interpretación desde la lucha por la vida* (DEI, San José de Costa Rica 1999).
- PRAT, F., S.J., *Jesucristo. Su vida, su doctrina, su obra*, 2 vols. (Ed. Jus, México 1956).
- QUERÉ, F., *Los enemigos de Jesús* (Paulinas, Madrid 1986).
- RATZINGER, J., *Escatología* (Herder, Barcelona 1980).



- RÉVILLE, A., *Jésus de Nazareth. Études critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus*, II (Fischbacher, París 1897).
- RICCIOTTI, G., *Vida de Jesucristo* (Luis Miracle, Barcelona 1946).
- ROBERTO BELARMINO, SAN, *Las siete palabras de Nuestro Señor Jesucristo* (Paulinas, Madrid 1962).
- ROHAULT DE FLEURY, CH., *Mémoire sur les instruments de la Passion de N.-S. J.-C.* (L. Lesort, París 1870).
- ROUX, J.-P., *Jesús de Nazaret* (Espasa Calpe, Madrid 1989).
- SALGUERO, J., *Vida de Jesús según los evangelios sinópticos* (Edibesa, Madrid 2000).
- SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (Cristiandad, Madrid 1982).
- «Jesús y el fracaso de la vida humana»: *Concilium* 113 (1976).
- SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Marcos* (Herder, Barcelona 1976).
- *El Evangelio según San Juan*, 4 vols. (Herder, Barcelona 1980-1987).
- SCHÖRMANN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* (Sígueme, Salamanca 1982).
- SCHÜSTER, I. - HOLZAMMER, J. B., *Historia bíblica. I: Antiguo Testamento. II: Nuevo Testamento* (Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1934-1935).
- SENIOR, D., *La passione di Gesù nel Vangelo di Marco* (Áncora, Milano 1990).
- SERRANO, V., *14 de Nisan* (Centro de Estudios Judeo-Cristianos, Madrid 1981).
- SIX, J. F., *Jesús* (Espasa Calpe, Madrid 1994).
- SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (Trotta, Madrid 1999).
- *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Trotta, Madrid 1991).
- STÖGER, A., *El Evangelio según San Lucas* (Herder, Barcelona 1975).
- STROBEL, A., *Die Stunde der Wahrheit* (J. C. B. Mohr, Tübingen 1980).
- TAMAYO, J. J., *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret* (Verbo Divino, Estella 1999).
- TAYLOR, V., *Evangelio según San Marcos* (Cristiandad, Madrid 1980).
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *Sobre el sufrimiento* (Paulinas, Colombia 1994).
- THEIßSEN, G., *Colorido local y contexto histórico en los evangelios* (Sígueme, Salamanca 1997).
- *El Jesús histórico* (Sígueme, Salamanca 1999).
- TRILLING, W., *El Evangelio según San Mateo*, 2 vols. (Herder, Barcelona 1970).
- *Jesús y los problemas de su historicidad* (Herder, Barcelona 1978).
- TRUEBLOOD, E., *Philosophy of religion* (Harper & Bros., Nueva York 1957).
- TUYA, M. DE, *Del Cenáculo al Calvario* (San Esteban, Salamanca 1962).
- UNAMUNO, M. DE, *La agonía del cristianismo* (Alianza Editorial, Madrid 2000).
- VANHOYE, A., «Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques»: *NRT* 89 (1967) 135-163.
- VERMES, G., *Jesús, el judío* (Muchnik Eds., Barcelona 1983).
- WILLAM, F. M., *La vida de Jesús en el país y pueblo de Israel* (Edibesa, Madrid 2000).
- WINTER, P., *El proceso a Jesús* (Muchnik Eds., Barcelona 1983).
- ZECCA, T. P. (ed.), *La sapienza della croce, oggi. Atti del Congresso internazionale*, Roma, 13-18 ottobre 1975, 3 vols. (Elle Di Ci, Torino 1976).
- ZEVINI, G., *Evangelio según San Juan* (Sígueme, Salamanca 1995).

## SOBRE LA PASIÓN DE CRISTO

## CAPÍTULO I

### EN UN HUERTO: GETSEMANÍ

Ya es iluminador y animador que todo empezase en un huerto. Dos testimonios nos preparan el ánimo para este capítulo. «La escena de la agonía es quizá, con aquella de la tentación en el desierto, el misterio más sorprendente de la vida de Jesús. “Dios lo ha hecho pecado por nosotros” (2 Cor 5,21; Heb 2,10.17s; 5,7-10)»<sup>1</sup>. Entramos en una de las escenas más impresionantes de la historia y, sobre todo, entramos en un misterio de muerte y de vida.

#### I. HACIA GETSEMANÍ, PASANDO POR EL CEDRÓN

Terminada la Cena (verdadero inicio espiritual de la Pasión), Jesús sale con sus discípulos hacia Getsemaní. Mientras Marcos se fija en el grupo («van a una propiedad», 14,32), Mateo resalta la figura y protagonismo de Jesús dentro del grupo caminante («entonces Jesús va con ellos», 26,36). En la oración, en el sufrimiento y en la entrega Jesús está con sus discípulos, comparte todo con ellos, pero va más allá, les sobrepasa, porque no solo abre caminos, sino que señala metas a las que debemos aspirar.

Esa noche, el camino lo hacen paralelamente dos grupos bien diferentes: Jesús y sus discípulos (excepto Judas), por una parte, y, por otra, los apresadores, entre los que únicamente Juan nombra a los soldados («cohortes») y «dos guardias de los sumos sacerdotes y fariseos», los mismos que en otra ocasión anterior habían sido enviados por las mismas autoridades a capturar a Jesús y volvieron sin hacerlo, admirados de su palabra (Jn 7,32.45s). Sin embargo, puesto que esta noche ha llegado «la hora», los guardias no fallarán en su captura, tanto más que ahora quien lo ha decidido es Dios.

<sup>1</sup> J. SALGUERO, *Vida de Jesús según los evangelios sinópticos* (Edibesa, Madrid 2000) 299.

## 1. Cruzando el Cedrón

La distancia del cenáculo, situado en la ciudad alta, a Getsemaní es de unos 1.750 metros. Entre la ciudad y el monte pasa este torrente (así lo traduce la Vulgata), comúnmente llamado «arroyo de invierno» o «el Kidron que fluye en invierno», puesto que solo llevaba agua en el período de lluvias. Descendieron por una calle empedrada en forma de escalera de piedra, que seguramente databa del tiempo de los Macabeos, y pasaron entre la piscina vieja y la de Siloé, donde desembocaba el acueducto de Ezequías. Salieron de la ciudad amurallada por la puerta de la fuente, hacia el este, o por la puerta de las aguas, hacia el norte, no lejos de la explanada del Templo. Pasaron cerca de la antigua tumba de Absalón, el hijo traidor del gran rey David, que subió aquella montaña llorando mientras huía del hijo que intentó arrebatarse el reino; el detalle no pasaría desapercibido a Jesús, que acababa de ser traicionado por uno de los suyos, aunque ni los demás discípulos lo percibiesen aún. Un sendero cruzaba el fondo del torrente Cedrón por donde confluían el camino de Betania y la senda que iba a la Puerta Dorada del templo y, a menos de cien metros, el huerto.

El valle actual tiene un nivel más alto que el primitivo, por la cantidad de escombros que en él se han acumulado en el decurso de los tiempos, y se ha desplazado algo hacia el oriente. Las excavaciones y perforaciones nos dan detalles más precisos acerca de su forma primitiva; el lecho del torrente era entonces un poco más bajo, pues se han producido corrimientos del lecho del río hacia el oriente, de manera que hoy no se pueda hablar de torrente Cedrón, ni siquiera en la estación de las lluvias, al contrario que antiguamente, cuando los montes estaban poblados de árboles y los acueductos traían al Templo agua en abundancia, que luego se vertía en el Cedrón.

## 2. Simbolismos de aquel torrente

Los datos orográficos son secundarios, pero ya entonces el torrente evocaba otros significados, insinuados por los evangelistas. Recordamos algunos.

— *Lugar de sacrificios.* El valle profundo tenía cierto aire misterioso, aumentado por las sombras del abundante arbolado; la hora nocturna en que lo cruzó Jesús favorecía este misterio.

«El valle es estrecho. Se le llamó antes de Ennon o de los hijos de Ennon, Gehennon, de donde viene la palabra Gehenna, que en el lenguaje del Nuevo Testamento significa el infierno. Se le da también el nombre de Topheth, esto es tambor, como se ve en muchos pasajes de la Escritura, principalmente en Jeremías. Los padres inmolaban en este valle a sus hijos a un ídolo llamado Moloch, y a fin de impedir que fuesen oídos los gritos de las inocentes víctimas se hacía gran ruido de tambores»<sup>2</sup>.

Su significado directo es el de «arroyo negro», no tanto por ser oscuro y triste, sino por el color negruzco de las aguas, por cuanto porque ahí arrojaban los restos de los cadáveres quemados de niños sacrificados a Moloch, además de las cenizas de todo lo que había servido para el culto de los falsos dioses y que se había hecho quemar. ¿Conocía Jesús estas viejas referencias a los antiguos sacrificios? Ahora estaba en marcha otro sacrificio, también humano, pero de carácter totalmente diferente. Estaba cruzando el valle de viejos sacrificios hacia un nuevo sacrificio, el valle de los sacrificios de muerte hacia el monte del sacrificio para la vida.

— *Lugar de sepulturas.* La otra referencia la marcaban algunos sepulcros famosos, entre ellos la tumba de Absalón, una columna erigida por el rey David en honor de aquel hijo muerto de mala manera, ya que no tenía otros hijos que conservasen su memoria; a pesar de ser un traidor a su padre, «éste se estremeció, subió a la estancia que había encima de la puerta y rompió a llorar» (2 Sam 19,1). Antes de la victoria definitiva, el gran rey tuvo que llorar por el que era carne de su carne y sangre de su sangre. David era tenido por una de las figuras que anticipaban al Mesías. De momento, los discípulos le acompañan a Jesús mientras cruza el torrente, pero ¿cuánto tardarán en abandonarle? ¿Le traicionarán, como Absalón a su padre David?

— *Lugar de oscuridad caminando hacia la vida del huerto.* Recuerda Tomás Moro el contraste entre «Cedrón», que en hebreo significa «tristeza», y «Getsemaní», que quiere decir «valle muy fértil» y también «valle de olivos», y no es casual que los evangelistas recuerden estos nombres, sino que tienen muy presente su significado.

<sup>2</sup> R. BLOT, *Agonía de Jesús. Tratado de sufrimiento moral* (La Sacra Familia, Barcelona 1878) 459. El autor cita a CH. ADRIKHOMIUS, *Theatrum terrae sanctae et biblicarum historiarum* (Colonia 1590); *Urbis Hierosolymae quemadmodum ea Christi tempore floruit... descriptio* (Colonia 1588).

### 3. El lugar de Getsemaní

Con certeza podemos situar a Getsemaní en el monte de los Olivos (Jn 18,1), pasado el Cedrón. Entre las varias etimologías que se han dado a este nombre, prevalece la de *gat* (lagar) *chemani* (de aceite), confirmada con el hecho de que en aquella montaña había muchos olivares, lo que conllevaba también algunos lagares. El nombre de Getsemaní<sup>3</sup>, que podía servir para varias fincas, es aplicado al lugar donde Jesús se reunió con sus discípulos; el texto evangélico nos centra en una pequeña finca o huerto, rodeado de una cerca de piedras, donde habría olivos y posiblemente un trujal elemental o un molino de piedras giratorias y una prensa de madera, que podía servir para el estrujado de la aceituna de otros huertos del monte. Aún se conservan en el recinto del jardín de la iglesia actual en Getsemaní ocho viejísimos olivos, sobre cuya antigüedad se han hecho muchos cálculos, hasta imaginar que pueden ser descendientes de algún retoño de aquellos bajo los que oró el Señor. Probablemente la propiedad pertenecía a algún amigo o discípulo de Jesús.

San Jerónimo testifica que, ya en su tiempo, se había construido allí una iglesia: *Gethsemani locus ubi Salvator ante passionem oravit. Est autem ad radices montis Oliveti nunc ecclesia desuper aedificata (De locis hebraicis)*. Un manuscrito del siglo XII precisa más:

«Al pie del monte de los Olivos había una pequeña capilla llamada Getsemaní: aquí prendieron a Jesús; a la otra parte del camino, subiendo al monte de los Olivos, y como a tiro de piedra, había una capilla denominada de San Salvador: aquí pasó Jesús la noche en que fue preso, manando de su cuerpo un sudor como de sangre»<sup>4</sup>.

La actual capilla bizantina fue construida de acuerdo con una antigua tradición que confirmaba éste como el lugar de Getsemaní, situado en la parte baja del monte de los Olivos, en la cara que mira a Jerusalén, cerca del torrente Cedrón. El huerto estaba cerca del camino que trifurcaba a Jerusalén, Betania y Jericó.

<sup>3</sup> «El nombre es hebreo, no arameo y, por consiguiente, presumiblemente antiguo. No es segura su derivación etimológica: lagar de olivar; menos probable, valle de aceite o lagar de los signos. Lagar de aceite como nombre para un lugar de la tradición de los peregrinos. Sin embargo, tal vez sea atinada la tradición joánica del jardín»: J. GNILKA, *El Evangelio según San Juan* (Sigueme, Salamanca 1986) 303.

<sup>4</sup> *Notas sobre Jerusalén*, t.II, p.531, mss. de la Biblioteca Real, publicado por el conde Beugnot.

### 4. Significados del «huerto» Getsemaní

Mateo (26,36) y Marcos (14,32) llaman al lugar una «propiedad», sin más especificaciones, mientras que Juan habla de un *huerto* (18,1), lo mismo que llamará al lugar de la crucifixión y de la sepultura de Jesús (Jn 19,41), que toma aquí la figura de un «hortelano» (20,15). La pequeña variante de Juan abunda en significados simbólicos, en los que el mismo evangelista pudo pensar; al menos nosotros tenemos el derecho de hacerlo.

1) *Lugar de creación*. Algunos opinan que, al situar a Judas (instrumento de Satanás) y a Jesús en un huerto, el evangelista sugiere una alusión al paraíso terrenal, repitiendo la lucha fundamental entre la vida y la muerte que se produjo en los orígenes, pero con resultado inverso, pues lo que allí terminó en muerte, aquí terminará en vida, aunque después de pasar también por la muerte. Por otra parte, la relación que acabamos de indicar con el huerto donde Jesús fue sepultado y resucitó, indica también una alusión al árbol de la vida de aquel paraíso original. El lugar de la creación y el de la redención van unidos. El huerto de Getsemaní empalma con aquel huerto-Edén original, que fue perdido y ha sido recuperado.

2) *Lugar de fecundidad*. Un huerto, desde los tiempos más antiguos, es el lugar que simboliza la fecundidad simultánea de la naturaleza y del trabajo humano. De forma similar, la naturaleza humana y la divina se manifiestan también en este huerto de Getsemaní, manifestación que empieza por la abundancia de frutos que de ahí saldrán; basta pensar en la fecundidad teológica, artística, devocional, etc., que ha brotado de este lugar.

3) *Lugar pascual*. Preceptivo era comer la cena pascual en el recinto de Jerusalén, pero, debido a la extraordinaria multitud y a la escasez de alojamiento en el interior de las murallas, se había ampliado el espacio pascual de la ciudad a sus alrededores, comprendiendo Betfagé y el monte de los Olivos, quedando fuera Betania. Por lo tanto, Jesús, estando en Getsemaní, seguía dentro del recinto pascual. Esto daba un valor más explícito a su entrega como cordero pascual. Lo que de forma ritual acababa de celebrar en la última cena con sus Apóstoles lo continuaba aquí de una manera más explícita, hasta completarse en el huerto de la cruz. Si la pascua era una celebración gozosa de la liberación, en este huerto, donde se sentía tan aprisionado como las simientes y raíces bajo tierra, encontraría Jesús la fuerza interior que le liberaría de todo miedo y de toda flaqueza.

4) *Lugar de aceite.* El aceite nos trae otra clara relación con la vida, pues es alimento, y con él condimentamos y damos sabor a las comidas. Además, ya entonces se usaba como elemento de masaje para fortalecer los músculos de los atletas. El propietario de aquella finca debía una parte de su vida y de su salud al rico fruto de estos olivos, y Jesús, en sus caminatas, se habría alimentado frecuentemente con aceitunas u olivas secas. Lugar y lagar o trujal, lo que recuerda que el aceite no brota solo, es preciso triturar la oliva y exprimirla al máximo; a veces, las circunstancias de la vida nos trituran para prensar lo mejor de nosotros.

5) *Lugar de reunión.* Recuerda Juan que «Jesús había estado allí a menudo con sus discípulos» (18,2). Esta frecuencia de reuniones es lo que da seguridad a Judas para señalar su captura y lo que permite que los capturadores lo encuentren fácilmente. Como el evangelio destaca la convivencia de Jesús con sus discípulos, pero no señala reuniones periódicas con ellos en lugares precisos, algunos autores dudan a la hora de traducir el original griego *synagethai* y lo hacen con diversos verbos: estar, encontrarse, permanecer, reunirse. Por otra parte, cuando Lucas (22,39) recuerda la costumbre de Jesús de ir al monte de los Olivos, no dice que habitualmente le acompañasen sus discípulos, aunque debía de suceder con suficiente frecuencia como para que Judas lo diese por hecho. Aquella noche sí le acompañaban los discípulos, excepto Judas, y con él permanecieron; al salir del huerto es cuando se produjo la dispersión y el abandono. Esa reunión era, primordialmente, para orar. Lucas (22,39) dice que Jesús fue allí «según costumbre», confirmando lo que ya había dicho en 21,37, es decir, que Jesús, cuando andaba por Jerusalén, pasaba los días enseñando en el Templo y por la noche se retiraba al monte de los Olivos para orar. Ojalá, cuando llegue la tentación, encuentre a los suyos reunidos y orando. Jesús se preparó aquí para ser exprimido.

6) *Lugar de la batalla final contra las naciones,* de acuerdo con Zac 14,4, que sitúa aquí la última batalla. En Getsemaní se está desarrollando una gran lucha entre Jesús y Satanás, que dirige las fuerzas del mal. Y se nos advierte y se nos muestra la necesidad de la oración en tiempos de crisis.

7) *Lugar para estar con Jesús.* Ese huerto manifiesta la diferencia entre estar con o contra Jesús. Dentro del huerto se está «con Jesús», como constata el pariente de Malco que dice haber visto a Pedro «en el huerto con Jesús», y con él a los suyos; estando dentro, no le traicionan; por contra, estar fuera del huerto significa situarse en contra suya,

como demuestran los que vienen a apresarle. Él entra en el huerto con los amigos y sale del huerto con los enemigos. Es, por tanto, un simbolismo para definir nuestra postura respecto a Jesús. Por eso Juan establece una relación entre el «dentro-fuera» que va guiando la Pasión, sobre todo el desarrollo del proceso (así en 13,30; 18,28-19,16).

## II. ACCIÓN DE JESÚS EN GETSEMANÍ

Estamos ya dentro de Getsemaní. Para introducirnos en su contenido más profundo y espiritual, es preciso previamente perfilar bien *la mirada de comprensión*, pues lo que ahí sucede no corresponde a nuestras leyes naturales, ni siquiera a las internas. R. Guardini advierte de que no basta la *psicología* para comprender el derrumbamiento espiritual de Jesús, pues la psicología religiosa corriente

«nada sabe del Dios real ni del alma verdadera. En este dominio solo podremos avanzar con la ayuda de la fe, iluminada por la Revelación. Pero con una fe viva y no con una fe que se limite a ser pasiva e inerte. Solo entraremos verdaderamente en este misterio si vemos y reconocemos que nuestro pecado constituye el contenido de este misterio, el pecado de los hombres, representado por actos pecaminosos de ayer, de hoy y de siempre [...] Comprenderemos lo que ocurre si nos hacemos cargo de que nuestro pecado es vivido aquí hasta sus últimas *consecuencias*, de la misma manera que comprendemos la gravedad del pecado si vivimos profundamente la trascendencia de esta hora terrible. Comprenderemos a Cristo en la medida en que comprendamos el pecado; y tendremos conciencia del pecado en la medida en que nos conmueva la vivencia de Jesús en el huerto de Getsemaní»<sup>5</sup>.

El ilustre escritor nos advierte de que, por encima de la teología y la psicología, es preciso estar abiertos al misterio de Dios para comprender algo de esta escena.

### 1. Jesús en oración

Éste es, sin duda, el dato más relevante y rico de Getsemaní, aunque el más llamativo sea la angustia mortal que acompañó esa oración. Esta plegaria se relaciona con otras dos de Jesús: la del desierto (Mc 1,13), donde fue duramente tentado, y la que hizo en un lugar solitario al inicio de su vida pública (Mc 1,35); «entonces oró de madrugada pidiendo

<sup>5</sup> R. GUARDINI, *El Señor*, II (Patmos, Madrid 1958) 143-144.

claridad para su camino; ahora lo hace en plena noche para hacer frente al fin»<sup>6</sup>. Es decir, que esta oración, con todo lo que tiene de extraordinaria, solo es comprensible en el conjunto de su vida orante.

Descubrimos aquí una oración *especial*, porque se trata de un momento específico por su dificultad, porque es un tiempo de crisis y porque ha llegado la hora cumbre de su misión. Al mismo tiempo, esa oración tan particular no es exclusiva de él, los discípulos también la han de compartir: «orad para no caer en la tentación» (Lc 22,40). Jesús se aleja un poco, «como un tiro de piedra», porque él vive una crisis más profunda que los demás no comprenden y, consecuentemente, debe hacer una oración más intensa (Lc 22,41-44). Los discípulos, en lugar de orar, se duermen y Jesús les despierta: «Alzaos y orad, para no caer en la tentación» (Lc 22,46); se necesita una oración fuerte para un tiempo de crisis fuerte, Jesús lo insiste y da ejemplo.

Por lo que tiene de singular y de perfecta y de modelo, nos detenemos en la oración de Jesús, momento cumbre de su vida.

#### a) *Su postura*

«*Sentaos*», les dice a los discípulos, haced un alto, dejad de lado las tareas, las preocupaciones, marcad una pausa a todo lo que disturba vuestro interior, porque es el momento de la oración. Y tiene también el sentido directo de que se sitúen de forma adecuada, también física, para poder orar largamente. Por eso es distinta la postura a la que invita a sus discípulos, sentados, y la que toma él, postrado.

«*Se postraba en tierra*». Los evangelistas resaltan esta postura suya para orar: de rodillas (Lc 22,41), caído sobre su rostro (Mt 26,39), caído rostro en tierra (Mc 14,35). Datos no necesariamente contradictorios, como parece a simple vista, pues pudo empezar de rodillas y caer luego rostro en tierra, empujado por la debilidad y el peso interior; en los momentos más difíciles uno cambia instintivamente de postura, como si eso ayudase a salir de la situación agobiante. Marcos y Mateo dicen expresamente que Jesús «cayó a tierra», «cayó rostro en tierra», lo que sugiere una *postración*, pero de abatimiento, expresando así el profundo desfallecimiento de su naturaleza humana. Las dos actitudes, adoración y profundo abatimiento, son llamativas. Lucas dice que «se puso a orar de rodillas» (22,46), es decir, la postura no es más que un instrumento

de oración, mientras que el caer en tierra es consecuencia de su estado anímico; el Señor cuida la oración, al escoger una postura corporal que no era habitual en él, entiende que el cuerpo acompaña al espíritu y expresa la situación de éste. En la oración las posturas corporales tienen sentido si expresan lo que el espíritu en ese momento siente. Y también parece indicar que, en ese momento, Jesús estaba más de parte de los hombres que suplican que de Dios que les escucha.

Resultó tan chocante para los suyos esta postura de hundimiento, que naturalmente tendieron a suavizarla. Marcos, el primero en narrarla, habla de que *caía por tierra y suplicaba*, expresión fuerte que, puesta en imperfecto, indica una acción prolongada; Mateo atenúa un poco la fuerza de esa expresión diciendo que *cayó sobre su rostro*, pues esta postura sugiere una intención de prosternación y de adoración en la plegaria; finalmente, Lucas aún la suaviza más, pues describe a Jesús *puesto de rodillas* e insistiendo en la oración, pues también usa el imperfecto.

La postura indica una *entrega total*, lo que resulta más expresivo al contrastar su postración con la costumbre judía de orar de pie, aunque tampoco les fuese desconocida la postración, pues Hechos recoge el testimonio de Esteban (7,60), de Pedro (9,20) y de Pablo (20,36 y 21,5) orando de rodillas, sin precisar si era por costumbre o porque recordaban el ejemplo del Señor.

Por una parte, podemos entender que Jesús cayó a tierra como quien no aguanta de pie, y, por otra, que se entregó voluntariamente en esa actitud humillada e incondicional. Esa postura («cae rostro en tierra») expresa también el *respeto del Siervo ante el Señor*, reconociendo la distancia de la soberanía de Dios y, al mismo tiempo, la confianza y cercanía, al llamarle «Padre mío», pues se siente como Hijo.

#### b) *Desarrollo de su oración (Mc 14,35-36)*

¡Qué diferente es esta oración del final de su vida, angustiada y en tinieblas, de la que hacía al principio de su ministerio, llena de confianza y amor!; «entonces oraba de madrugada» (Mc 1,35); ahora lo hace en plena noche, para enfrentarse con el final.

— «*Y decía*» (Mc 14,36). No fue solo una frase que *dijo*, es decir, no fue una oración momentánea, sino larga e insistente, como sucede cuando uno vive una situación difícil, la oración se repite y se repite. Jesús decía, oraba, estuvo largo tiempo en ese decir y orar. La palabra in-

<sup>6</sup> R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Marcos* (Herder, Barcelona 1976) 272.

dica una acción prolongada. Por eso Lucas la refuerza diciendo que «insistía»<sup>7</sup>.

— «*Abba*». Se trata de una palabra aramea, un diminutivo de *ab*, o padre, usado como apelativo afectuoso y reverente de los niños y también de los hebreos adultos para dirigirse a su propio progenitor. Que Marcos mantenga el vocablo original (*hi pater*: padre) corresponde a una antigua tradición de que ésa era la manera habitual de Jesús al orar y que además había recomendado a sus discípulos que lo hiciesen también así, sobre todo cuando enseñó el Padrenuestro, en el Sermón de la Montaña: «Tú, en cambio, cuando quieras rezar, entra en tu cuarto, echa la llave y rézale a tu Padre que está allí en lo escondido; tu Padre, que ve lo escondido, te recompensará... Vosotros rezad así: Padre nuestro del cielo...» (Mt 6,6-9). Al narrar la oración de Getsemaní, es fácil que los discípulos rememorasen aquella enseñanza de Jesús de tiempo atrás y, por lo mismo, no lo sintieron como algo nuevo, pues ya tenían experimentado que Dios es *Abba*. En ambos casos, Sermón de la Montaña y Getsemaní, se busca lo mismo: la invocación está ordenada a la obediencia («hágase tu voluntad») y a verse liberado del «mal» («para que no caigáis en tentación»), lo que posiblemente se dice en referencia no al mal moral de una acción concreta, sino al de la defección final, lo que se entendía como el juicio final o el fracaso del conjunto de la vida. La fidelidad a Dios y a su justicia hay que vivirla hasta la muerte, ante la que Jesús se rebela pidiendo que se la evite, pero concluye poniéndose en manos del Padre.

— «*Padre, si es posible...*» (Mt 26,39). Lo dice en voz alta, de manera que también los discípulos aprendan a decirlo con confianza y hasta con entusiasmo en cualquier circunstancia, como él lo hace en ese momento extremadamente angustioso, cuando todo parece haber fallado. Porque aunque la expresión *abba* era propia de los niños, pero también la usaban los adultos, en labios de Jesús significa no solo la confianza instintiva del niño, sino la entrega total de su persona a los planes del Padre<sup>8</sup>. Esa hermosa y confiada palabra supone, en labios de Jesús, «su

<sup>7</sup> «La Vulgata traduce este término por "prolixius". No es su sentido exacto. Su sentido fundamental es "con tensión", "con ardor". El sentido de Lucas es: que cuando Jesucristo estaba en esta «agonía», oraba repetidamente, «intensísimamente», como traducen este pasaje varias de las versiones antiguas. M. DE TUYA, *Del Cenáculo al Calvario* (San Esteban, Salamanca 1962) 307.

<sup>8</sup> «Se lee con frecuencia esta afirmación (y yo mismo he compartido esta idea): cuando Jesús hablaba de su Padre celestial, no hacía más que recoger sencillamente las palabras que balbuceaban los niños. Esto es minimizar la cuestión de forma inadmisiblemente. Hemos visto que hasta los hijos mayores decían *abba* a sus padres. O sea, cuando Jesús hace esto mismo

*certeza de poseer la revelación*, ya que el Padre le ha dado el conocimiento pleno de Dios. También en las oraciones de Jesús, *Abba* es no solamente la expresión de una obediencia confiada (Mc 14,36), sino al mismo tiempo una *afirmación de autoridad*<sup>9</sup>.

Espiritualmente, la dificultad para que no fuese posible la liberación de aquella «hora» no radicaba ni en Dios Padre ni en Jesús, sino en nuestros pecados.

Esta expresión tan íntima y confiada muestra, más que nada y mejor que nunca, la inefable comunión entre el Hijo del hombre y el Dios que es la razón de su vida. Si en el bautismo Dios declara su predilecto a Jesús, ahora es Jesús mismo quien proclama la comunión entre el Padre y el Hijo, y «no en el esplendor de la epifanía o en el homenaje de lo sobrenatural, sino en el desnudo miedo de la muerte que se avecina. Implícita en la palabra *Abba*, no hay solamente una nota de afectuosa *intimidad*, sino también de *respeto*. Esto se refleja en la frase: "Todo es posible para ti", que revela un fundamento de vigorosa fe bíblica»<sup>10</sup>.

La *confianza* de Jesús queda mucho más resaltada precisamente en ese momento y situación mortal, porque sabe y acepta que el Padre está ahí con su poder amoroso creador y liberador, confía plenamente en él, como ha dicho en otras ocasiones: «Todo es posible a Dios» (Mc 10,27b) o «Todo es posible al que cree» (Mc 11,22-24). La *fidelidad* se manifiesta en que, a pesar de la dureza de la «hora» y el «cáliz», no tuerce para nada su camino en el último momento, ni siquiera con la posibilidad de reiniciarlo de nuevo con más garantías y aciertos. Esa «hora» incluye por igual la soberanía y la libertad de Dios, quitando la máscara de la fatalidad a la historia humana, y el hecho de que será entregado en manos de los pecadores-enemigos para una muerte violenta, que es lo expresado en el «cáliz». Sabe que va a sufrir no simplemente la muerte natural, ni la del mártir o héroe, sino la de los pecadores.

— «*Aparta de mí este cáliz*» (Mt 26,39; Mc 14,36; Lc 22,42). La expresión *cáliz* y *hora*, que frecuentemente es interpretada por separado, se entiende mejor como una doble expresión de lo mismo; en todo caso, habría que decir que el *cáliz* representa lo que a Jesús le cuesta vivir esa *hora*. La palabra «cáliz» es una imagen tomada del ritual del banquete,

con Dios, no expresa solamente la confianza con que él vive esta relación; este *Abba* contiene al mismo tiempo el *don total del Hijo que se entrega al Padre* en la obediencia (Mc 14,36; Mc 11,25-26) [...] Además [...], es la *expresión de una relación única con Dios*: J. JEREMÍAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento* (Sigüeme, Salamanca 1981) 70.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>10</sup> D. SENIOR, *La passione di Gesù nel Vangelo di Marco* (Ancora, Milano 1990) 76.

en el que el anfitrión ofrecía la copa a los comensales como señal de bienvenida; de una manera similar, Dios alarga su copa a Jesús, aunque en este caso no es de felicitación, sino de angustia, y ha de beberla. Sin embargo, esto no implica que Dios esté sometiendo a Jesús a un destino oscuro y absurdo, ni siquiera para ponerlo a prueba. Ciertamente, en esa expresión aparece una doble referencia: a su muerte, pues le ha llegado la hora final, y también al poder de las tinieblas, que en esa hora oprime a Jesús y lo derrota. Prevalece la idea de angustia sobre la de felicitación, como dice Jesús a los que vienen a apresarlo: «Ésta es vuestra hora: la del poder de las tinieblas» (Lc 22,53).

Al hacer esta petición como parte de la terrible lucha que está desarrollándose en su alma, enseña que podemos pedir a Dios que nos evite una prueba, sea la que sea, siempre que, al mismo tiempo, hagamos esa petición sometiéndonos a su voluntad. Lo pedimos con toda confianza, creyendo que somos escuchados, aunque aparentemente no seamos atendidos.

Paradójicamente, aquí se manifiesta *el misterio del amor de Dios frente a la imagen que se tenía de él como Dios de poder*, pues en este momento aparece como Dios impotente, por lo que muchos lo consideran dios falso; sin embargo, en esta impotencia es donde se revela con más fuerza el maravilloso misterio del amor divino, porque es precisamente ese amor el que le impide trazar un plan diferente del que está causando la tragedia mortal de su hijo.

En definitiva, es en esta oración donde Jesús se ha unido más a nosotros y ha manifestado más plenamente su naturaleza humana. Toda la vida es para nosotros la «hora» y estamos llamados a responderla desde la fidelidad a la vocación y con la fuerza de la oración.

En consecuencia, en esta petición de Jesús descubrimos varios sentidos:

1) El más inmediato es el del *sufrimiento y la muerte*; pero su intensidad indica algo más; Taylor opina que «no hay por qué excluir la idea del castigo divino del pecado, a condición de que se admita que Jesús no es objeto personal de ira». Su sufrimiento es, por tanto, *mesiánico*, pues, como Hijo del hombre, «se expone voluntariamente al juicio que recae sobre sus hermanos [...]; la oración sugiere que Jesús tuvo que aprender que llevar el pecado implicaba la necesidad del sufrimiento redentor»<sup>11</sup>. Desde el encuentro de Cesarea de Filipo, Jesús había repetido que el destino del Hijo del hombre era «beber el cáliz», sacrificán-

<sup>11</sup> V. TAYLOR, *Evangelio según San Marcos* (Cristiandad, Madrid 1980) 670.

dose por muchos; y ahora, cuando llega el momento, pide a Dios que aleje de él este cáliz, ¡qué distintas reacciones provoca el sufrimiento viéndolo de lejos o sintiéndolo agarrado a tu carne!

«La cruda honestidad y la asombrosa humanidad de tal plegaria *entran de lleno en el ámbito de la gran tradición del lamento hebraico*. La plegaria no debe ser algo ideal, absolutamente controlado y dentro de las normas de la buena crianza. En unos momentos de emoción, de protesta o incluso de recriminaciones, el que cree vuelve su corazón a Dios»<sup>12</sup>.

2) Tiene también un *sentido escatológico*. La petición de Jesús no se reduce a la situación desesperada de aquel momento concreto, del que le habría sido fácil huir, sino que, más bien, «tiene una orientación escatológica: esta petición cuenta con la posibilidad de que Dios haga llegar el reino, sin que lo preceda el sufrimiento»<sup>13</sup>, lo mismo que también tiene orientación escatológica su exhortación a la vigilancia y la oración, porque la tentación está a la puerta (Mc 14,38). Es decir, que Jesús se siente sometido a tentación y, con él, también el reino, que, al mismo tiempo que ya está irrumpiendo, también está siendo sometido a prueba. Al preguntarnos de qué prueba y tentación se trata aquí, hemos de recurrir al terror y temblor de los textos apocalípticos que precederán a la irrupción del reino.

3) Es claramente una referencia a la *pasión y la muerte que se aproxima*. Originariamente, el cáliz era una imagen para expresar la ira de Dios que daba a beber a sus enemigos, e incluso a sus fieles. Un sufrimiento mortal semejante amenazaba a Jesús.

4) Se puede entender también como *un drama entre la voluntad divina y la humana de Jesús*. «Me pareció que la voluntad divina del Hijo se retiraba al Padre para dejar caer sobre su humanidad todos sus padecimientos, que la voluntad humana de Jesús pedía al Padre que se alejara de él»<sup>14</sup>.

En definitiva, con esta oración angustiada ha mostrado Jesús a sus discípulos que podemos orar a Dios pidiéndole que nos aparte una prueba, sea la que sea, mientras sometamos nuestra voluntad humana a la suya, divina. Y que también a nosotros nos sucederá lo que a él: que no obtuvo lo que pedía, pero de hecho fue escuchado en un orden superior, pues, aun perdiendo la vida física y mortal, obtiene la verdadera vida, la gloriosa e inmortal.

<sup>12</sup> D. SENIOR, o.c., 77.

<sup>13</sup> J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 1977) 166-167.

<sup>14</sup> BTA. ANA CATALINA EMMERICH, *La amarga pasión de Nuestro Señor Jesucristo* (Ed. Sol de Fátima, Madrid 1985) 41.



— «... Pero no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Lc 22,42). Aunque a primera vista se está librando una lucha profunda entre la voluntad divina del Padre y la humana de Jesús, San León Magno llama la atención sobre su esencial unidad respecto a la salvación del mundo, pues en este punto no podía haber discordancia. Jesús reconoce que los planes del Padre pueden realizarse incluso en situaciones que tan profundamente van en contra suya; si aquel suplicio hubiese sido fruto solo de la voluntad humana, Jesús lo habría rechazado del todo, pero reconoce que misteriosamente la voluntad del Padre anda también en ese juego de pasiones y hasta de pecados humanos y, consecuentemente, él debe ofrecer también un testimonio supremo de verdad y de amor en esas circunstancias reales. El Padre sabe usar hasta las maldades humanas de los adversarios de Jesús para deducir un fruto sobrenatural de reparación y salvación. La bondad y el suplicio en grado extremo se juntan en el sufrimiento interno de Getsemaní y en el sufrimiento y derrota del Calvario: Dios, a través de Jesús, injerta su bondad salvadora en el mismo pecado humano. En esta hora Cristo enseña incluso a someter la voluntad humana hasta el anonadamiento frente a la voluntad divina.

1) «Hágase tu voluntad» es la frase central del Padrenuestro y de Getsemaní y en ella expresa Jesús no tanto su condición de criatura, sino de Hijo obediente. Hay una evidente relación entre esta oración y la del Padrenuestro, tanto en el contenido fundamental, la voluntad del Padre (Mt 6,10=26,39.42), como en la manera de dirigirse a él, llamándole Padre de manera directa y confiada (ibíd.). También en ambas oraciones se menciona el peligro de caer en tentación, peligro del que hay que pedir ser liberados (Mt 6,13=26,41).

2) Es una oración humana y filial, que se desarrolla de forma dramática y heroica, como en un combate, pero un combate en actitud de confianza y de obediencia de hijo más que en la actitud heroica del mártir o del místico transformado y por encima de las dificultades.

3) Cullmann opina que aquí Jesús rechaza por última vez la tentación zelota de instaurar el reino de Dios por medios políticos. Las circunstancias han sometido todo el tema del reino a una profunda situación de crisis y así la vive Jesús, como una «situación de crisis y de suma crisis, y en esa situación Jesús va a la oración, y en ella expresa la totalidad del sentido de su vida. Pide que Dios “haga llegar el reino sin que le preceda el sufrimiento” (J. Jeremías), pero, en definitiva, Jesús hace entrega del “yo” a Dios. Ese “yo” que en los evangelios ha aparecido como fuente de suprema autoridad ante la ley, el “yo” que envía a la misión, el “yo” que

ha sanado enfermedades y expulsado demonios, ese mismo “yo” es el que ahora se entrega a la voluntad del Padre<sup>15</sup>.

— «Y se apartó de ellos» (Lc 22,41). Después de recomendar a sus discípulos la oración, Jesús puso una cierta distancia con ellos; está claro que había dos niveles; lo que en Mt y Mc era un «adelantarse» hacia el interior, en Lc indica cierta violencia que se impone a sí mismo; hay momentos en que se necesita una decisión fuerte y hasta una cierta violencia contra uno mismo para acudir a la oración y para seguir la voluntad de Dios.

### c) Estructura de la oración de Jesús

Siendo espontánea, la oración de Jesús sigue también unas formas, como de quien hace tiempo que aprendió a orar a partir de unos modelos tomados de la Escritura, y ese modelo se ha convertido en algo estructural, ésa es su auténtica manera de orar.

#### — Oración de lamento

Esta forma de orar, llamada «de lamento», tan frecuente en la Biblia, es propia del creyente que vive con rectitud y, sin embargo, las cosas le salen mal y se ve duramente probado y hasta castigado, por lo que recurre a Dios, su único agarradero. La primera parte de esta oración es de lamento y queja, ¿por qué me sucede esto a mí?, pero la segunda es de confianza y abandono en las manos de Dios. Los salmos ofrecen un hermoso muestrario de esta oración de queja y de confianza al mismo tiempo, aunque seguramente Jesús no se apoya en ningún salmo en concreto, sino en esa forma bíblica de orar.

«El lamento era una forma de plegaria clásica y bien conocida de la Escritura hebrea. Y, cosa que asombra, la tradición de la pasión es el único punto del Nuevo Testamento donde se ha mantenido este tipo de plegaria [...] La cruda honestidad y la estupefaciente humanidad de tal plegaria entran de lleno en la gran tradición del lamento hebreo. La plegaria no debe ser como algo ideal, absolutamente controlado o constreñido a las normas de la buena crianza. En un golpe de emoción, de protesta o incluso de recriminación, el que cree vuelve su corazón a Dios [...] Marcos no deja ninguna duda de la firmeza de la dedicación de Jesús —el Hijo predilecto— a la voluntad de Dios. La oración de Getsemaní es un lamento, pero a través de la

<sup>15</sup> J. SCHBRINK, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Trotta, Madrid 1991), resumiendo a J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento*, o.c., 294-296.

voz rota de aquella plegaria se expresa el empeño tenaz de Jesús en la misión de misericordia y de servicio, hasta la muerte (Mc 10,45). El Hijo del hombre habría bebido el cáliz, porque en la paradoja desconcertante de la voluntad de Dios, aquél era el camino»<sup>16</sup>.

De la multitud de oraciones que diariamente llegan a Dios, ¿cuántas son de lamento? Seguramente la mayoría; sin embargo, muchísimas de ellas no llegan a la segunda parte, la confianza.

#### — Oración bíblica

La oración de Jesús resultaba más comprensible para los cristianos porque también ellos se alimentaban de las oraciones de la Escritura; la oración de Getsemaní continúa el modelo de oración bíblica, que, según J. Gnllka, incluye tres partes: *invocatio*, *pars épica* y *prex* (invocación, parte épica y plegaria). Y así ora Jesús en el huerto, como seguramente lo haría en su vida normal. Primero, *la invocación: Abba*, de acuerdo con su vivencia interior; segundo, *la parte épica*, reconociendo la omnipotencia del Padre; y, por fin, *la prex* con la imagen del cáliz que el anfitrión ofrecía a los comensales.

Es una oración inspirada en los salmos. La confesión «mi alma está triste hasta la muerte» puede ser una referencia bíblica al ahogo o aprieto interior que el orante logra superar mediante el recurso a Dios (Sal 46,6-12) a quien siente próximo, le urge a que haga valer sus derechos (Sal 43,5). Ya hemos hecho referencia a este punto, ahora solo constatamos que Jesús oraba al estilo bíblico, como había aprendido a hacerlo desde niño, lo cual significa que, al recogerlo así, el evangelista está haciendo una llamada a que el cristiano mantenga también esa forma bíblica de orar.

#### — Modelo de oración cristiana

La fuerza con que los evangelistas destacan esta plegaria de Jesús indica que no solo están describiendo lo que le sucedió en el huerto, sino que van fijando la guía de la oración que han aprendido de él. Este modelo oracional lo percibimos desde diversos ángulos. Desde sus cuatro partes: la invocación («Abba»), la profesión de fe («todo te es posible»), la súplica («aparta de mí este cáliz»), y sumisión a la voluntad de Dios («no se haga como yo quiero, sino como quieres tú»), las «tres primeras

partes son comunes a todas las oraciones bíblicas; la cuarta es original y recuerda la tercera invocación del Padrenuestro (Mt 6,10)»<sup>17</sup>.

En esta oración aparecen tres puntos de la experiencia espiritual de Jesús (según Pierre de Bérulle): de amor obediencial a su Padre, de amor solidario a los hermanos, de abajamiento hacia sí mismo. Son tres actitudes no de aquel momento, sino permanentes en Jesús.

Por tres veces recurrió Jesús a la oración en aquellas horas de Getsemaní y a este número ternario se le han encontrado diversos significados.

1) En primer término, expresa la *insistencia en la oración*, en la que perseveró, no solo en aquellas horas, sino en las siguientes, hasta el final; ninguna circunstancia le hizo abandonarla; cada plegaria ha de tener toda la insistencia precisa hasta lograr su fruto.

2) Mirando desde otro ángulo, igualmente bíblico, este número triple expresa también el *fin de la tentación*: «Orar por “tres veces”» (2 Cor 12,14) indica un número consagrado para designar el final de la tentación. En Marcos es Jesús solo quien sostiene la lucha sin necesidad de ayuda. Para Lucas, «lo que aplasta a Jesús es más bien el peso de los pecados, con los cuales se ha cargado, y la visión del poco empeño de los hombres para cooperar en la obra de la salvación»<sup>18</sup>. La tentación fue muy fuerte, pero tuvo un límite, llegó solo hasta un cierto punto; uno la aguanta mejor cuando sabe que tiene un límite.

3) Incluso se ha querido ver aquí también un sentido *iniciático*, pues el número tres es el exigido por la mitología y el folclore antes de una gran prueba; Jesús, sometido a esa prueba en el momento cumbre de su vida, recurre al número tres, tanto en sus discípulos más cercanos (Pedro, Juan y Santiago) como en los momentos de su oración.

*Modelo de oración especial para el moribundo.* En ese momento, Jesús se sabe abocado a la muerte y sigue la costumbre aprendida de su pueblo, conforme también con el instinto humano: orar. Jesús hace como Moisés (Dt 32) y otros muchos justos del AT, solo que, en su caso, la situación es muchísimo más profunda y desconcertante, como recoge la carta a los Hebreos (5,7-9). Su oración es profundamente humana, sobre todo ante el pavor y la angustia de la muerte, sentimiento angustioso que le lleva a la muerte, y no conviene disimularlo con otras intenciones superiores, ni siquiera por la unión a todos los pecadores ni por la salvación de todos los hombres; lo que le sumió en aquella angustia

<sup>16</sup> D. SENIOR, o.c., 73, 77-78.

<sup>17</sup> B. MAGGIONI, *Los relatos evangélicos de la pasión* (Sígueme, Salamanca 1997) 22.

<sup>18</sup> J. SALGUERO, o.c., 301.

fue su propia muerte, con todo lo que tiene de inesperado y hasta de injusto, y esto le hace orar «con grandes gritos y lágrimas» y sollozar ante una angustia que es superior a sus fuerzas y que le agarra en todas sus facultades; su grandeza no consiste en ser «diferente», sino en asumir hasta nuestras experiencias más desconcertantes. Si hay alguna novedad en esta escena es por la profundidad y por su tremendo realismo. No se presenta muriendo como los mártires bíblicos, lleno de coraje y casi desafiando a la muerte y a sus ejecutores, sino que morirá como un criminal, en total soledad exterior por el abandono de los suyos y en la más total soledad interior. A pesar de todo, en esa muerte expresa su *fielidad confiada*.

¿Qué es esa fidelidad de Cristo a Dios en la hora de la muerte, cuando Dios parece no serle fiel a él? Dios no puede querer la muerte, porque es Señor de la vida; pero sí quiere la fidelidad a él y la solidaridad con los pecadores, con los enfermos, los excluidos, todos los que viven alguna situación de muerte. O sea, que en esa oración de Jesús en Getsemaní entramos en contacto con las zonas más profundas de la Pasión, la de Cristo y la del mundo. Para llegar a ese fondo, no basta ni siquiera la solidaridad social, se precisa también la solidaridad del espíritu y de la oración. Cuando la carta a los Hebreos dice que «fue escuchado», no se refiere a liberarlo de la muerte ni de esa muerte, pues así murió, sino de la desesperanza y de la angustia final. La vio dentro de la opción de Dios.

*Jesús resume nuestra oración en la suya.* No solo nos enseña a orar, sino que nos incluye en su propia oración: «Jesucristo, Hijo de Dios, ruega por nosotros como nuestro sacerdote, ruega en nosotros como nuestra cabeza y ha sido rogado en nosotros como nuestro Dios. Reconozcamos por tanto en él nuestras voces y en nosotros las suyas...»<sup>19</sup>.

Nos enseña a vivir, simultáneamente, *la confianza y el conflicto con el Padre*, a quien llama «Abba». De entrada, en esta oración aparece un enfrentamiento entre el Padre y el Hijo; sin embargo, oraba fielmente y hasta con ternura, llamándole dulcemente *Abba* para pedirle que le librase de aquella muerte, aunque él sabe bien que la voluntad divina es la salvación de la humanidad y que llegará mediante su muerte (Jn 6,38; Heb 10,9s).

Dentro de lo dramático del momento, lo que termina imponiéndose es la confianza y la obediencia. Lo primero a destacar es la ternura de la

<sup>19</sup> SAN AGUSTÍN, *En. in Ps.* 85,1, en *Obras completas de San Agustín*, XXI (BAC, Madrid 1966) 216.

palabra *Abba*, más relevante precisamente en ese momento en que Dios parece haberle dado la espalda. D. Senior opina que el texto, sobre todo en Lucas, no lleva a pensar que Jesús está hundido por el peso del pecado del mundo, interpretación cristiana frecuente, pues esta interpretación no haría más que diluir la fuerza de la narración evangélica, sino que, más bien, presenta a Jesús como un enamorado de la vida y, al mismo tiempo, asustado por la muerte, ante la que se encuentra sin ningún soporte, pero sostenido fuertemente por la fidelidad de Dios, por lo que invita a sus discípulos a «permanecer» con él y a «vigilar».

*Expresa también su filiación divina.* Feuillet afirma que éste es uno de los más firmes testimonios de que Jesús tenía conciencia de ser Hijo de Dios en sentido estricto y, en consecuencia, de la revelación del misterio trinitario que se realizaba a través de su persona. Aunque en este punto bordeamos el misterio, sin poder nunca entrar del todo en él, es una interpretación válida y donde mejor la comprendemos es precisamente en ese clima de oración. La paradoja irrefragable es que se sentía ser Hijo de Dios incluso cuando no sentía a Dios.

Es como si Jesús hubiese querido identificarse con el pecador que sienta la angustiosa situación de los separados de Dios por el pecado. ¿Qué valor tiene esto hoy, cuando la mayoría no tienen ninguna sensación de pecado? Quienes más se asemejan a esta situación no son la mayoría de los pecadores, sino los santos, que son quienes más sienten su situación pecaminosa.

— Oración orientada a la obediencia difícil y dolorosa

Nada más hacer su petición instintiva de que pase de él ese cáliz, se corrige a sí mismo: «*Pero no se baga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú*» (Mc 14,36). El autor de la carta a los Hebreos lo completa con este aspecto: «Y aunque era Hijo de Dios, por las cosas que padeció aprendió la obediencia» (Heb 5,8). Recogemos algunos aspectos de esta obediencia, según han sido destacados por algunos comentaristas.

— *Es la obediencia del Siervo sufriente.* Esta figura relevante del Antiguo Testamento es usada frecuentemente como una de las más explícitas alusiones a Jesús crucificado.

«La aflicción o tristeza y la angustia (en el Nuevo Testamento no aparece más que aquí y en Flp 2,6) de Jesús no son los de la duda y la “angustia metafísica”, sino de la obediencia dolorosa del Siervo sufriente [...] Mt 26,39b no describe en dos tiempos, primero la negativa de Jesús a obedecer y después su aceptación filial del sufrimiento, sino, sobre la base de una obediencia fundamental, el estremecimiento de cara a la obediencia concreta de la

cruz, simbolizada por la copa. En otros términos: Cristo quiere obedecer, pero querría obedecer de otra manera»<sup>20</sup>.

Efectivamente, Jesús, a pesar de ser hijo, sufre como un siervo despreciado. Pero no es un siervo forzado, que se encuentra en esa situación porque no hay otra salida, sino un siervo que sabe estar dentro de los planes del Padre.

— *Obediencia costosa*. Nada más grande que la voluntad del Padre y nada más acertado que la obediencia a esa voluntad. Decir «no mi voluntad, sino la tuya» incluye una parte de la agonía del monte de los Olivos.

«En un lugar decisivo del camino cristiano la naturaleza tiene que ir a la muerte con Cristo. Su crecimiento rectilíneo tiene que romperse; su inteligencia tiene que abocar en la noche; su cuidada idea de sí, en los ultrajes. No puede dejar de haber un duro enfrentamiento. Si el pecador no fuese duro, Dios no necesitaría ser tan duro con él... Cristo no hace su voluntad, sino la del Padre. Con lágrimas y sudor de sangre ratifica esto en el Monte de los Olivos, depositando su voluntad humana —más allá de los límites de su querer y poder— en la voluntad del Padre. Esta obediencia, que rompe los límites de su capacidad humana, elevándola a la infinitud de Dios, es la postura del siervo, aceptada libremente, del amor eterno, trinitario, entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo»<sup>21</sup>.

— *Obediencia concreta*. No se trata solo de beber la copa, sino esta copa (Mt 26,42-22). «Jesús no pasa de la desobediencia a la obediencia, sino de una obediencia que podía haber sido gloriosa a la obediencia de la cruz»<sup>22</sup>. Así como la cruz solo es tal cuando se concreta, así la obediencia solo es real cuando corresponde a algo preciso. Tal vez Jesús pensaba que las cosas podían ir por otro camino, pero ahora tiene claro cuál es el camino y así lo acepta ante el Padre.

— *Obediencia a la ley natural de la muerte*. Jesús se sabía un ser para la muerte, por el simple dato de ser humano. Que la muerte llegase de manera trágica era una circunstancia y podía desear y pedir al Padre que las cosas fuesen de otra manera; pero, aunque el Padre se lo hubiese concedido, habría continuado sujeto a la ley de la muerte. Todas las contradicciones de las muertes humanas son asumidas en la de Jesús, que, al mismo tiempo que la rechaza, la acepta.

— *Obediencia a la voluntad divina expresada en el curso de los acontecimientos*. Juan, especialmente, refleja cómo la voluntad divina dirige los aconte-

<sup>20</sup> P. BONNARD, *Evangelio según San Mateo* (Cristiandad, Madrid 1976) 573.

<sup>21</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Quién es un cristiano* (Guadarrama, Madrid 1967) 73, 95.

<sup>22</sup> P. BONNARD, o.c., 574.

cimientos de la Pasión, pues todos los personajes dan la impresión de estar conducidos por una voluntad ajena y oculta que orienta todo a la realización del plan divino, que no puede fallar.

## 2. Agonía, angustia, terror...

### a) *La fuerza desconcertante de las palabras*

Iniciamos este apartado con las palabras precisas con que los evangelistas nos refieren el estado de ánimo de Jesús: «Mi alma está triste hasta el punto de morir» (Mc 14,33). «Comenzó a sentir tristeza y angustia» (Mt 26,37). «Sumido en agonía, insistía más en su oración» (Lc 22,44). Seis palabras incisivas y terribles son usadas por los evangelistas en esta escena: Mateo habla de *tristeza* (26,36); Marcos usa las palabras *miedo* y *angustia* (14,33); Lucas dice *turbación*, *tedio* y *agonía* (22,44).

La fuerza de estas palabras *destaca más en su conjunto*, aunque algunos, como Bossuet y Gorman, intentan distinguir cada uno de estos tormentos:

«El tedio arroja al hombre en una melancolía que vuelve la vida insoponible y muestra todos sus momentos cargados de un peso que oprime. El miedo agita el alma, sacudiéndola desde sus cimientos, con la imagen de mil daños de todo género que la amenazan. La tristeza la cubre de un fúnebre velo que le arranca todas las energías del espíritu y la misma fuerza corporal. "Turbado en extremo". La palabra usada por el evangelista en el original griego se refiere comúnmente a un estado de ánimo confuso, inquieto, en el cual uno se siente completamente perdido al tener que afrontar algo que no se puede menos de hacer»<sup>23</sup>.

Son palabras tan fuertes que, ya desde el origen, se produjo una *tendencia a aminorar la angustia* o a proclamarla solo como un modelo para la Iglesia.

«El "pavor y la angustia" de Marcos se convierten en "tristeza" en Mateo, y en "agonía" (lucha) en Lucas. En Marcos, Jesús es un hombre "como petrificado", en Lucas es un hombre "tenso". En Juan es al mismo tiempo el humillado y el glorioso. También la Carta a los Hebreos habla de la oración de Jesús ante la inminencia de la cruz. Una simple indicación, pero de especial relieve»<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Cita recogida por J. L. MARTÍN DISCALZO en *Vida y misterio de Jesús de Nazaret. III: La cruz y la gloria* (Sígueme, Salamanca 1988) 210.

<sup>24</sup> B. MAGGIONI, o.c., 53.

Mateo suaviza la frase y Lucas la omite. Como si, suavizándolas en Jesús, las alejásemos de nosotros.

Palabras que nadie se habría atrevido a aplicar a Jesús, ni mucho menos a inventarlas en sus labios. Y decimos esto a propósito de que, como de costumbre, algunos dudan de su historicidad, apoyándose en que esas palabras son de una dureza inadecuada para Jesús, por lo que faltan en algunos manuscritos de los considerados «mejores» y en otros más secundarios. Algunos Padres antiguos opinan que se suprimieron esos versículos porque muchos herejes abusaban de ellos para atacar la divinidad de Jesús, no compatible con un Hijo tan humano y humillado que resultaba escandaloso para su fe. Sin embargo, recogen ese texto la mayoría de los manuscritos y el testimonio de los Padres antiguos. Nunca Jesús, en toda su vida, había transparentado a sus discípulos tanta angustia y tanto dolor.

#### — Una palabra sobre cada palabra

Aunque, como dijimos, el sentido de las palabras está en su conjunto, es útil dedicarle una mínima reflexión a cada una.

— *Tristeza.* «Y llevándose a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, empezó a entristecerse y a angustiarse. Entonces les dijo: Me muero de tristeza» (Mt 26,38). Se ha dicho que esa tristeza mortal, como las otras expresiones que la acompañan, aparece aquí por relación con un salmo, que puede ser el salmo 46,6.12, donde varias veces se repite «mi alma está triste» por boca del orante que, desde una situación interior apurada, anhela la cercanía de Dios; o el salmo 43,5, donde el orante se lamenta ante su Dios por los poderosos enemigos que le atacan y pide y confía que Dios haga valer su derecho. Pero ésa no es suficiente explicación, porque Jesús añade que su tristeza es mortal, «hasta la muerte», es decir, capaz de matarlo, y esto «no porque prefiere morir, llevado de su profunda tristeza» (cf. Job 3), sino porque había alcanzado ya los abismos de la muerte (cf. Lc 22,44). Algo parecido se dice en un salmo de Qumrán: «Mi alma estaba conturbada dentro de mí hasta el anodamiento» (*Himnos* 8,32)<sup>25</sup>. También la tristeza, por tanto, estaba prevista en los planes de Dios y toman nota de ello los evangelistas para constatar, una vez más, que esos planes de Dios siempre se cumplen en Jesús. A resaltar también lo novedoso de que la *tristeza* invada a Jesús precisamente en la oración, cuando normalmente ésta le resultaba cla-

rificante y consoladora; esta tristeza no forma parte de la costumbre, en la que sí entran el orar y el hacerlo en Getsemaní. Jesús sabe que continúa unido al Padre, pero ahora no siente esa unión, por lo que no le genera ninguna satisfacción ni entusiasmo. En el fondo de su corazón ha caído un silencio absoluto. Es una tristeza comprensible desde la parábola del hijo pródigo, en la que el padre siente la tristeza más honda porque es el hijo quien ha cortado toda relación con él, externa y afectiva, mientras que en Getsemaní sucede al revés, es el hijo el que no siente en absoluto la presencia del Padre, como si a éste le hubiesen cortado todos los lazos de relación.

— *Miedo.* «Empezó a sentir horror» (Mc 14,33), miedo pavoroso. Por ser hombre real, se estremece de miedo ante el sufrimiento y tormento que le espera, el suplicio le horroriza e instintivamente lo rechaza. El miedo puede ser más profundo cuando el terrible cáliz le aparece como presentado por el Padre, lo que hace inevitable que tenga que beberlo. Por otra parte, el amor le da fuerzas para aceptar todo así como venga, pero el amor no suprime las reacciones naturales, entre ellas el miedo ante los tormentos de todo tipo.

— *Repugnancia.* Quien ha sido tan sensible ante la belleza de la naturaleza y ha disfrutado de la familia y de la amistad, ahora no siente ningún atractivo. El motivo de su repugnancia es, sobre todo, el pecado; la humanidad que encuentra apetecible el pecado, en el que descubre tantos sabores, difícilmente puede comprender esta repugnancia a lo pecaminoso, mucho más profunda en Jesús porque, debido a su unión con el mundo pecador, ese pecado le aparecía como algo propio, como si el vómito de la humanidad entera hubiese caído sobre su persona indefensa.

— *Angustia.* «Al entrarle la angustia se puso a orar con más insistencia» (Lc 22,44). Esta angustia no es más que la reacción del ser humano que desea huir del suplicio; el alma y el cuerpo se revuelven al mismo tiempo contra el sufrimiento corporal y moral, ante la situación vergonzosa y la muerte humillante a que será sometido. Hasta Satanás le empuja a esta situación agónica para apartarle del plan de salvación, haciéndole sentir que ha fracasado y que todo lo hecho hasta ahora no ha servido para nada, por lo cual tampoco servirá lo presente, que es la tentación más profunda del ser humano. Desca morir, pues, según Jn 4,9, la muerte sería una liberación.

— *Abatimiento.* «Ahora mi alma está turbada» (Jn 12,27a). La palabra griega usada por el evangelista, además de expresar una acción plena e intensa, se refiere también a su duración, y puede indicar tanto una

<sup>25</sup> R. SCHNACKENBURG, o.c., 272.

acción pasada que dura hasta el presente como a la inversa, una acción presente con unas raíces en el pasado, de modo que, según B. Maggioni, se puede traducir por «estoy muy abatido», o también por «estoy todavía abatido», o, dicho de otra manera, el evangelista expresa un abatimiento que no tiene nada de superficial o momentáneo, sino que se distingue precisamente por su intensidad y por su duración.

Después de este breve repaso de las palabras clave, aún dos advertencias más: la primera es que no sirven de nada los comentarios y exégesis si antes no nos penetra el asombro y sobrecogimiento que esas palabras suscitan; la segunda es que no resuelve apenas nada el pretender explicar cada una de esas palabras como si fuesen independientes, cuando en realidad expresan lo mismo, el estado interior de Jesús en esa hora, pues lo importante es captar lo extraño, incomprensible y hasta escandaloso de que eso le pasase a Jesús, el Hijo de Dios y Dios mismo. Y lo escandaloso y, al mismo tiempo, ejemplar que resultó a los discípulos. Queda así claro que Jesús participa de todo nuestro destino, y que con su perseverancia sostiene la nuestra, continuando en nuestro corazón la lucha que aquella noche sintió en el suyo. Así que, desde el asombro, recogemos ahora algunas de las explicaciones que ese conjunto de palabras suscitan en los comentaristas.

#### — Vivencia mística del abandono de Dios

La escena, a pesar de las duras palabras con que se describe, resulta tan sugestiva que se ha hablado de la «atracción de la Agonía», pues muchos escritores y teólogos se han sentido realmente atraídos y seducidos por este impresionante y misterioso Jesús. «La fascinación de la agonía incluye una intuición capaz de vivificar un aspecto olvidado de la cristología»<sup>26</sup>, que es la categoría espiritual de abandono. ¿Qué significa esto? Que la inocencia se sienta a la misma mesa de los pecadores y, a la inversa, la debilidad condive el pan de los fuertes, como si Dios se hubiese alejado, con un abandono incomprensible, de Jesús y de los suyos, y su puesto fuera ocupado por las fuerzas del mal. Según Urs von Balthasar, en el fondo de esta agonía profunda se esconde un misterio de rescate y de compensación, pues en esto consiste su gracia, porque en ella se da la condición y el acceso al don; podemos afirmar que «la comunión es una agonía». En la terrible y profundísima soledad de Jesús se dio la mayor comunión, pues él permaneció unido a todos,

transfiriéndonos vida de su propio interior. Los místicos, en el misterio del abandono de sus dolorosísimas «noches del alma», nos testifican esta comunión.

#### — Prueba escatológica

Comentando la frase de Jesús: «El Hijo del hombre será entregado en manos de los pecadores», opina Feuillet que la agonía de Jesús se comprende mejor desde los cantos del Siervo que trae Isaías, sobre todo el cuarto (Is 52,13-53,12). Con esa frase Jesús presenta su vida y su muerte como *el cumplimiento de la pasión del Siervo* que se ofrece a sí mismo en sacrificio expiatorio por la humanidad. Por tanto, su agonía no es solo una *prueba personal* circunstancial, sino, antes que nada, hay que verla como una *prueba mesiánica* que le convierte en *la víctima voluntaria del pecado de la humanidad*. Es decir, no podemos fijarnos solo en la psicología de Jesús, sino también en el misterio mismo de la redención. La conclusión es rica y consoladora para nosotros: puesto que Jesús se ha hecho solidario con todos los pecadores, y porque esa solidaridad nace del amor (Jn 13,1; 15,13) y del misterio mismo de la encarnación, la pasión voluntaria del Hijo de Dios es suficientemente potente como para rescatar a la humanidad del dominio del pecado. Se nos presenta como modelo concreto de la vigilancia que han de mantener los cristianos ante las tentaciones y, sobre todo, ante la llegada del Señor al final.

#### b) Causas de su situación agónica

En general, los comentaristas, más los espirituales que los exegéticos, hablan de cuatro causas de aquella terrible agonía de Jesús: la primera, la visión de nuestros pecados; la segunda, la compasión de nuestras miserias; la tercera, su propia pasión y tormentos que ya veía encima; y cuarta, el demonio. Empecemos por la última.

— *La tentación del diablo*. Lucas, al narrar las tentaciones de Jesús en el desierto, concluye así: «Acabada la tentación, el diablo se alejó de él hasta un tiempo oportuno» (Lc 4,13); Getsemaní fue ese lugar y tiempo «oportuno» donde retornó la vieja tentación; a ese mismo tentador parece referirse también Jesús cuando, en la última Cena, antes de salir hacia el huerto, dice: «Ya no hablaré muchas cosas con vosotros, porque llega el Príncipe de este mundo; en mí no tiene ningún poder» (Jn 14,30). Los predicadores usaron frecuentemente esta misma reflexión para recordarnos que el mal está siempre presente, y que se hace

<sup>26</sup> X. TILLETTE, «Per una teologia del Getsemani»: *La Civiltà Cattolica* 128 (1977) 48-54.

especialmente activo cuando el bien avanza y pretende lograr nuevas etapas.

— *Porque Dios se esconde.* Comentando la frase de Pascal: «Jesús estará en agonía hasta el fin del mundo», dice Tilliette que esa frase no nace de una visión aterrorizada del autor, sino del atractivo que han sentido los santos por Getsemaní; esta atracción de la agonía va unida a la oscuridad dolorosa de Dios que todos padecemos, porque en Getsemaní «Dios se esconde, más que nunca, en un doble sentido, a su Cristo y en su Cristo»<sup>27</sup>. Aquí sí que estamos tocando el misterio, se nos trastorna la visión de Dios y de su Hijo y, consecuentemente, tenemos que replantearnos nuestra manera de relacionarnos con él, porque «del huerto de los Olivos surge “otro” Dios, otra imagen de Dios, bien distinta, contraria incluso, de lo que los antiguos entendían por un Dios o un sabio, lo contrario de lo que los modernos presentamos como un genio o superhombre»<sup>28</sup>. Dios parece haberse situado en la oscuridad y en la antítesis de lo que esperamos de él; pero la fuerza con que Jesús sale de aquella oración indica que allí tuvo un encuentro con el Padre de más intensidad que la que nunca antes había logrado. San Juan de la Cruz ha descrito ese desamparo y oscuridad de Dios:

«Pero lo que más duele aquí a uno es parecerle claro que Dios le ha desechado y, aborreciéndole, arrojado en las tinieblas; que para él es grave y lastimera pena creer que le ha dejado Dios... Porque en verdad, cuando aprieta la noche, sombra y gemidos de muerte y dolores de infierno se sienten muy a lo vivo. Es un sentirse sin Dios, castigado y arrojado e indigno de Él, y que esté enojado. Todo se siente aquí, y más que le parece que ya es para siempre. Y el mismo desamparo siente de todas las criaturas y desprecio de ellos, particularmente de los amigos (Sal 87,9): “Alejaste de mí mis amigos y conocidos; tuviéronme por abominación”»<sup>29</sup>.

Aquello fue como un *eclipse*, pero un eclipse producido justamente donde más luz había, en el interior de Jesús. Durante ese eclipse no pudo servirse de la luz del Espíritu de Dios, que siempre hasta entonces le había guiado, y no tuvo ninguna iluminación racional, aunque su inteligencia siempre funcionó con seguridad, ni tampoco psíquica, a pesar de su equilibrio interior; quizá la fantasía desconsolada fue lo único de lo que pudo disponer, pero esa noche hasta la fantasía solo conocía el camino de la tristeza.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> J. L. MARTÍN DISCALZO, o.c., 204.

<sup>29</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, II, 6, 2-3, en *Obras completas* (BAC, Madrid 2002) 530.

— *El pecado.* Ésta es la causa principal de su agonía y de su pavor y tristeza; el pecado es lo anti-Dios, lo anti-amor, lo anti-vida. Este pecado de la historia y del mundo se concentra con una intensidad inimaginable en ese momento. Para resaltar esta impresión especialísima de Cristo se anotan tres acentos o dimensiones: la primera es que Jesús percibe interiormente todo el pecado del mundo pesando sobre su propia persona; la segunda es que siente todas las contradicciones que existen en el pecado y en el hombre, que nació hijo de Dios y se vuelve voluntariamente contra el Padre, anulando sus propias fuentes de felicidad total; y la tercera se fija en la intensidad divina con que Jesús padece las consecuencias del pecado. En esta línea vale la reflexión de San Alfonso María de Liguori: «Cuanto más amaba el Verbo eterno a su Padre, tanto más aborrecía el pecado, del que conocía toda su malicia». Por eso decía Santo Tomás que Jesús experimentó un dolor superior al de todos los penitentes juntos: *exceptit omnem dolorem cujuscumque contriti*.

— *Porque deja el Reino en las manos débiles de otros.* Esta causa de su sufrimiento solo la percibimos bien desde la ilusión y la fuerza que él había puesto en la creación del reino de Dios, hasta ahora sostenido directamente por sus manos, pero en adelante apoyado por unos discípulos incapaces de orar y de comprender las circunstancias. Este sufrimiento se hacía mucho más real desde el conocimiento que él tenía de los suyos, de su debilidad, de su apego a los primeros puestos, de sus ambiciones, de su incompreensión de lo que era el reino de Dios; en esas manos quedaba todo, ¿qué pasaría?

— Otras lecciones de Jesús en Getsemaní

El misterio de Jesús en Getsemaní es tan profundo que nunca logramos alcanzar el fondo, pero en su superficie continúan formándose olas significativas que reclaman nuestra atención. Vamos a concluir esta parte dejándonos llevar por algunas de esas olas, sin ningún orden especial. ¿Por qué es tan aguda y profunda y llamativa esta escena?

— *Porque nos enseña el «ars moriendi».* Era normal, por humano, el miedo de Jesús a la muerte, ¿por qué nos ha de asustar? El arte de vivir se completa con el arte de morir. Autores como Bernanos y Hans Urs von Balthasar han visto en la agonía de Getsemaní el *ars moriendi*, una agonía lúcida y dominada, donde «el moribundo se sumerge en las tinieblas de Dios y de Satanás» (Bernanos), enseñándonos cómo cada uno hemos de acercarnos y vivir ese momento supremo de la muerte. Comentando a Jn 12,27, escribe J. Blank:

«En Juan no se trata ya ciertamente de indicar el miedo de Jesús a la muerte, sino la perplejidad por el poder cósmico de la muerte, contra el cual presenta batalla. No es el miedo a la muerte lo que embarga al Jesús joánico, sino la turbación por el poder que la muerte tiene [...] En Juan la plegaria propiamente dicha no suena: "Padre, sálvame de este hora" (el marcano "aleja de mí este cáliz"), sino más bien: "¡Padre, glorifica tu nombre". Así, desde su visión particular ha reelaborado el tradicional "miedo de Jesús a la muerte"»<sup>30</sup>.

— *Porque ya había comenzado el sacrificio de la cruz.* Cuando uno es consciente de que ese tremendo sufrimiento ya es inevitable, empieza a sufrirlo interiormente antes que por fuera, como le sucedió a Abrahán cuando caminaba con su hijo camino del sacrificio. Por eso las palabras de Jesús «sentaos aquí, mientras voy allí a orar» se asemejan a las dichas por Abrahán cuando llegó el momento de sacrificar a su hijo (Gén 25,5). Puesto que la teología hebrea admiraba este ejemplo de fe del gran patriarca, el evangelista lo tiene presente al transmitir el ejemplo de Jesús que, en Getsemaní, también fue a orar antes del gran sacrificio; la fe de Jesús es superior a la de Abrahán, sacrificador, y a la de Isaac, la víctima dispuesta al sacrificio, porque él es, al mismo tiempo, la víctima y el encargado de sacrificarla. Este testimonio supera a todos los anteriores de la Biblia.

— *Por las contradicciones en su propio ser.* Otra línea de reflexión son las contradicciones que Jesús siente en sí mismo: es Hijo único de Dios y se siente abandonado por él; ha de dejar el reino en manos de los discípulos y tiene claro que son incapaces; siente el impulso de huir de aquel lugar de traición, pero le mantiene otro impulso más fuerte de quedarse; ha escogido personalmente a Judas y es él, un preferido, quien le entrega; siente que está destinado a ser la fuerza de los débiles y, al mismo tiempo, se siente más débil que ningún otro. La contradicción interna de Jesús la expresa en su referencia al cáliz, sobre el que siente dos reacciones simultáneas: *rechazo y decisión de tomarlo*. El sentimiento y la voluntad apuntaban en direcciones contrarias y, dada su sensibilidad suprema, le partían el corazón y el alma; esta «doble agonía, activa y pasiva», se adueñó de su persona; mientras la agonía pasiva le postró en tierra profundamente abatido, hasta precisar la ayuda del ángel, la agonía activa generó su oración *más intensa*: «Dentro de la narración sinóptica, la agonía de Getsemaní (no mencionada en el evangelio de Juan) marca el clímax de la problematización, la inseguridad y

<sup>30</sup> J. BLANK, *El evangelio según San Juan*, I/2 (Herder, Barcelona 1984) 337.

la ambigüedad»<sup>31</sup>. Incluso hay una *contradicción entre su misión y la muerte*, puesto que ésta no tenía que ser consecuencia de aquélla, pero así se presentaba.

— *Porque asume nuestra situación.* Podemos decir que su temor era el nuestro. Está tan cercano a nuestra realidad y a nuestras situaciones, que en ese momento las asume como propias. Este aspecto es uno de los más recogidos, con devoción y admiración, por escritores y predicadores. San Agustín recuerda que aquí actuaba el cuerpo místico, cabeza él y cuerpo nosotros, pero transfiriendo las sensaciones del cuerpo a la cabeza, que es quien más las siente:

«No temía morir quien había venido a morir; ni rehusaba morir quien tenía potestad para entregar su alma y potestad para asumirla de nuevo; sino que hablaban los miembros de la cabeza, y hablaba la cabeza por los miembros».

«Toda angustia [del cristiano] es recogida en la agonía salvadora de Dios», dice Bernanos (en *Carmelitane*), y sigue: «Nuestra muerte no nos pertenece y la agonía, como comunión, supone misteriosos intercambios y sustituciones». Y Urs von Balthasar lo profundiza más:

«En el fondo de la agonía oscura, en el corazón de la angustia bendita, se inscribe un misterio de rescate y de compensación que es la gracia misma. Mas el entrecruzarse de las agonías tiene como condición una soledad imparticipable precisamente porque nace de la división y del exceso del don. La comunión es agonía».

Por esto, comenta Blondel, en la agonía de Jesús se da una condescendencia y piedad divina, pues todo hombre estaba en el huerto de los Olivos, porque éste es el último lugar de participación y de comunión; de forma que, en la agonía de Cristo, se han rescatado todas las agonías humanas y se han asociado místicamente a la de Jesús. Queda rescatado y valorado el miedo: «Es cierto: el miedo fue redimido, rescatado en esta noche sacratísima» (J. L. Martín Descalzo); es lo mismo que confirma este otro testimonio de Bernanos:

«Ved cómo, en cierto sentido, el miedo es, en definitiva, hijo de Dios, rescatado en la noche del jueves santo. ¡No es hermoso de ver! Unas veces ridiculizado, maldecido otras, renegado por todos... Y, no obstante, no os engañéis: el miedo está a la cabecera de cada agonizante y el miedo intercede por el hombre».

<sup>31</sup> E. SCHILLEBERGCKX, «Jesús y el fracaso de la vida humana»: *Concilium* 113 (1976) 407-420.



La parte noble de esta angustia es la del valor *redentor o reparador*; puesto que ha tomado a su cargo la situación de la humanidad, sabe y siente que el mayor problema de la humanidad es la lejanía de Dios y, para poder repararla, primero tiene que sentirla. Pero hay una diferencia con el pecador; éste no siente la lejanía de Dios, porque se ha alejado voluntariamente de él y, además, nunca lo ha comprendido ni experimentado; Jesús, por el contrario, ama intensamente al Padre, y siente la angustia del enamorado que se ve alejado de la persona amada porque en ese momento le resulta inalcanzable.

- *Para probarnos su auténtica humanidad.* Como previendo que algunos posteriormente la negarían, Jesús acentúa todos los rasgos de su humanidad, sobre todo los débiles, que serían los más difíciles de admitir por sus seguidores; la profundidad de su tristeza y congoja prueba que los sufrimientos le llagaban hasta el fondo y que su humanidad era del todo real, tanto como las angustias que sentía, sin ninguna excepción ni reserva. Si humano es el disfrute de tantas cosas positivas que nos da la vida, igualmente humano es el miedo a la muerte, sobre todo cuando no llega de manera natural, sino que se adelanta de forma violenta y como fruto de una injusticia.

- *Por el miedo al juicio de Yahvé.* Esto parece deducirse de sus expresiones «cáliz» y «hora», que en la tradición profética de Israel hacen referencia al «Día de Yahvé» (cf. discurso escatológico de Mc 13,32) y a la intervención decisiva de Dios; ese juicio es el que marcará el culmen de la historia de la humanidad; el cáliz designa la «cólera de Dios», una forma de expresar la incompatibilidad de la santidad divina con el pecado humano (cf. Is 51,1-22; Ap 14,9-10; 15,7). En esta hora de Getsemaní empieza ese juicio final del mundo culpable, que se anticipa aquí de forma misteriosa. Tal vez esta idea perduraba en la tradición, a la que alude el libro de los Hechos (21,38), referente a un judío residente en Egipto que reunió en torno a él a cuatro mil zelotas, o según otros testimonio, a treinta mil secuaces, para mostrarles desde el monte de los Olivos cómo se derrumbaban las murallas de Jerusalén y después él se constituiría en el soberano de la Ciudad Santa.

### c) *Sudor de sangre*

«Le entró un sudor que chorreaba hasta el suelo, como si fueran gotas de sangre» (Lc 22,43-44).

Este extraño dato, recogido sólo por Lucas, se puede explicar como el fenómeno natural llamado *hematidrosis* (sudor de sangre); es excepcional y sucede por agotamiento físico con trastorno moral, emoción profunda, miedo atroz, y se manifiesta por «una intensa dilatación de los capilares subcutáneos que en el máximo grado puede causar una ruptura de los mismos en su punto de contacto con los terminales de millones de glándulas sudoríparas, con lo que de esta forma la sangre mezclada con sudor fluye a la piel»<sup>32</sup>. La piel puede quedar lesionada y dolorida y, en consecuencia, más sensible a los golpes. El extraño fenómeno aterrorizaba a los antiguos, que a veces creían verlo en las imágenes de los dioses y «lo consideraban no como una manifestación fisiológica, sino como un signo sobrenatural que presagiaba espantosas catástrofes»<sup>33</sup>.

Sin embargo, nos preguntamos si es realmente auténtico el dato narrado por el evangelista Lucas o si lo hemos de tomar como una expresión simbólica, pues es omitido en algunos manuscritos antiguos, aunque siempre posteriores al siglo III; por el contrario, P. Benoît defiende su autenticidad y recuerda que este dato está ya testimoniado por autores del siglo II, como Justino, Taciano o Ireneo, y además porque el estilo redaccional es el propio de Lucas. En un punto intermedio se queda la explicación de J. Jeremías: «Sin embargo, esto no quiere decir que el sudor de Cristo se transformara en sangre, sino que fue un sudor que brotó tan intensamente, que iba cayendo a tierra como caen las gotas de sangre»<sup>34</sup>, o que simplemente tenía color rojizo. Por lo demás, es uno de los rasgos difíciles de inventar precisamente por lo que tiene de extraordinario y de anormal y porque los discípulos, como nosotros, nunca habían presenciado ese extraño fenómeno; por esto mismo su omisión en algunos manuscritos se debe probablemente a que los copistas dudaban de que eso fuese posible en el Señor, pues les parecía excesivo hundimiento y quisieron suavizarlo como algo impropio de la humanidad de Jesús. Otro signo de autenticidad es que lo transmite únicamente Lucas, el que tenía más conocimientos sobre el tema, pues Pablo le llama «querido médico» (Col 4,14). Además, resultaría más comprensible la supresión que la invención de esa escena que parecía rebajar la divinidad de Jesús. Unamuno, en *La agonía del cristianismo*, lo

<sup>32</sup> J. LIEBANA UREÑA, «La pasión de Jesucristo desde el punto de vista de la medicina» (1983), cf. [http://www.terra.es/personal/tu\\_web/pasion.htm](http://www.terra.es/personal/tu_web/pasion.htm).

<sup>33</sup> J.-P. ROUX, *Jesús de Nazaret* (Espasa Calpe, Madrid 1989) 372.

<sup>34</sup> J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento*, o.c., 70.

interpretó como un combate de la fuerza divina contra la debilidad humana. Aparte de su realismo, este llamativo sudor de Jesús es brillante para que le miremos y elocuente para que capturemos sus múltiples significados.

#### — El sudor de lo difícil

El sudor sanguíneo de Jesús en Getsemaní es consecuencia de su intensísimo esfuerzo, al que se le suelen conferir tres aplicaciones.

Esfuerzo por *vencer el mal moral*, ese mal que encontró en la vida y que «ahora debe eliminarlo en la muerte; por eso su sudor no es de muerte (frío), sino de vida (caliente)»<sup>35</sup>. Su sudor es el de un trabajador esforzado e incansable que quiere roturar este campo endurecido que es el mundo, refractario a las semillas del reino de Dios.

Esfuerzo por *unirse con los mártires*. «Cristo oró con su ser de carne, oró al Padre con su cuerpo y, mientras oraba, gotas de sangre destilaban de todo su cuerpo... ¿Qué quiere decir el flujo de sangre de todo su cuerpo sino la pasión de los mártires de la Iglesia?»<sup>36</sup>.

Esfuerzo *en contra del miedo y a favor de la obediencia*. «No sudó sangre por miedo, sino por la fuerza que puso en *vencerlo*, por la enorme fuerza que tuvo que hacerse a sí mismo para *obedecer* a Dios»<sup>37</sup>.

Jesús no está en Getsemaní de forma pasiva, aguantando lo que le cae encima, sino de forma activa y esforzada. Por eso brota de él ese sudor propio de quien está realizando con ahínco una tarea importante. Es el esfuerzo por la salvación y por su seguimiento.

#### — El esfuerzo del atleta

Si Mt 26,36-46 y Mc 14,32-44 destacan más la agonía de Jesús en el huerto, Lc 22,44 parece referirse más al concepto greco-romano de atleta, cuyo esfuerzo entendían entonces como una agonía que se expresaba en la palidez del rostro y en un estado anímico especial, a lo que llamaban «sufrimiento» o «pasión», por lo que esa «agonía» no tenía para ellos el sentido negativo del miedo, sino el positivo de la lucha por la victoria. Toda la vida de Jesús es un prolongado encuentro y pugna «agónicos»<sup>38</sup> con el mal, donde el contrincante es Satanás. Igual que al

final de las tentaciones, también del huerto sale Jesús «fuerte» y bien armado. Los elementos del relato lucano expresan claramente la dureza y la culminación de esta lucha en la que ya llevaba más de treinta años, sobre todo los tres últimos, y que ahora se concentra e intensifica en el huerto, con todos los elementos necesarios: la oración triple, el refuerzo del ángel, el sudor de sangre que expresa de manera casi plástica la profunda concentración y la perfecta «forma atlética» en que Jesús se encontraba, como corresponde al atleta de Dios que estaba destinado a la victoria.

Su oración puede entenderse como un ejercicio gimnástico para estar en forma, «oraba aún más intensamente» (Lc 22,44) para adquirir más forma. Y logra ser el *más fuerte* frente al *fuerte*. Lucas es el único que recoge la intervención del ángel «que le confortaba», es decir, cumplía con él la función del entrenador reconfortando a su atleta. De hecho, Jesús sigue comportándose atléticamente en el terrible combate que iniciaba y así llegó hasta el final, con gestos atléticos: rechaza la defensa de los suyos y se enfrenta solo y firme frente al Sanedrín, a Pilato y a Herodes; pide perdón por los que le crucifican y ofrece tranquilamente su espíritu en manos del Padre; todo sin una debilidad. Efectivamente, es un atleta equipado para la victoria. Al final, Jesús sale del huerto fuerte, sin necesidad de la ayuda de las legiones angelicales. Más que «petrificado» (Marcos) o «postrado» (Mateo), está *tenso* (Lucas), pero con la tensión del atleta que está a punto de iniciar su competición. Lucas ve a Jesús como el atleta, no solo en la oración del huerto, sino en toda su vida pública, donde ha vivido un prolongado encuentro agónico con Satanás, de acuerdo con la imagen del hombre «fuerte» y bien armado que está guardando su palacio (Lc 11,20-22; Mt 12,27-30; Mc 3,27). En Getsemaní estaba desarrollando la lucha definitiva con Satanás y corona su esfuerzo agónico con el triunfo.

Ese sudor de Jesús en Getsemaní se ha entendido también como signo de unión con *la sangre de los mártires*, los grandes atletas de la fe, que él asumía en ese momento.

#### d) Ángel consolador

Compensando la escena anterior, Lucas, el único en narrar el sudor de sangre, es también el único en constatar la *aparición de un ángel*: «Se le apareció un ángel del cielo, que lo animaba» (Lc 22,43). Cabe interpretar esta escena como una forma de lenguaje en la línea de la Biblia que

<sup>35</sup> Cf. E. ANCIJA, «L'agonia e la morte di Gesù»: *Rivista di Vita Spirituale* (1972) 461-471.

<sup>36</sup> SAN AGUSTÍN, recogido en *Liturgia de las Horas*, II, p.145.

<sup>37</sup> L. DE LA PALMA, *La pasión del Señor* (Palabra, Madrid 1989) 54.

<sup>38</sup> D. SENIOR, o.c., 87-88.

hace aparecer ángeles o sueños especiales para indicar una comunicación divina.

El sudor agónico y el ángel que conforta indican los dos elementos que se compensan: por una parte, la debilidad propia de la naturaleza humana, y, por otra, la fuerza que Dios le infunde. Recordando la figura del mártir o del justo en tentación, Lucas deja claro que Dios no interviene para liberarle del peligro, sino para darle fuerza para superarlo. De hecho, Lucas recoge varias intervenciones de ángeles en la vida de Jesús: son los mensajeros divinos en los relatos de su infancia y en los anuncios a Zacarías, a María y a los pastores y, al final, testimoniarán ante Dios a favor de los que han sido testigos de Cristo con su vida (12,8-9; 15,10).

Diversas aplicaciones de esta imagen o aparición angélica en Getsemaní.

Puede ser una *simple imagen usada por el evangelista para indicar que Dios estaba con Jesús*, como estuvo con Elías camino del Sinaí (1 Re 19,4-8); una manera de estimularnos ante las exigencias evangélicas. Se han hecho muchas consideraciones de lo que supuestamente el ángel comunicó o hizo percibir a Jesús: la voluntad o decretos del Padre y los abundantísimos frutos de la Pasión, como la gloria de Dios, la redención de toda la humanidad y santificación de las almas.

Es un consuelo porque Dios le demuestra a Jesús que *es querido* a pesar de la sensación de abandono en que se encontraba. ¿Qué consuelo pudo darle? Nada que él no supiera ya y que incluso él mismo hubiera ofrecido ya a sus discípulos; pero «no importa saber las razones, lo que importa es sentirse querido. En esto nos enseña el Señor que debemos ser humildes y buscar consuelo en los demás cuando estemos tristes, aunque el que nos intenta consolar sea más ignorante que nosotros»<sup>39</sup>. A pesar de esto, dice el venerable Beda que el socorro del ángel *aumentó más que disminuyó su pena*: «Confortatio dolorem non minuit, sed auxit», en el sentido de que le dejó claro que Dios no le iba a suprimir ese cáliz.

Consuelo porque le hace ver *los frutos futuros* que van a salir de su obra; «el ángel fortalece a Jesús, quizá recordándole toda la eficacia que tendrá su pasión-glorificación, en la agonía por lo que le espera; Jesús adaptó sus pensamientos y descos a los del Padre, y así encontró fuerzas para aceptar»<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> L. DE LA PALMA, o.c., 55.

<sup>40</sup> C. STUHEMÖLLER, «Evangelio según San Lucas», en R. E. BROWN - J. A. FITZMYER - R. E. MURPHY (dirs.), *Comentario bíblico «San Jerónimo»*, III (Cristiandad, Madrid 1972) 408.

Al mismo tiempo, el ángel consolador ofrece otras **demonstraciones útiles para nosotros**:

— lo divino quedó abandonado a lo humano, así que somos como propietarios de lo divino; con todo lo infinito que Él es, nosotros somos sus hospederos y sus manos y sus pies, incluso los que haremos eficazmente lo que llamamos su santa voluntad;

— nos enseña cómo debemos luchar y buscar fuerza y consuelo; porque la situación nos abrumba tanto a veces que ni siquiera acertamos a mirar hacia la verdadera fuente de nuestras energías; el ángel nos recuerda que Dios siempre está al quite;

— nos enseña también, con su ejemplo, el valor de la humildad e incluso de la humillación; el humilde y hasta el humillado no por eso están vencidos; el ángel nos descubre que del humillado Jesús salen ríos de energía salvadora.

### 3. Los discípulos

La escena de Getsemaní está toda ella ocupada por la persona de Jesús, por la de sus discípulos y por la relación mutua entre ellos. Getsemaní fue la penúltima clase del Maestro a los discípulos reunidos, la última se la impartiría después de resucitado. Esta penúltima lección se centra en el tema del cáliz o la hora, al que son invitados a responder en oración y ellos responden con el sueño.

#### a) Hora de oración

Jesús los llevó al huerto para orar, como otras veces, mucho más que otras veces. Pero este tiempo de oración se convierte en prueba, de la que no salen bien parados.

— Su posición en la escena

«Llegó Jesús con sus discípulos» (Mt 26,36). Llegaron todos juntos, porque la invitación no era individual, sino en grupo, en cuanto formaban comunidad con él. Quiso el Señor que todos participasen de su situación y que fuesen *testigos y compañeros*. Ya dentro, se llevó «a Pedro, a Santiago y a Juan» y los situó un poco más hacia el interior y más cerca de él. En la disposición del grupo establece una triple gradación, de más a menos en número: un grupo de ocho más cerca de la entrada,

otro grupo de tres más hacia el interior y, por fin, Jesús solo. Lo más significativo de esta diferencia está en el grupo de tres, que son precisamente los que participaron de su «gloria» (Transfiguración) y, consecuentemente, han de estar más dispuestos para participar de su humanidad en la parte débil; son también los tres que habían expresado más claramente la dificultad de aceptar la cruz de Jesús, pues, después de la primera predicción, Pedro corrige a Jesús (Mt 16,22), y, después de la tercera, los hijos de Zebedeo piden, por medio de su madre, los primeros puestos para ellos (Mt 22,20-28). Si primero habían experimentado la gloria en el Tabor, ahora tienen que experimentar que la pasión es el único camino para esa gloria. La mayor cercanía que Jesús pone de relieve no es la de su gloria, sino la de su pasión, cambiando la tendencia instintiva del ser humano.

— Todo dispuesto para orar

Primero les pone delante su propio ejemplo: «Sentaos aquí mientras yo voy a orar» (Mc 14,32), dice a todos; y luego, a los tres más cercanos, les invita: «Estad en vela conmigo». Con esta cercanía Jesús busca en ellos compañía, consuelo y ayuda, pero hay otro sentido más profundo, expresado en el «conmigo»: «insinúa la obligatoria participación de sus discípulos en su pasión, se les dice que han de participar en su propia obra salvífica... Si él se hace solidario, libremente, con los pecadores para liberarlos de la miseria moral, ellos, a su vez, deben unirse a Jesús sufriente»<sup>41</sup>. Alguien interpretó exageradamente, en ambiente zelota, la palabra «velad» como una exigencia de atención frente a posibles enemigos en la noche, como si se tratase de un grupo de guerrilleros. Jesús está hablando de la oración y lo dice expresamente, de manera que no hay equívocos. «Este mandato recuerda la conclusión del discurso final impartido en aquella misma montaña al inicio del relato de la Pasión: “Lo que digo a vosotros, lo digo a todos: Vigilad” (Mc 13,37; cf 13,32-37). Vigilad ejercitando una vigilancia atenta, era la actitud que la comunidad debía asumir mientras iba hacia el mundo para desarrollar su misión, en medio de contrastes y amenazas (Mc 13,9-12). Hasta que el Hijo del hombre no volviese triunfante a reunir a los elegidos, los discípulos se deberían mantener sobrios y vigilantes»<sup>42</sup>. Vigilar significa estar atento a la realidad, descubrir por dónde vienen los peligros

<sup>41</sup> A. FEUILLET, *L'agonie de Gethsémani. Enquête exégétique et théologique, suivie d'un étude du «Mystère de Jésus» de Pascal* (Gabalda, París 1977) 220-222.

<sup>42</sup> D. SENIOR, o.c., 79.

y reconocer los signos de los tiempos, pero significa, sobre todo, orar para lograr ese descubrimiento y la disposición adecuada.

— La tentación del sueño

Después de un primer tiempo de oración, Jesús se acerca a los discípulos «y los encuentra dormidos» (Mt 26,40; Mc 14,37). Al recordar que tres veces se repite esta escena, el evangelista centra la reflexión de una manera intensa en el tema del *sueño*. «Dormidos», una sencilla expresión con múltiples significados.

Dormidos por el *cansancio*: «Sus ojos estaban cargados» (Mc 14,40) por el sopor de la cena y del vino, especialmente abundante en la cena pascual, y por el intenso ajeteo de esos días. La corrección de Jesús no reprocha este cansancio natural, pero sí deja claro que la necesidad de oración es superior a la del cansancio y del sueño.

«Dormidos por la tristeza» (Lc 22,45), es la nota delicada de Lucas, de corazón indulgente; estaban abatidos y comprenden menos que Jesús, padecen ceguera espiritual. Esta «tristeza» «caracteriza la situación de los discípulos en el tiempo entre la partida de Jesús y su retorno como juez glorioso» (G. Voss). Tristeza porque todas las palabras de Jesús en la cena, aunque no las hayan comprendido del todo, les han dejado la sensación de que él no estaba por provocar ninguna situación triunfal, sino al contrario, parece admitir de antemano una derrota. Es la tristeza del fracaso, el vacío que queda cuando el triunfo, que parecía tan cerca, se aleja.

«Dormidos» significa también que son *incapaces de participar en la oración*, los sueños humanos han dominado sobre los ideales religiosos propuestos por el Maestro.

«Dormidos» es una apropiada palabra para designar su *ceguera espiritual*, es un sueño interior más que corporal; así como uno está fuera de sí mientras duerme, así ellos están fuera de la realidad de Jesús y del reino que les ha predicado.

«Dormidos» manifiesta que *han caído en la tentación*. El tentador, vencido por Jesús, es vencedor en sus discípulos, a quienes aleja interiormente de los objetivos de Jesús y luego les alejará de la cruz, pues ninguno estará presente allí. El eterno combate sigue en pie. Jesús les ha recomendado que oren para «no caer en tentación» (Mt 26,41), y han caído. «Velad y orad» porque la lucha contra el mal abarca toda la historia.

«Dormidos» significa que *no vivieron la vigilia de la noche pascual*, que se relacionaba con la llamada «noche de la Protección», que es lo que se celebraba en el banquete pascual, recordando que antiguamente Dios extendió su brazo protector sobre el pueblo y que continuaba haciéndolo, como estaba escrito: «He aquí que no dormirá, no dormirá el que guarda a Israel» (Sal 121,4). Por ser la «noche de la Protección», la del banquete pascual, entendida también como la noche de la vigilia, Shalom ben Chorin dice que a esa noche se aplicaba la frase dicha sobre Yahvé en esa vigilia. Lo mismo debían hacer los israelitas, y eso es lo que recomienda Jesús a sus discípulos. Había que vigilar para poder participar de la Protección. Al vigilar nosotros ante Dios, descubrimos que Dios siempre vigila a favor nuestro.

Para otros, el sueño significa la *soledad de Jesús*: «Los discípulos pueden dormir y descansar, pues Jesús ha elegido la soledad total» (P. Bonnard). «La soledad de Jesús es tan grande que apenas podemos atrevernos a hacer reproches a los apóstoles... ¡Cuán profunda ha de ser la soledad de Jesús, puesto que la única reacción de los discípulos es esta indiferencia» (R. Guardini).

O simplemente que *no ven a Dios*:

«Todo el esfuerzo, hermanos, en esta vida mira a quitar el sueño al hombre interior para que vea a Dios. A tal fin se celebran los sacrosantos misterios, se anuncia la palabra de Dios, se encaminan las Escrituras. A purificarnos de lo que impide la vista de Dios. Pecó Adán en el paraíso, y se escondió de la presencia de Dios. Mientras tenía el corazón sano, deleitábase la presencia de Dios. Lastimado el ojo por el delito, comenzó a temer la luz divina, y se refugió en las tinieblas, huyendo de la verdad»<sup>43</sup>.

#### b) *Motivaciones de Jesús para animar nuestra oración*

En Getsemaní, Jesús continúa siendo el Maestro. Por eso, al mismo tiempo que llama a sus discípulos a la oración, les forma sobre su importancia poniéndoles delante algunas motivaciones.

«Para no caer en la tentación» (Mt 26,40), porque el tentador rondaba por allí (Lc 22,39-46). Por supuesto, no está hablando de una tentación concreta o de tipo moral, sino de una actitud o situación tan peligrosa que puede poner en peligro la salvación, a lo que se ha llamado «la

apostasía de Dios» (R. Schnackenburg). Es la misma idea del Padre nuestro al pedir que no nos deje caer en tentación. Jesús advierte a sus discípulos de que en ese sueño se esconde la tentación. La tentación, aquí como en el Padre nuestro, se entiende como «una dificultad imposible de superar»<sup>44</sup> por nosotros mismos.

Más que tentación, era una *prueba*, solo superable con la energía de la oración. *Peirazómenos* es el vocablo griego del original, y Lucas lo ha empleado anteriormente en su evangelio para referirse a los repetidos asaltos de Satanás a Jesús desde el inicio de su ministerio (4,2-13). Los discípulos han de estar dispuestos para superar esa prueba.

*Orar para superar las tensiones entre el espíritu y la carne*, «porque el espíritu está pronto, pero la carne es débil» (Mt 26,41). El espíritu, aunque firme por sí mismo, sufre la debilidad de la «carne», y necesita fortalecerse, puesto que la «carne» no podemos cambiarla, es como es y nos alcanza de mil maneras; la fuerza está en el espíritu y la oración es el recurso a esa fortaleza; esta antítesis entre «carne» y «espíritu» aparece con frecuencia en las cartas de Pablo. El «espíritu», en este caso, se refiere al principio psíquico del ser humano, pero robustecido por un impulso divino, que nos hace capaces de superar la «tentación», como la entiende Jesús. Según D. Senior,

«la línea divisoria no es entre "cuerpo" y "alma", sino entre orientaciones fundamentales en el interior de la persona humana. El "espíritu" es la dimensión trascendente, abierta a Dios, mientras la "carne" es la tendencia egoísta, mortal y limitada de la persona humana. Estar dominados por el espíritu es, en el pensamiento paulino, conseguir la redención (cf., por ejemplo, Rom 8,1-17). Aquí parece que se expresa un esquema semejante. "El espíritu está pronto" (la frase alude a Sal 51,12) y capta la invitación de la gracia de parte de Dios; pero la carne es inerte, incapaz de estar a la altura del momento»<sup>45</sup>.

Algo de esto comprendieron los discípulos, pues tampoco ellos querían excusarse: «no sabían qué contestarle» (Mc 14,40). El evangelista quiere dejar claro que Jesús, como Hijo de Dios y animado por su Espíritu, vencerá a ese mal que ahora amenaza a los discípulos, deben orar para no verse envueltos por su tentación.

<sup>44</sup> J. MCKENZIE, «Evangelio según San Mateo», en *Comentario bíblico «San Jerónimo», o.c.*, III, p.281.

<sup>45</sup> D. SENIOR, o.c., 80.

<sup>43</sup> SAN AGUSTÍN, *Sermones* 88,58, en *Obras completas de San Agustín*, X (BAC, Madrid 1983) 540.

c) *Hora de prueba*

Lucas no resalta tanto la angustia de Jesús sino la prueba y la lucha (agonía atlética); su tema central es su oración confiada en tiempo de prueba. La grandeza moral de Cristo le convierte en el mártir cristiano por excelencia, el que sufre la prueba extrema y la supera con la entrega total. La Pasión es la prueba suprema, porque en ella se desarrolla la lucha máxima entre el poder del mal y Jesús. Consciente de ello, ya ha advertido a sus discípulos en la Cena de que deben «armarse», pero no con la espada hiriente, sino con la de la confianza en su palabra, porque les espera una hostilidad permanente (Lc 22,35-38); no invita a que se armen materialmente, sino a que tomen conciencia del peligro y de que deben buscar los medios de defensa, que en este momento es la oración.

La «tentación» o «prueba», tanto en el Padrenuestro como aquí, no se refiere a tentaciones pasajeras, las de cada día, sino a la prueba de los últimos días, la prueba final, frente a la cual al creyente solo le queda el recurso a Dios, pidiéndole que le libere de ese mal terrible; seguramente en este texto de Mateo (24,9-13.22.24) refleja la situación complicada que estaba pasando su comunidad.

El sueño significa «adherirse al eón pasado» o «pertenecer a las tinieblas», y en este sentido, Jesús despierto es consciente de su muerte, es decir, del Juicio que ya ha llegado y por eso pide que pase de él esa «hora», mientras los discípulos duermen, es decir, que no han reconocido realmente la «hora», porque pertenecen a las tinieblas, y Jesús quiere despertar su atención con una especie de grito.

d) *Hora de las correcciones*

Varias veces tuvo que corregir el Señor a sus discípulos en aquella hora, sobre todo por su negligencia en la oración y por su facilidad para usar la violencia del machete. «¿Todavía durmiendo...? ¡Basta ya, ha llegado la hora!» (Mc 14,42).

Esta frase ha sido interpretada en diversos sentidos:

— Sentido *interrogativo*: «¿Todavía durmiendo?».

— Sentido *imperativo*: «¡Basta ya!».

— Sentido *irónico*: «Dormid y descansad; ya está bien». En algún manuscrito se encuentra una versión algo ampliada: «¿Todavía estáis dormidos? ¿Está el final lejos aún? ¡Mas bien la hora ha llegado!».

— Sentido *definitivo*: ya no hay prórrogas o excusas.

— Sentido *clarificador*: por fin, se aclaran definitivamente las cosas; todo está orientado hacia esa hora, que ilumina y permite comprender todo lo anterior.

— Sentido de *la hora de la voluntad del Padre*, que se realizará inexorablemente, como demuestra la misteriosa fuerza que impide a los enemigos apresar a Jesús hasta que él no lo permita.

— Sentido *contradictorio*: por una parte, ha de ser «glorificado» (Jn 12,24), y, por otra, va a «ser entregado en manos de los pecadores» (Mt 26,46). La contradicción está en el interior del hombre y de la vida.

— En el sentido *escatológico*, pues a todos llega un momento final y definitivo, y hay que tratarlo «ya». «Jesús recoge esta idea de origen escatológico (Dan 11,40.45) por ser apropiada para expresar el cumplimiento de su destino mesiánico»<sup>46</sup>.

— Sentido *filial*, pues ésta es la hora que el Padre le ha marcado y, aunque le haga temblar, la acepta con ilusión.

En definitiva, la escena marca un claro contraste entre Jesús, que vigila, y los discípulos, que duermen, lo que indica la distinta manera de encajar «la hora», ante la que permanentemente nos enfrentamos.

Jesús les corrige repetidamente, no solo porque no hayan mantenido la vigilancia ante la posible llegada de enemigos entre las sombras o ante cualquier movimiento sospechoso, sino por un peligro interior; han de vigilar para no ceder ante lo duro de la prueba. Además, deja claro con esta insistencia que la oración habitual es un valor difícil de aprender, por eso los anima con su ejemplo, y costoso, por lo que les insiste, urge y recrimina, puesto que siguen fallando.

Las repetidas correcciones de Jesús indican que los discípulos se han vuelto ciegos e incapaces de hablar frente a la cruz, no son exactamente una comunidad herética, sino que

«tienen que aprender que el cristiano vive de la gracia. Tiene que sacar fuerzas de ella para decir sí a la hora de Getsemaní. El cristiano se abre a la gracia en la oración constante. Sin oración deja que se adormezca su salvación. Como orante, permanece vigilante y abierto para los desafíos de la hora»<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> V. TAYLOR, o.c., 673.

<sup>47</sup> J. GNILKA, *El evangelio según San Juan*, 310.

c) *Hora de «la hora»*

Los discípulos entendieron bien el «ha llegado la hora», pues lo transmiten literalmente sin necesidad de explicaciones, mientras que nosotros, para comprender la frase, precisamos más ayuda y la encontramos en su relación con otras palabras.

*La hora, el cáliz y la entrega.* Son tres palabras que exegéticamente se completan entre sí y que son las que mejor resumen el inmenso drama y manantial que es Getsemaní.

— *El cáliz.* Más allá de su significado natural (vaso), en la Biblia significa metafóricamente el destino del hombre, que a veces se refiere a una suerte afortunada, pero comúnmente es el símbolo de lo contrario, una suerte adversa; en el Antiguo Testamento casi siempre se usa como imagen de la ira de Dios, y en esta línea el Nuevo Testamento la emplea para referirse a la Pasión a que Jesús es destinado. Según esto, los sufrimientos de Cristo asumen un valor expiatorio de los pecados humanos, porque han calmado la ira divina (vicja idea). Por lo tanto, el contenido del cáliz y de la hora coinciden.

— *La hora.* En el Antiguo Testamento tiene un valor escatológico, referido al «Día de Yahvé»; consecuentemente, la «hora» evangélica es también la hora escatológica, el punto culminante de la historia, la hora en que realmente Jesús se convierte en centro y en núcleo. Aunque ha preguntado en la oración si no hay otro camino para la salvación, al aceptar la «hora» asume que el sufrimiento es el camino obligado. Esa «hora» es el momento temporal en que se concentra la acción salvífica del Padre en la persona del Hijo.

— *La entrega.* «Ya está ahí el que me entrega» (Mc 14,42). Siempre hay una hora definitiva en que uno tiene que entregarse tomando una decisión, ejecutándola, poniéndose a disposición de una causa. Para Jesús, aquella fue la hora en que definitivamente era entregado y se entregaba. Aunque en ese momento ellos no lo percibiesen, también era la hora para los discípulos. La «hora» y el «cáliz» son dos expresiones de la misma tradición profética del Antiguo Testamento. Como el «Día de Yahvé», la «hora» designa la intervención decisiva de Dios, el juicio que debe sellar el culmen de la historia de la humanidad. El «cáliz» designa frecuentemente la «cólera de Dios», expresión antropomórfica de la incompatibilidad absoluta entre la santidad de Dios y el pecado (cf. Is 51,1-22; Ap 14,9-10; 15,7). Por tanto, cáliz y hora no son referencias solo a los sufrimientos de la Pasión, sino al juicio final del mundo peca-

dor, que anticipa misteriosamente en ese momento, como si Jesús fuese identificado con la multitud de los pecadores<sup>48</sup>.

La breve palabra pronunciada por Jesús incluye los contenidos doctrinales y espirituales de estas tres palabras pronunciadas por él en distintos momentos.

Jesús reprocha a los discípulos su tranquilidad, pero la situación es la que es y ya está del todo conforme con la voluntad de Dios y con las consecuencias de su vocación, pues ha llegado «la hora» y ya no vale la pena ninguna oposición más. Percibimos un contraste profundo: mientras Jesús supera la tentación, aunque en lucha agónica, los discípulos caen en ella con la naturalidad del sueño; mientras los discípulos colaboran inconscientemente a que Jesús sea entregado «en manos de los hombres», el Padre logra convertir aquella hora en la hora del mayor amor.

4. **Relaciones de Getsemaní**

La última luz espiritual y doctrinal sobre Getsemaní, inmenso de riqueza interior, nos llega de sus múltiples relaciones, porque Getsemaní, a pesar de lo que tiene de llamativo y original, no es una escena suelta e independiente, sino que para Jesús es el resumen interior de su vida y viene precedida de otras escenas en las que se van revelando algunos de sus aspectos.

## — Con el Edén

*Edén-Getsemaní:* dos huertos, dos jardines, dos lugares donde la vida y la muerte están en pugna. El Edén o paraíso original empieza siendo lugar de vida y termina siendo lugar de muerte; Getsemaní es al revés, se inicia como lugar de sufrimiento y de muerte y culmina siendo lugar de vida.

En este huerto-jardín vuelve a desarrollarse el original drama de la libertad y de la falibilidad humana, que se completa con el de la fidelidad dolorosa y la comunión con Dios que salva. Así se convierte para nosotros en luz que brilla en las tinieblas. En el punto culminante de la historia, en este huerto, que parece el reverso del Edén, un hombre se encuentra solo ante Dios, «hecho pecado por nosotros», llevando so-

<sup>48</sup> Cf. A. FAHLETT, o.c.

bre sí, como un cordero abatido y resignado, «el pecado del mundo». En terrible contraste con lo que allí hay de huerto y de jardín, su alma está triste hasta el punto de morir, pero se vuelve al Padre en oración confiada y, con la fuerza de esa oración, logra salir de aquella espantosa agonía para continuar su camino hacia la muerte, que resultará ser de resurrección. El huerto-Getsemaní nos ha devuelto la esperanza primera del huerto-Edén.

— Con el desierto de las tentaciones (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13)

Hay una relación paradójica entre la escena del desierto y la de Getsemaní; en el desierto, Satanás quiere apartar a Jesús de los caminos mesiánicos de Dios, «sugiriéndole atajos humanos más eficaces»; Jesús rechaza la tentación para seguir caminos de Dios y, sin embargo, al final su vida está destrozada, sin salida y abocada al fracaso total. En esto consiste la tentación, en pensar que los caminos de Dios, a juzgar por el resultado, son equivocados. Por eso, en la Cena advierte a los discípulos que esa noche Satanás los iba a cribar (Lc 22,31).

La tentación de Satanás a Jesús es «la del mesianismo triunfante», como fue la del desierto. En el fondo, la tentación consistiría en pensar que se había equivocado, porque ¿cómo es posible que los caminos de Dios lleven al fracaso más que los de Satanás?

Por eso esta prueba de Getsemaní le resultó aún más dura que la del desierto; porque en el desierto Jesús debía escoger entre la confianza en Dios o en Satanás, lo que le resultaba fácil; pero ahora tiene que volver a hacer la elección después que la primera aparentemente le había fracasado. Mientras en la prueba del desierto Jesús aparece sereno y dominando al tentador, en Getsemaní está hundido, triste, agónico, la tentación le había alcanzado mucho más al fondo. Esta relación entre la tentación del desierto y la de Getsemaní ha sido muy usada por la oratoria sagrada, sobre todo en otros tiempos. Pasando del orden teológico y de predicación al místico, encontramos la misma relación.

— Con el Tabor

Tabor: «Jesús toma consigo a Pedro, a Santiago y a Juan y los lleva aparte, a un monte alto» (Mc 9,2-8). Getsemaní: «Y toma consigo a Pedro, Santiago y Juan» (Mc 14,33). Quedan claras tres semejanzas entre ambas escenas: la primera es que le acompañan los mismos tres discípulos predilectos, la segunda es que Pedro aparece el primero en el gru-

po y la tercera es que están en tal asombro que «no saben qué responder». Sin embargo, entre ambas escenas hay llamativas diferencias, tanto al referirse al Padre como a Jesús; en el Tabor, el Padre habla en medio de la luz, mientras que en Getsemaní está en el más absoluto silencio; en correspondencia con esta actitud del Padre, Jesús se muestra glorioso en el Tabor y hundido y agónico en Getsemaní, más divino en la transfiguración y profundamente humano en el huerto. «En realidad es simplemente el otro rostro del único misterio de Jesús, tan profundo y necesario como el primero: la gloria de la transfiguración, para descubrir en el hombre Jesús la dimensión divina; el sorprendente pavor de Getsemaní, para descubrir en el Hijo de Dios la dimensión humana»<sup>49</sup>.

La relación de Getsemaní con el Tabor y con la escena de la resurrección es tan clara que Schnackenburg opina que a los tres discípulos los ha podido introducir el evangelista para mostrar cómo los que han vivido la transfiguración de Jesús ahora deben participar como testigos del momento más angustioso.

— Con la Cena

La oración final de la Cena, tal como la recoge Juan (17,1-26), corresponde a la tradición bíblica de preparar a un personaje con la oración antes de ir al cumplimiento de su destino (así en Gén 49; Dt 23; 1 Sam 12); costumbre y estilo que también encontramos en los primeros siglos de la era cristiana. La oración de la Cena, como la de Getsemaní, empieza reconociendo que «ha llegado la hora» (17,1) tantas veces anunciada como futura, pero que hoy es presente, ya está aquí el momento conclusivo de toda su vida anterior. Luego viene una estructura triple de la oración: pide al Padre por sí mismo (Jn 17,1-8), pide por «los suyos», es decir, los discípulos (vv.9-19), y pide por los discípulos de todos los tiempos (vv.20-26). Es una petición especialmente intensa porque ha llegado el momento en que todos necesitarán la fuerza de lo alto para responder bien a la prueba que ya está encima. La actitud de oración por parte de Jesús era la misma en el cenáculo y en Getsemaní, el mismo empeño en que sus discípulos se situasen en el mismo clima, pues la hora había llegado para todos ellos<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> B. MAGGIONI, o. c., 20, 26.

<sup>50</sup> Cf. F. J. MOLONEY, «La preghiera dell'ora di Gesù»: *PSV* 2 (1981) n.3, p.156-166.



## — Con el Calvario

Van paralelas la pasión exterior y la pasión interior, tanto que forman una sola Pasión. En los relatos evangélicos, primero aparece la pasión interior, que se inicia en la Cena, se hace mucho más profunda en Getsemaní y llega a su culmen en el grito del Calvario preguntando al Padre por qué le ha abandonado; la pasión exterior se inicia con la atadura de manos en el arresto, siguen las bofetadas, golpes, flagelación, coronación de espinas, y culmina en la crucifixión. La pasión interior es la que marca la continuidad en todo este horrible proceso y fue, ciertamente, la más dolorosa para Jesús. Por eso la agonía de Getsemaní y la del Calvario es la misma, y el fruto salvador de esa pasión agónica también es el mismo.

## — Con la Ascensión

El mismo monte que sirvió para la oración previa a la pasión, sirvió después para la Ascensión a los cielos, una vez superadas todas las pruebas de la Pasión: «Desde el monte que llaman de los Olivos, que dista poco de Jerusalén...» (Hch 1,12). Lo que Getsemaní tiene de huerto y jardín es una alusión a lo que será la gloria. Fue conveniente que la Ascensión se realizase desde aquí para que los discípulos comprendiesen que el camino de los sufrimientos y el de la gloria es el mismo, los sufrimientos son camino de la gloria. Joel había profetizado que el valle de Josafat, que desde el huerto se veía unido al Cedrón, es el lugar del juicio universal (Jl 4,2). El principio y el fin se tocan, aquí empezó la Pasión sufriente y aquí concluyó la Pasión resucitadora, pues, por la fuerza de la Pasión, Jesús volvió al Padre abriendo el mismo camino a la humanidad.

El texto evangélico, conforme ha llegado a nosotros, ha recibido diversos influjos y ha sido objeto de diversas comprensiones. Volvemos a recordar, con Gnllka, que esta escena ha sido elaborada y reflexionada desde una perspectiva parenética y cristológica. En la perspectiva *parenética* o ejemplar resaltan diversos aspectos: Jesús se hace solidario con nosotros en el momento más difícil, la muerte; por eso se le propone como el modelo a imitar cuando nos llega ese momento; nos muestra la valentía de Jesús, la que se nos pide a la hora de tomar una gran decisión; nos enseña el diálogo interior con Dios, que se desarrolla en forma de obediencia, y también la oración para ser fuertes en la hora de la tentación; el espíritu pronto y diligente frente a la carne, que es débil, nos recuerda la fuerza que nos llega siempre del espíritu. De esta mane-

ra recibimos el sentido ejemplar con que fue escrita esta escena. Y también su sentido *cristológico*, porque en esa agonía del huerto es donde más cercano y humano descubrimos a Jesús; tan humano que siente los acosos e inquietudes de la muerte y las convulsiones que nacen de su realidad en este mundo. Consumada la escena de Getsemaní, Jesús está a punto para iniciar la Pasión real.

## 5. Los relatos evangélicos de esta escena

Los tres sinópticos narran la escena de Getsemaní; Juan no, aunque también recuerda que Jesús, al acabar la cena, fue a «un huerto». El relato de los tres sinópticos es coincidente en lo esencial, aunque esa coincidencia no impida bastantes divergencias. Marcos y Mateo coinciden además en muchas expresiones, en algunas literalmente, lo que indica la dependencia mutua de sus relatos, generalmente de Mateo respecto a Marcos, o incluso de los dos respecto a una fuente común que les precedió. Lucas, aunque sigue a Marcos, es notablemente más breve y mantiene con él algunas diferencias: no habla de Getsemaní, solamente lo indica de manera genérica, «el Monte de los Olivos» (cf. Mc 14,32), nada dice del rol de Pedro, Juan y Santiago (cf. Mc 14,33) y Jesús no hace la ronda para despertar a los discípulos dormidos; su diferencia más importante es que recoge una sola plegaria de Jesús en el huerto en vez de las oraciones repetidas señaladas por Marcos y Mateo; finalmente, omite la tristeza de Jesús; sin embargo, por otro lado, acentúa su agonía y es el único en contar la aparición de un ángel que le conforta.

## a) ¿Cómo es que Juan no narra la escena de Getsemaní?

El silencio de Juan sobre Getsemaní resulta sorprendente: ¿por qué desaprovechó esta ocasión tan íntima y profunda quien tanto gustaba de penetrar en el interior del Señor? En realidad, no la desaprovecha, simplemente la anticipa; pues los sentimientos de Jesús en Getsemaní ya los ha descrito en el capítulo 12, a propósito de los peregrinos griegos que quieren verle, entenderle y penetrar su interior; son evidentes los paralelismos entre este texto de Juan y los de los sinópticos sobre la misma escena. Por ejemplo, respecto a la glorificación: «Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del hombre», dice Jesús en Juan, y «ha llegado la hora», dice enfáticamente en Marcos (14,41). Y el con-

cepto de morir para vivir, como el grano de trigo que, «si muere, da mucho fruto» (Jn 12,24-25), lo que en Marcos (14,38) se traduce por el espíritu fuerte en la carne débil o por perder la vida para ganarla. Y la vivencia de su alma triste y turbada, que en Marcos y Mateo es tristeza hasta el punto de morir. Igualmente, ante el instinto de pedir al Padre que le libre de esa hora, expresa su voluntad de cumplir la voluntad del Padre: «si para esto he venido, para esta hora» (Jn 12,27), en paralelo con «no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mc 14,36). El ángel que Lucas (22,43) hace aparecer en Getsemaní lo convierte Juan en una voz del cielo en forma de trueno que los presentes interpretan así: «de ha hablado un ángel» (12,30). Juan sigue aquí el mismo método que en la Cena, que tampoco narra, pero su contenido lo adelanta en el discurso sobre el Pan de vida después de la multiplicación de los panes (Jn 6), o el interrogatorio ante Caifás centrado en su identidad como Hijo de Dios, que ha sido resaltada en otras diversas ocasiones en que le preguntan si es el Hijo de Dios o el Mesías. En resumen, Juan no narra la escena de Getsemaní, pero recoge vivamente sus contenidos y los va colocando en diversos momentos anteriores.

#### b) *Diversas tradiciones conjuntadas*

El relato de los sinópticos sobre Getsemaní presupone otras tradiciones paralelas y conjuntadas que existían previamente, aunque los exegetas no logren precisarlas con exactitud, pero nos descubren sus principales acentuaciones.

*Dos tradiciones originales.* Hay dos tradiciones previas, una centrada en el tema «la hora de Cristo», y la otra en el consejo «velad y orad», que son dos maneras de narrar la misma agonía de Cristo en Getsemaní; esas dos tradiciones, según P. Benoit,

«han podido circular separadamente en la tradición primitiva, antes de quedar agrupadas por Marcos en un solo relato. Uno de los índices de esta combinación es ese duplicado en los versículos 35 y 36 de Marcos, en referencia a la oración de Jesús citada bajo forma impersonal y después personal: “Y suplicaba que, a ser posible, pasara lejos de él aquella hora. Y decía: ¡Abba, Padre! Todo es posible para ti; aparta de mí este cáliz”. ¿Por qué esta repetición? Mateo percibió esa anomalía, y la suprimió fundiendo en una sola las dos frases. Pero ¿esas dos frases casi idénticas no serían el residuo de dos textos paralelos, anteriores, que Marcos habría combinado en uno solo? No podemos dejarnos ir más lejos por este camino»<sup>51</sup>.

Podemos hablar también de una tradición *crisológica* y otra *parenética*, especialmente en Marcos y Mateo. Bonnard reconoce aquí dos fuentes, cada una con sus intenciones espirituales. La tradición crisológica (Mc 32=Mt 36; Mc 35=Mt 39; Mc 40=Mt 43; Mc 41=Mt 45) se fija más en Jesús asumiendo su «hora», mientras la tradición parenética acentúa la *vigilancia* y la *tentación* referida a los discípulos; a esta tradición le interesa más lo que podemos aprender de Jesús, además de admirarle. Otros, más que de tradiciones, hablan de intenciones en los evangelistas, y así descubren la intención *teológico-soteriológica*, que lleva a Jesús a aceptar la hora y beber el cáliz, puesto que para eso ha venido, y la intención *ejemplar*, por lo que se resaltan los ejemplos más prácticos para los cristianos, sobre todo su oración.

Igualmente podemos hablar de la tradición *contemplativa* y la *ejemplar*. La contemplativa arranca del asombro de lo sucedido a Jesús en Getsemaní; lo que esa noche sucedió escapaba a la lógica y a comprensión de los discípulos; por eso no le buscaron explicaciones, solo contemplaron, y descubrieron que la contemplación suele aclarar más cosas que la lógica y el estudio. Una cosa sí comprendieron, y es que Jesús, esa noche, dejó ejemplos prácticos de lo que debía ser el comportamiento de sus seguidores en temas tan reales como la oración, la fidelidad a Dios y la fortaleza en las dificultades.

Esta doble tradición o sentido prevalente se puede aún ver con otra variante, la *crisológica*, por cuanto nos muestra la fidelidad total que lleva a Cristo a aceptar libremente la hora de Dios con todas las consecuencias, y la *eclesiológica*, en cuanto nos muestra su obediencia extrema como adhesión total a la voluntad del Padre, para lo que tuvo que hacer una oración larga y costosa.

Tal vez las diferencias en los relatos se deben al simple trabajo redaccional que iba añadiendo nuevos motivos. «Se sabía de la angustia mortal de Jesús y también de sus narraciones con el Padre, y de acuerdo con ello se formuló la oración de Jesús. En conjunto, la narración se formó mucho después y se insertó antes del prendimiento de Jesús»<sup>52</sup>. Todas las tradiciones recogen el mismo hecho misterioso: Jesucristo, siendo Hijo de Dios, tuvo que sufrir angustiosamente en larga agonía y oración para aceptar la muerte que se le venía encima. Hubo testigos de este momento y de su intensidad agónica, y lo transmitieron a sus comunidades, que se asombraron y lo pensaron y lo catequizaron, para luego transferirlo, fijándose unas más en un punto y otras en otro; el

<sup>51</sup> P. BENOIT, *Pasión y resurrección del Señor* (Fax, Madrid 1971) 33-34.

<sup>52</sup> R. SCHNACKENBURG, o.c., 271.

misterio estaba ahí y, al mirarlo, resaltaban algún aspecto dominante, y el conjunto de todos ellos da el resultado de nuestros relatos evangélicos. Así es como la escena ha llegado a nosotros, con todos sus acentos variados, de manera que también resaltemos algunos mensajes fundamentales, no tanto lo que vieron sus ojos, sino, sobre todo, lo que más resonó en su interior en la hora de Getsemaní.

### c) *Respecto a su historicidad*

Algunos escritores *racionalistas* niegan la historicidad de esta escena con argumentos demasiado inmediatos, agarrados simplemente a la literalidad de los relatos. Ya Orígenes nos transmite que los antiguos Celso y Juliano el Apóstata no veían en esta escena más que un acto de flaqueza y de cobardía por parte de Jesús, más débil que algunos sabios del paganismo, que afrontaban la muerte con serenidad y hasta con insensibilidad orgullosa; olvidan que le hubiera bastado una solución tan sencilla como la de no acudir a ese lugar, el simple hecho de permanecer allí demuestra su fortaleza. Algunos, como Strauss, niegan el valor del relato porque «toda esta historia de Getsemaní falta en el cuarto evangelio», cuyo autor sí estuvo presente y al que se presupone una mayor cercanía a Jesús. Además señalan una cierta incompatibilidad entre el Jesús de Getsemaní y el del resto del evangelio, donde aparece sereno y caminando victorioso hacia su final. Pobres argumentos para objetar una escena tan profunda. Marcos no pretendía responder a intereses doctrinales posteriores, pues quizá «en el tiempo en que escribió Marcos se habían oscurecido ya muchos elementos», y, además, ahí «nos aproximamos a la roca viva de la tradición primitiva y en parte porque somos reacios a admitir que Jesús tuvo ideas profundas y creadoras sobre su pasión»<sup>53</sup>.

No sirven, para negar la historicidad, las elementales objeciones de que, si sus discípulos dormían, ¿cómo pudieron verlo? Primero, porque *el sueño no fue tan profundo como para no darse cuenta de lo que sucedía*, y porque no era preciso que dormitasen todos a la vez y durante todo el tiempo; al menos al principio estarían despiertos, lo suficiente para percibir aquel hundimiento de Jesús.

El argumento mayor a favor de la historicidad del relato es *la dureza de la escena y la humillación que suponía para Jesús haber caído en esa especie*

de depresión y «el escándalo cristológico» que suscitaba, por lo que ninguno de sus seguidores se habría atrevido a inventar semejante escena, porque tampoco se habría atrevido a adivinarla. Los inventos de este tipo son todos ponderativos, no humillantes.

Por otra parte, algunos detalles suponen *cercanía de los discípulos*, la suficiente como para poder escuchar; solo alguien cercano y despierto pudo percibir el «si es posible» de Jesús dirigido al Padre, y solo desde la cercanía consciente pudieron apreciar en su dramatismo la repugnancia que Jesús sintió ante su Pasión; y el detalle de que por primera vez busca la ayuda de otros para un problema interior personal. Por lo demás, era plenilunio y el grupo además llevaría antorchas para iluminarse en la noche. Efectivamente, el relato da la impresión de que solo cuenta «lo que se podía ver y escuchar, sin tratar de analizar los pensamientos y los sentimientos de Jesús; el comentarista moderno haría bien en imitarlos»<sup>54</sup>.

Además está la *perfecta concordancia del Jesús que aquí aparece con el de toda su vida anterior*, bien asentada en la realidad del pueblo; se corresponde perfectamente con su historia anterior, con su vida real. Es muy dura la escena, pero no absolutamente novedosa, ya que Juan había recogido otra situación paralela días antes, cuando, ante los peregrinos griegos, dijo: «Padre, líbrame de esta hora». Por encima de la dureza de la escena, se mantiene una coherencia en el Jesús de estas horas y el de todo el relato evangélico anterior.

<sup>54</sup> J. MCKENZIE, o.c., 281.

<sup>53</sup> V. TAYLOR, o.c., 666.

**PRENDIMIENTO O ARRESTO**

## — Importancia de la escena

Seguramente por esta escena empezó el primer relato de la Pasión de Jesús y por eso está recogida en las cuatro narraciones evangélicas (Mc 14,43-52; Mt 26,47-56; Lc 22,47-53; Jn 18,2-11); muchos exegetas y comentaristas de la pasión inician también su trabajo por este punto. Ya en las profecías de la pasión queda predicho y anunciado el arresto (Mc 8,31; 9,31; 10,33), de manera que ese momento tiene un contenido propio y no solo en función de lo que viene detrás. En el gran mártir Jesús, como en los mártires anteriores y posteriores, tiene un especial valor su actitud en el momento de la detención, en el que se manifiesta su coherencia vital, su fe, su vitalidad y disposición a jugárselo todo por Aquel y aquellos y aquello a que ha entregado la vida; al mismo tiempo, en el apresamiento quedan también de relieve la malicia y el abuso de los apresadores.

Lo sucedido anteriormente, durante las primeras horas del huerto, lo podemos calificar de pasión interior, no visible, mientras que el arresto señala el inicio de la pasión externa, la que afectó también a su cuerpo y a su dimensión social. Más adelante se completó este inicio con la escena de lo sucedido en Getsemaní, para manifestar que, antes de que empezase la Pasión producida por los hombres, había empezado la Pasión producida por la voluntad y la oscuridad del Padre. La oscura luz de Getsemaní era necesaria para comprender el drama del Hijo de Dios maniatado y condenado, por eso le dan tanto relieve al momento del arresto. Las cámaras de los reporteros actuales habrían hecho lo mismo.

Es una escena narrada por los cuatro evangelistas:

*Marcos* (14,43-52) nos ofrece la realidad cruda e impactante de la detención, desarrollada por él en cuatro cuadros, de acuerdo con los protagonistas que intervienen directamente: *Judas* (v.43b-45), con la señal del beso convenida de antemano para entregarle; la *tropa* que le apresa (v.46-47), con el intermedio de la espada que pretende defenderle inadecuadamente; *Jesús* (v.48-49) que intenta dialogar, aunque no se recoge

ninguna palabra suya, y que ofrece gestos de clarificación y de misericordia; y, por último, los *discípulos* que huyen (v.50-52), fuga completada con la del muchacho envuelto en una sábana, que primero se acerca y luego termina huyendo también. Se intuye una alusión implícita a muchas detenciones violentas y humillantes en nuestra sociedad, perspectiva que siempre hemos de tener presente a la hora de comprender la Pasión de Jesús.

*Mateo* sigue fielmente el relato de Marcos, pero muestra a Jesús ofreciendo *acleraciones* de cada movimiento que le afecta directamente, por ejemplo el beso de Judas o la violenta defensa que uno de sus discípulos hace con la espada; hasta en esa situación tan extrema Jesús continúa siendo maestro y catequista. No solo para que no haya confusiones entre los diversos personajes, sino para manifestar su veneración por él, *Mateo* nombra directamente a Jesús cada vez que interviene, no se contenta con un pronombre. La parte de Jesús es inconfundible y ha de quedar de relieve.

*Lucas* mantiene más diferencias con el original de Marcos, tanto que algunos opinan que ha seguido una fuente distinta. Da especial relieve al *silencio*, Jesús no se molesta en defenderse, manteniéndose por encima del dolor y las injurias. Además, *Lucas*, especialista en relatos de *misericordia*, calla las escenas que podrían resultar más humillantes para Jesús, como la de su apresamiento y la huida de los suyos, mientras que, por con el contrario, resalta su señorío reconocido por los discípulos: «Señor, ¿herimos con la espada?», porque, aunque inadecuadamente, le reconocen como gran Señor.

*Juan* es el que da más importancia a esta escena del arresto, precisamente porque no ha narrado la de Getsemaní. Fiel a su estilo de manifestar la gloria de Jesús incluso en el sufrimiento y la humillación, aunque algunos detalles muestran que lo relatado es real, otros detalles lo muestran como *transfigurado*, por encima de los acontecimientos. En lo narrativo, su gran novedad es la inclusión de soldados romanos en la detención.

El sobrio relato de Marcos es enriquecido por los evangelistas posteriores, que añaden algunas sentencias, un diálogo y el nombre del criado con el dato de que la oreja herida era la derecha. Ya desde el principio, los evangelistas dejan muy claros algunos puntos: la inocencia de Jesús que, al contrario de Judas, siempre actuó de forma pública; que todo sucede «de acuerdo con las Escrituras», es decir, de acuerdo con la voluntad divina, conocida por Jesús; y la profunda soledad con que Jesús se encamina a la muerte.

¿Hasta dónde es histórica la escena? También en este arresto se han señalado algunas *dificultades sobre su historicidad*, como la de que los guardias permitan al reo que les arengue o que los discípulos esperen tanto para huir o el desorden de algunas escenas, como la del machete que es colocada después de la detención, cuando lógicamente sucedería antes. Estas objeciones, un poco forzadas, no pasan de detalles redaccionales, y no ponen en peligro la historicidad de la escena. Algunos llegan a negar incluso la participación de Judas, que habría sido introducido en el relato como el contraluz maligno de tanta grandeza como Jesús manifiesta, y que fue acoplado aquí por los primeros cristianos como advertencia a los que sufrían la tentación de apostatar; o, según otros, Judas fue encajado a la fuerza para expresar la culpa de los judíos (la palabra Judas era fácil relacionarla con la palabra judíos). Pero no hay ninguna razón seria ni para afirmar que Judas no corresponde a los Doce (como dicen algunos) ni para negar su intervención directa en la entrega de Jesús.

— «Con faroles, antorchas y armas» (Jn 18,3)

Era noche de luna llena, 14 de Nisán, porque la Pascua se celebraba en la primera luna después del equinoccio de primavera; a pesar de lo cual, los capturadores se guían mediante antorchas, dato aprovechado por alguno para contradecir la narración porque esas antorchas eran innecesarias en noche luminosa, olvidando que, en cualquier luna, el cielo puede estar cubierto y que, si de lo que se trata es de encontrar a un hombre en la noche y en el monte, donde resulta fácil esconderse entre los árboles, se necesitan luces, sobre todo en el camino por el vallé del Cedrón. Pero el accidental dato de los faroles y antorchas tiene, sobre todo, una lectura espiritual, en la que se le encuentran diversos simbolismos:

— *Simbolismo de las tinieblas interiores*, que afectaron por igual, aunque de manera diferente, a Jesús y a sus apresadores. «Tanto se encubrió aquella sempiterna luz en nuestra carne mortal, que el poder de las tinieblas iba a buscarle con linternas»<sup>1</sup>. Así lo leen también San León Magno y otros Padres: «He aquí que los hijos de las tinieblas hicieron violencia a la verdadera Luz; y, aun usando antorchas y linternas, no huyeron a la noche de su incredulidad, porque no conocieron

<sup>1</sup> L. DE LA PALMA, *Historia de la sagrada pasión* (Apostolado de la Prensa, Madrid 1940) c.X.

al autor de la luz»<sup>2</sup>. Las *tinieblas* en que se desenvuelve toda la escena manifiestan las tinieblas interiores de los agentes, los capturadores y Satanás. La escena se desenvolvió en un mundo de tinieblas interiores, pues solo en este ambiente podemos comprender ciertas acciones de la historia.

— *Simbolismo del poder de esas tinieblas*, como si todo lo que viene a continuación solo resultase comprensible en cuanto obra de la misteriosa fuerza del mal. El pelotón iba armado de «machetes y palos» (Mc 14,43), a lo que Juan añade las «antorchas y linternas», con una acumulación que suena algo excesiva para la detención de un solo individuo pacífico; se explican mejor porque ha llegado «la hora del poder de las tinieblas» (Lc 22,53). El narrador produce en la imaginación del lector un efecto de claroscuro, como en el cuadro de Georges de La Tour. «Jesús está solo ante un montón de enemigos que le iluminan»<sup>3</sup>, y esos enemigos, con sus luminosas antorchas, resultan más poderosos que la noche y que el mismo Jesús. Siempre hay que tener en cuenta el poderío del mal, y más aún el del mal secreto.

— *Simbolismo del contraste tinieblas-luz de Cristo*. Desde ese momento se hace fuerte el contraste, tan radical en toda la Pasión, entre las tinieblas del pecado y la luz de Cristo, entre la maldad tenebrosa de los intereses que buscan su perdición y la luz amorosa de quien busca la salvación. Realmente es paradójico que las tinieblas vayan, con «linternas y antorchas», a capturar a la «Luz del mundo», reclamando para ello la ayuda de Judas. El contraste es lo que más relieve da a los puntos que se contraponen. El lector se siente impulsado a escoger de qué lado se pone en ese contraste.

Preparado así el ambiente, entramos ya en el desarrollo de la primera parte del drama vivido y lo hacemos a través de sus principales agentes.

## 1. JUDAS, EL QUE LO ENTREGA

(Al final de este capítulo dedicaremos unas páginas a Judas y lo que representa en la tradición cristiana. En este apartado recogemos solo su participación en el arresto de Jesús, que es lo más relevante de su gestión y lo que tristemente le ha dado fama universal.)

<sup>2</sup> SAN LEÓN MAGNO, *Sermo 59: De Passione*, n.1: PL 54,338; cf. *Homilias sobre el año litúrgico*. Ed. preparada por M. GARRIDO BONAÑO (BAC, Madrid 1969) 241.

<sup>3</sup> X. LEON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, IV (Sígueme, Salamanca 1998) 31.

## 1. Judas se presenta

Los tres sinópticos coinciden en el mismo inicio del arresto: «Aún estaba hablando cuando se presentó Judas, uno de los Doce...» (Mc 14,43; Mt 26,47; Lc 22,47). Hasta seis veces repite Mateo el nombre de Judas en el relato de esta escena, asombrado de que un discípulo hubiese podido hacer aquel gesto traidor y asegurando que ningún otro lo hizo, aunque habría resultado más creíble pensar que el traidor era un extraño al grupo de discípulos. Marcos resalta con fuerza que era «uno de los Doce», expresión que el mismo Jesús había usado en la cena cuando le preguntaron quién era el traidor: «uno de los Doce que moja conmigo en el mismo plato» (Mc 14,20). Esta mínima precisión pone en relieve la inmensidad de su traición, no solo por su gravedad objetiva, sino por herirle en lo más íntimo, y, al mismo tiempo, deja claro que fue «uno», solo uno.

Lucas, que no cuenta el beso de Judas (solo «se acercó» para dárselo), resalta más la función de que *dirigía al grupo capturador*, era su cabeza, lo que vuelve a recordar en Hechos: «al guía de los que prendieron a Jesús» (1,16). Había cambiado de grupo y de función dentro de ese grupo: ya no sigue al grupo de los Doce, al que sí pertenecía por elección de Jesús, y sí dirige el grupo traidor a Jesús. Se pone de relieve y, al mismo tiempo, se interrelaciona el dato personal y el colectivo. Se le presenta con su nombre propio, inconfundible porque ha ocupado la escena evangélica en otras ocasiones, y nunca en sentido positivo. Hay pecados personales e institucionales, aunque hasta los institucionales se realizan a través de personas. El grupo nunca olvidó que el traidor era uno de los suyos y que algo de aquella traición les correspondía a todos. Esto quedó reflejado en las diversas listas evangélicas donde se recogen los nombres de los Doce, que siempre empiezan con Pedro y concluyen con Judas.

La *ficha de Judas* es corta e insegura, pero las variantes del significado de su nombre indican el interés que suscita su figura porque toca muchas de nuestras fibras.

### a) Significados del nombre Iscariote

Mateo (10,4) le llama «Judas Iscariote», apelativo que ha tenido diversas interpretaciones, según de donde provenga la palabra:

— *Por su tierra:* «hombre de Keriot», o habitante de Kariot, ciudad de Judea meridional (Jn 6,71; 13,26); el único discípulo no galileo, el único judío entre galileos, lo que podría haber influido en su traición por no encontrarse del todo a gusto en el grupo. Sin embargo, ningún dato evangélico deja entrever que no fuese galileo. Algunos lo entienden también como habitante de Jericó, por una corrupción de la palabra griega correspondiente.

— *Por el oficio:* por la relación latina con *sicarius* o con *mica* o *picar* (puñal); según esto, *Iscariote* sería un apodo indicativo de una actividad agitada (Lc 23,2); en apoyo de este significado viene el detalle de que, en la lista de los apóstoles, Judas figura siempre en último lugar, tras Simón el Celote, indicando que el zelota y el sicario fueron también invitados por Jesús. Aunque simplemente el apodo puede hacer referencia al machete que muchos llevaban oculto bajo la túnica como instrumento de protección. Otros objetan que en tiempo de Jesús no actuaban aún los sicarios, que iniciaron su actividad posteriormente con el procurador Félix, aproximadamente a partir del 52 d. C. También hay quien lo traduce por «el tintorero».

— *Por concepto moral:* relación con *secaria* o *Si-karma* (= mentiroso o el falso), versión que resulta más clara al traducir la palabra al griego, en que significaría literalmente «el que lo entregó». El nombre «Iscariote» puede derivar también del arameo *scheckra* o *eschkaria*, engaño o falsía, con lo que se querría decir: «Judas el embustero».

## 2. El traidor

Lucas (22,47-48) subraya con tintes más intensos el papel de Judas en esta escena, presentándolo como el que lleva la iniciativa, dirigiendo la tropa y conduciéndola a Jesús, lo que no puede tomarse como una ligereza redaccional, porque vuelve a insistirlo en el libro de los Hechos: «Judas, que hizo de guía a los que arrestaron a Jesús» (1,16). Con este detalle confirma el viejo dicho de que «la corrupción del mejor es la peor». También Juan da a entender que se constituyó en su jefe, «habiendo cogido», como si fuese el responsable ejecutor; pero esto, más que un dato objetivo, es una manera de insistir en su culpabilidad, pues de ninguna manera las autoridades, y menos las romanas, pudieron concederle la más mínima autoridad sobre el grupo arrestador.

Esta «traición» o «defección» queda más resaltada por la manera intempestiva de llegar: «todavía estaba hablando, cuando se presenta Ju-

das» (Mc 14,43). ¿Qué es lo que Jesús estaba diciendo en ese momento? «¡Levantaos, vámonos! Mirad, el que me va a entregar está cerca», responde anticipadamente en el versículo anterior. Esta conexión proclama la presciencia de Jesús y su voluntariedad, pues era consciente de lo que le estaba pasando y de lo que inmediatamente le iba a pasar; la profecía y su inmediato cumplimiento tienen una intención cristológica, lo único positivo de Judas fue servir de trasfondo para dar relieve a Jesús y a su obediencia consciente.

A pesar de esto, se ha querido rebajar un poco la negrura que rodea su figura cambiando la repelente palabra «traición» por la de «defección», es decir, que no fue tanto el que dirigió la captura de Jesús cuanto el que se echó atrás en el seguimiento y falló a la confianza del Maestro, revelando a las autoridades los proyectos de Jesús y el lugar donde se refugiaba.

### a) Los dilemas de Judas

La traición ha sido recargada durante siglos por la memoria de los cristianos y hasta por la mentalidad popular; sin embargo, algo nos hace entrever que en el interior de Judas hubo una lucha psicológica y espiritual que le torturó en forma de dilemas que no supo resolver acertadamente.

Conflicto entre *la fidelidad a Jesús y a sus ideas personales*. Por un lado, el mensaje de Jesús, bien refrendado por sus obras maravillosas, resultaba atractivo y capaz de mover al pueblo; por otra parte, no estaba seguro de hasta dónde podían llevar aquellas nuevas ideas; un día le parecía que Jesús se quedaba corto, porque no se lanzaba a cambiarlo todo de raíz, y otro día le parecía que se pasaba de la raya. Tal vez, en otros momentos, Judas se habría puesto en primera fila de un movimiento encabezado por Jesús.

Fue un *conflicto de deberes* o, quizá mejor, de afectos y esperanzas. A un lado se encuentra el afecto personal hacia Jesús o hacia cualquier persona amiga que vive a nuestro lado: el amigo significa aquí la gratuidad, la comunicación personal y la confianza plena. Pero en la balanza contraria está el deber de grupo, reflejado por los sacerdotes: ellos saben distinguir lo bueno y lo malo, garantizan la estabilidad de todos. El dilema entre los sentimientos personales y los del grupo al que pertenezco puede crear fuertes tensiones, de cuya salida uno no está seguro, y que frecuentemente terminan en un reventón más que en una salida. ¿Nos

pueden exigir que delatemos al amigo?, ¿pueden exigir que utilicemos la amistad para impedir que el mal avance y la «carcoma» de Jesús, el subversivo, corra las raíces del sistema? Algunos sistemas de la sociedad actual darían la razón a Judas.

*Conflicto entre lo que veía él y lo que veían los demás.* Tal vez Judas ha sido un buen intérprete de Jesús, por cuanto se ha asomado hasta el abismo de su gracia y ha sufrido vértigo. Los otros no habían comprendido a Jesús: le siguieron por afecto personal, por ilusiones de poder equivocado. Por eso se marcharon cuando vino el momento de su juicio. Judas supo y quiso prevenir el gran peligro, pero...

Quizá Judas había sido fiel a su vocación israelita, por lo cual es muy probable que nunca se dejase convertir del todo por Jesús, no le ha transformado el mesianismo de su gracia. Probablemente entró en el grupo porque Jesús le parecía un buen profeta, incluso un mesías, pero entendido en la línea de la culminación y triunfo de Israel. Pues bien, en un momento dado, sintió que Jesús no buscaba esos ideales, traicionando la causa israelita. Era Jesús el que cambiaba..., Judas seguía donde estaba.

#### b) *El beso de Judas*

Tanto si era un saludo habitual o esporádico, difícilmente se puede imaginar un gesto peor de hipocresía, acentuado por el dato de que el verbo usado, *kataphileo*, indica besar repetidamente o con insistencia, como demostrando un mayor afecto, cuando en realidad era una forma de disimular sus intenciones ante el mismo Jesús y para que no hubiese confusión posible para los capturadores. Lucas dice que Judas «se acercó para besarle» (Lc 22,47), pero no dice que le dio el beso, quizá porque, cuando se compuso su evangelio, el beso se había convertido ya en un signo de saludo y amor cristiano y el evangelista encontró desagradable presentar a Jesús recibiendo de uno de los suyos como traición. Ese «acercarse» puede indicar también que no lo hizo como algo humillante, sino que natural y libremente se adelantó, se acercó y le besó.

Diversos significados de ese beso:

— *Simplemente un saludo*, un gesto normal y cotidiano, usado por Judas y por los otros discípulos con Jesús en otras muchas ocasiones, como también harían los otros discípulos. Si Judas pretendía disimular sus verdaderas intenciones, el gesto estaba acertadamente escogido. Sin

embargo, no tenemos suficientes comprobantes de que ésa fuese la costumbre entre discípulo y maestro, entre los que se mantenía siempre la distancia del respeto reverencial; el evangelio nunca antes recoge un beso del discípulo a Jesús.

— *Identificación de Jesús*, para que no lo confundiesen los capturadores, sobre todo los soldados romanos, porque tal vez el conocimiento de Jesús no era tan amplio como da a entender Juan (12,11.19). La confusión resultaba más fácil por la semejanza de las ropas orientales, con turbante y vestidos largos. «Fue directamente al Maestro, como uno que le ha buscado con ansia; lo saludó, echándole los brazos al cuello, y le dio un beso; fue, pues, un saludo prolongado, pues la expresión griega insinúa que le dio varios besos, como se hace en los saludos orientales»<sup>4</sup>. La identificación era más disimulada porque el beso, en aquella época, no era tanto una señal de afecto sino de honor, que se usaba en situaciones excepcionales, aunque, recuerda Bonnard, «el beso no se daba en la cara, sino en la mano, en las rodillas o incluso en los pies». ¿Era preciso identificarle? Juan nos recuerda que las autoridades judías reconocieron su popularidad, pues «muchos judíos se alejaban de ellos y creían en Jesús» y posteriormente reconocen que «todo el mundo le sigue» (Jn 12,11.19); sin embargo, su popularidad no era tanta como para que cualquier jefe de milicia le pudiese reconocer de inmediato y menos de noche. Tiene una clara justificación un gesto para identificarle.

— *Traición*. Normalmente se le entiende, más que como beso de saludo (ligero y con la punta de los labios), como beso de traición, en relación con otros casos similares del Antiguo Testamento, como el de Joab, que coge la barba de Amasá con una mano para besarla mientras con la otra le apuñala (2 Sam 20,9-10), y otros ejemplos semejantes (Gén 27,26-27; Prov 7,13; Eclo 29,5; Sal 41,10 o 70,40); en este sentido se encuentra en Proverbios (17,6), aunque referido a los enemigos: «los besos de un enemigo son engañosos». Por lo llamativos y repelentes que resultan siempre estos gestos, son un preámbulo adecuado para expresar la malicia del gesto de Judas que «transforma un signo de amor en signo de muerte» (D. Senior). Puesto que los evangelistas nunca muestran a los discípulos dando un beso a Jesús, el gesto de Judas resulta tanto más odioso y por eso claramente recogido en la tradición espiritual y en la predicación:

<sup>4</sup> F. M. WILLIAM, *La vida de Jesús en el país y pueblo de Israel* (Edibesa, Madrid 2000) 416.



«¿Es con el signo de amor que tú me heriste? ¿Es con un gesto de afecto que tu derramaste mi sangre? ¿Es con el símbolo de la paz que tú me diste la muerte? ¿Es con tu gesto que tú, siervo, entregaste a tu Creador? Es el caso de decir "letales son las heridas de un amigo en parangón a los besos interesados del enemigo" [...] Y él lo besa: no para enseñarnos a fingir, sino para mostrar que no se sustrae a la traición y para turbar más al traidor, no rechazando la prueba de su afecto»<sup>5</sup>.

— *Muestra las dos caras del amor*, pues en ese gesto se está reproduciendo el drama del amor en el mundo. Por parte de Judas, su pecado supuso la *mercantilización del amor*, del afecto y de sus signos correspondientes; el gesto resulta más repugnante cuando sabemos que había treinta monedas de por medio. Por parte de Jesús, si no logra hacer cambiar al traidor, logra algo mucho más importante, la victoria del amor, que ninguna perfidia podrá disminuir<sup>6</sup>. Esa dualidad acompaña con mucha frecuencia al amor y es preciso escoger entre la actitud de Judas o la de Jesús.

— *Expresa la actitud interna de Judas*. Así como los pintores tienen que recurrir a las expresiones del rostro de Judas y a maniobrar con su bolsa del dinero, así el escritor evangelista ha recurrido a una expresión tan gráfica como la del beso traidor para manifestar todo lo que había de aborrecible en la actitud de Judas. Y a fe que ese gesto lo ha logrado expresar sobradamente. Este logro es un acierto mayor que el de su posible historicidad externa.

— *Para protegerse a sí mismo*. Como Judas hace una advertencia a los apresadores: «detenedlo y conducidlo con cautela» (Mc 14,44), su beso puede significar que Judas quería protegerse de una reacción en contra suya por parte de Jesús y, sobre todo, de sus discípulos. Precaución, no solo para que no se les escape, sino para que no le denuncien a él. Descubrir la maldad de aquel gesto, aunque solo fuese por la sorpresa, exigía cierto tiempo, el suficiente para que él ya hubiese desaparecido de la escena.

— *Contraste entre Jesús y Judas*. Cuando Judas se acerca a besarle con veneno en los labios y en el alma, Jesús no retira su rostro ni rechaza al traidor. Contraste entre la sinceridad de Jesús y la maldad de Judas, entre la fidelidad del Maestro y la infidelidad del discípulo, entre las apariencias y la realidad, entre el motor de Jesús, que era Dios, y el motor

de Judas, que era Satanás. Los contrastes pueden continuar, son tantos que en esa lista caben casi todos los contrastes del ser humano y de la sociedad.

De todas formas, ¿por qué usó el beso como señal identificadora cuando le hubiera bastado un gesto de la mano señalándole para que los guardias se percataran? Más allá de cualquier explicación justificatoria, queda lo odioso de la actitud de Judas. Tanto más que el beso escogido como contraseña, supone una reunión previa, que pudo ser inmediatamente antes, en que se acordó que las cosas se desarrollarían así.

### c) *Judas representa el poder de las tinieblas*

Para Juan, el papel de Judas se limita a señalar el lugar donde pueden detener a Jesús, y esto acontece de noche, detalle importante para manifestar que todo lo que allí sucede es obra de las *tinieblas*, porque Judas se ha convertido en instrumento de Satanás. El juego de la noche y de Satanás da como resultado la figura de Judas, que ha servido a Jesús para caminar en la luz y no en las tinieblas<sup>7</sup>. Es la noche de los hombres, que les hace tropezar y caer. Necesitan faroles y antorchas; cuando se rechaza la Luz verdadera, se necesitan luces artificiales propias, que resultan engañosas.

Tiene razón Jesús diciendo a los que le apresan: «Ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas» (Lc 22,53). Por eso en Juan no se recoge el beso de Judas a Jesús, sino que ambos personajes aparecen frente a frente, marcando el enfrentamiento radical entre el bien y el mal, entre la luz y las sombras. Una vez más, la paradoja profunda de los acontecimientos hace que ese poder de las tinieblas (Jn 8,12; 12,46) esté también al servicio de la salvación que dimana de su muerte.

Para resaltar ese aspecto despreciable del traidor y de su colaboración con el poder de las tinieblas, exageran sus facultades sobre el grupo, pues le presentan hasta dando órdenes a los apresadores: «Detenedle..., llevadle con cautela», cuando, naturalmente, no estaba en condiciones de dar ninguna orden, que solo provenían de las autoridades, él era un mandado de «las tinieblas».

<sup>5</sup> «No hay doce horas de luz? Si uno camina de día no tropieza, porque hay luz en este mundo y se ve; uno tropieza si camina de noche, porque le falta la luz» (Jn 11,9-10); «Todavía os queda un rato de luz; caminad mientras tenéis luz, antes que os sorprendan las tinieblas; el que camina en las tinieblas no sabe adónde va; mientras hay luz, fíaos de la luz para quedar iluminados» (Jn 12,35-36).

<sup>6</sup> SAN AMBROSIO, *Expositio in Lucam X*, n.63-64; cf. *Obras de San Ambrosio. I: Tratado sobre el Evangelio de San Lucas* (BAC, Madrid 1966) 581-582.

<sup>7</sup> Cf. J. GAIOT, *La «beata passio»* (Vita e Pensiero, Milán 1969), espec. c.VI: «L'arresto», p.173-198.

En esta escena encontramos un ejemplo de cómo cada evangelista tiene su punto de acentuación o su manera de entender la cristología. Lucas resalta *el poder de las tinieblas*, que se encuentra igualmente presente en Judas (Lc 22,3) y en los jefes de Israel (v. 53), aunque no lo ve tanto en los discípulos, por lo que no dice nada de su huida, pues los discípulos serán los testigos de la Iglesia que está naciendo y no convenía dejarlos en mal estado; Juan, por el contrario, ve a Jesús como *luz del mundo que viene a librar a los hombres del poder de las tinieblas* (Jn 8,12; 12,46), hasta los enemigos concurren a dar relieve a esa luz, «es la hora de los enemigos de Jesús que, sin embargo, están al servicio de su muerte liberadora»<sup>8</sup>. En su manera de narrar nos indican ya cuál debe ser nuestra manera de leer.

### 3. Motivos de su traición

El acto de Judas es tan fuerte, repelente e incomprensible que sobrepasa su propia persona y nos vemos obligados a pensar en unos motivos tan profundos que quizá ni él mismo percibiría. Hay maldades que superan nuestra comprensión y nuestros análisis, como si hubiese una fuerza maligna oculta o un determinismo maldito que agarra a la persona de vez en cuando. Las preguntas se acumulan solas. ¿Sufrió confusiones mentales y desilusión profunda? ¿Pensó que, colocando a Jesús en una situación límite, le obligaría a demostrar que era invencible? ¿Seguiría soñando que solo Jesús podía liberar la nación judía de la opresión de Roma? ¿Aún dudaba, después de una primera entrevista, de cuáles eran las verdaderas intenciones del sumo sacerdote? ¿Es posible que la avaricia fuese el motivo de su traición, sobre todo, por la cantidad irrisoria de treinta monedas? ¿O sentía Judas que una fuerza maligna e incontrolable le estaba guiando como una marioneta? ¿Acaso Satanás se le había realmente metido dentro y ya no se sentía capaz de expulsarlo? ¿Por qué a él? ¿Quién era más víctima, Jesús o él?

Como siempre, son más fáciles las preguntas que las respuestas, pero, en la medida en que algo suyo hay en nosotros, nos vemos obligados a buscar respuestas, que tal vez resulten también más nuestras que suyas.

Recogemos aquí una serie de sus posibles motivaciones:

— *Motivos económicos.* Su *avaricia*, que en el relato aparece como el principal motivo hasta convertirse en una referencia en el lenguaje popular, es constatada de diferente manera por los evangelistas. Para Marcos, son los sumos sacerdotes los que ofrecen dinero a Judas cuando les anuncia que les entregará a Jesús; ya después del episodio de Betania, los sumos sacerdotes buscaban matarlo y Judas les propone entregárselo, y ellos «al oírlo se alegraron y prometieron darle dinero» (Mc 14,11); según esto, la iniciativa de la entrega partió de Judas y la iniciativa del dinero partió de las autoridades; esto disminuiría la influencia de la avaricia. Para Mateo, por el contrario, Judas plantea primero la cuestión de la paga y, concertadas las treinta monedas, «desde entonces andaba buscando ocasión propicia para entregarlo»; del hecho de que pida dinero se deduce además que fue él quien acudió a buscar aquel trato (Mt 26,14-16). Quizá esta modificación de Mateo se deba a querer ajustar más la escena a la de Zac 11,12. Pero, como esto no resultaba suficientemente comprensible, Lucas dice que esa traición sólo fue posible porque Satanás había entrado en él (Lc 22,3), idea ratificada por Juan (13,2); aunque, yendo a lo práctico, el mismo Juan da también el motivo de la avaricia (12,6). El tema de la avaricia no compagina bien con el hecho de que luego devuelva el dinero (Mt 27,3-5). Por eso alguien opina que esta explicación es una glosa de un copista posterior, motivada por la creencia de las primitivas comunidades en esa explicación, o simplemente porque el propio autor del evangelio le dio a la palabra *lestoi* el sentido que se daba entre los helenistas, el de ladrón, confusión más probable porque el evangelista escribía fuera de Palestina. Sin embargo, no hay contradicción profunda, porque, si realmente se arrepintió o decepcionó, la devolución del dinero era una pequeña manera de reconciliarse consigo mismo, pero eso no desdice que en un primer momento le hubiese motivado el dinero.

— *Motivos teológicos.* Precisamente porque suenan a insuficientes los motivos económicos, como la avaricia, o los psicológicos, como la envidia respecto a sus compañeros, o el de la decepción mesiánica al ver que Jesús renuncia a la acción política liberadora, bastantes autores ponen el acento en el pensamiento teológico que inspira ese relato y que consistiría en demostrar que lo único que hace Judas es realizar «lo que estaba decretado en el consejo de Dios» (Lohmeyer), es decir, era uno más de los personajes de la Pasión que, sin saberlo, están cumpliendo las Escrituras, o sea, los planes de Dios.

<sup>8</sup> L. F. GARCÍA-VIANA, *Evangelio según San Lucas*, en *Comentario al Nuevo Testamento* (La Casa de la Biblia, Madrid 1995) 255.

«Tres temas escriturísticos principales constituyen la trama de este “ciclo de Judas”: 1) El del comensal traidor, ilustrado por el salmo 41 y explotado en Mc 14,18 y Jn 13,18.2). 2) El de agente de Satanás (Lucas y Juan), representante del pueblo judío en el rechazo de Jesús, “hijo de perdición”, con el mismo título que el anticristo (Jn 17,12; 2 Tes 2,3), análogo “al hombre de Belial” de Qumrán. 3) El de Ajitofel, el amigo infiel de David, del que Judas habría imitado la traición y el suicidio, con influencia particular del salmo 55»<sup>9</sup>.

— *Motivación mesiánica.* Otros recuerdan que la palabra *lestoi* le sirve a Flavio Josefo para designar tanto a los ladrones como a los sicarios, lo que genera la teoría de que Judas sería uno de estos sicarios nacionalistas, que primero se entusiasmó con Jesús como posible jefe del movimiento liberador y luego se contrarió y se volvió contra él porque no respondía a esta ilusión suya y de otros de su grupo<sup>10</sup>. Pero esta teoría no concuerda con el hecho de que luego los hipotéticos agitadores no aprovecharon a Judas para dar testimonio contra Jesús ante el Sanedrín, ni con el dato de que Judas parecía no esperar que condenaran a Jesús a muerte (Mt 27,3). Resulta esto tan incomprensible que algunos han pensado que todo el relato no es más que una leyenda, aunque más incomprensible que los motivos de la traición resultaría que la comunidad cristiana hubiese inventado semejante leyenda. Opina Bonnard que, si el motivo verdadero fue la decepción mesiánica, Judas se decidió a la traición en el banquete de Simón, no tanto por la pérdida del caro perfume derramado por la mujer, sino porque Jesús lo pone en relación con su muerte, lo que significaba que Jesús aceptaba resignadamente su muerte en lugar de ponerse al frente de la lucha. La fuerte decepción de Judas venía motivada porque había imaginado a Jesús como un mesías liberador de la nación, idea que compartieron sus compañeros en algún momento; al ver que Jesús no reaccionaba, Judas se sintió llamado a acelerar las decisiones, presentándose en la casa de los sumos sacerdotes, y esperando tal vez que Yahvé haría reaccionar a Jesús cuando se viese acorralado, como un día reaccionó Sansón al verse ata-

<sup>9</sup> Es un texto de RB (1959) 440, recogido en P. BONNARD, o.c., 560, nota 6.

<sup>10</sup> «Es una suposición demasiado aventurada la de suponer a Judá-Is-Karioth perteneciente a los “zelotes”? No sería, si así fuera, el único entre los apóstoles, pues al apóstol Simón se le llama “celador” en los Evangelios de San Mateo (10,4) y de San Lucas (v.12); en San Marcos (3,18) se le califica de “cananeo”, que no es más que una helenización de la palabra “quan’ añā”, aramaica, que significa “diligente” o “zelota” y una deficiente traducción. El Judas Iscariote perteneciente al “zelotismo” es una explicación bastante lógica de una conducta inexplicable y de una traición infame»: R. LLANAS DE NIUBO, *La pasión de Nuestro Señor Jesucristo* (Luis de Caralt, Barcelona 1953) 53.

do; Dios no podía permitir el asesinato de su Enviado. Esa decepción es la que le llevó a reaccionar contra él y a devolver el dinero.

— *Motivación satánica.* Judas actuó poseído por Satanás, que, cuando fue derrotado por Jesús en el debate del desierto, se retiró hasta otro momento oportuno (Lc 4,13), que sería éste, cuando, al acercarse la fiesta de la Pascua, «entró Satanás en Judas Iscariote» y le empujó a tratar con los sumos sacerdotes la manera de entregarlo (22,3); el dato es confirmado por Juan cuando, en la cena, afirma que, «detrás del bocado, Satanás entró en él» (Jn 13,27), y desde ahí dirige la operación, todos los agentes de la detención de Jesús son realmente agentes del maligno. No se olvida el evangelista de que, en el fondo, ésta es una escena definitiva de la lucha que de siempre viene librando Dios contra las potencias del mal. A veces, uno mismo se pregunta: ¿Soy yo el que hago esto? ¿Qué fuerza maligna me domina? Pero esto no excusa a Judas, como si fuese víctima de una causa sobrenatural.

— *El silencio impuesto por Jesús.* No el que Jesús se impuso a sí mismo durante el proceso, renunciando a toda defensa, sino el que hipotéticamente habría impuesto a sus discípulos para que no hablasen de su condición de Mesías; en este supuesto, el papel de Judas, dice A. Achewitzer, consistió en *transgredir precisamente ese silencio impuesto por Jesús sobre su mesianismo* o realeza mesiánica, comunicándoselo a las autoridades judías, que reaccionaron condenándolo a muerte. Pero el fundamento de estas hipótesis no lo encontramos en los evangelios, sino en la imaginación.

— *Manipulación interesada de las autoridades.* Se intuye que las autoridades querían la colaboración de Judas (aunque no era necesaria), puesto que Jesús esos días, aun contando con sus actuaciones públicas, no se exhibía demasiado, y buscaba alojamiento con algún amigo de confianza (Mc 11,11.19), y por ello la colaboración de Judas aseguraba la captura por sorpresa y sin que el público favorable pudiese reaccionar; o tal vez buscaban que alguno del grupo participase de la condena para demostrar ante el público que también era rechazado por los más íntimos, que se sentían defraudados y engañados.

En cualquier caso, habrá que afirmar que el motivo profundo de la traición de Judas es un enigma psicológico<sup>11</sup>. Estas posibles motivacio-

<sup>11</sup> No tomamos en cuenta algunas otras explicaciones más chocantes, como la de G. Schwarz, para quien Judas entregó a Jesús siguiendo una orden de éste, opinión apoyada en que Jesús, mientras le ofrecía a Judas el bocado en la Cena, también le daba la orden «lo que has de hacer, hazlo pronto» (Jn 13,27b), como urgiéndole a hacer algo previamente acorda-

nes del gesto de Judas no nos descubren el misterio de aquella traición, pero permiten al menos que no nos contentemos con la hipótesis de la avaricia, que convirtió a Judas en un «traidor» en el sentido más bajo de la palabra, pero que no es explicación suficiente; nos ayudan además «a mantener una dimensión religiosa dentro de un comportamiento inaceptable. Judas fue un discípulo de Jesús como los demás: siguió al Maestro, soñó como ellos en un mesianismo terreno, huyó lo mismo que ellos, y no renegó del Maestro como Pedro. Pero, a diferencia de los demás, no estuvo allí para acoger al resucitado»<sup>12</sup>.

A todo lo dicho, podemos añadir que en los evangelistas hay la intención de *advertirnos* para no caer en el peligro en el que Judas cayó, porque lo más interesante no es el misterio de Judas, «sino esa especie de paralelismo que se establece entre él y tantos otros hombres; como si cada uno de nosotros fuera siempre castigado exactamente a la medida de sus traiciones»<sup>13</sup>. Con su acostumbrada precisión espiritual y profundizadora, La Palma descubre una mayor maldad en la acción de Judas precisamente porque no fue fruto de un impulso instantáneo, sino algo bien planificado, como se percibe en estos cinco puntos:

«Primero, escogió el tiempo de la noche por excusar el alboroto y resistencia que podían hacer las turbas que de día seguían y acompañaban al Salvador [...] Lo segundo, escogió lugar fuera de la ciudad y en el campo, para hallarle más solo y más lejos de quien le pudiese favorecer [...] Lo tercero, previno a sus soldados de linternas y hachas y de armas... Lo cuarto, les dio la señal, así de la persona del Salvador para conocerle como del tiempo que habían de cerrar con él para prenderle [...] Lo quinto, les hizo la exhortación diciendo: a quien yo diere beso de paz es a quien buscáis, asídele y llevadle con recato...»<sup>14</sup>.

#### 4. Diálogo entre Jesús y Judas

El beso de saludo es la puerta que abre un breve diálogo mucho más iluminador que la noche en que sucedió<sup>15</sup>.

do; con razón comenta Légasse que esta interpretación equivaldría a atribuirle a Jesús «un suicidio por persona interpuesta».

<sup>12</sup> X. LÉON-DUFOUR, o.c., III, p.54-55.

<sup>13</sup> DANIEL ROPS, *Jesús en su tiempo* (Palabra, Madrid 1990) 491.

<sup>14</sup> L. DE LA PALMA, *Historia de la sagrada pasión*, o.c., c.X.

<sup>15</sup> El evangelio recoge varios datos previos de Jesús: «1) Judas es elogiado, predilectamente, «apóstol». 2) Judas es testigo de la vida de Cristo [...]. 3) Un año antes de la muerte de Cristo, Jesús avisa que Judas anda en malos pasos, «es diablo». 4) [Frente a los dos Zebedeos, acompañados de su madre], los diez apóstoles restantes se enojaron contra ellos; y,

— El saludo de Judas: «¡Salve, Rabí!» (Mt 26,49)

Es Judas quien abre el diálogo, pues es quien llega al huerto con demora en relación a Jesús y los discípulos y pretende que sus compañeros piensen que ha sido un retraso después de cumplir los encargos. En Marcos, «Rabí» era el título normal que aplicaban a Jesús (9,5; 10,51); sin embargo, en Mateo este título se usa con cierto tono despectivo (23,7-8), lo que puede provenir de la hostilidad que existía entre la sinagoga y la comunidad cristiana primitiva, y solo lo pone en boca de Judas para designar a Jesús. El sentido amistoso y reverente del cordial «Salve, Rabí» es transformado aquí en una señal de muerte, y ahora comprendemos mejor que, cuando en la cena le preguntó a Jesús: «Rabí, ¿acaso soy yo?», ese título ya tenía un sentido negativo en sus labios (Mt 26,25) y le hizo repensar el significado negativo del término «Rabí», usado por Judas en lugar del de «Señor». Cuando Jesús criticó a escribas y fariseos porque buscaban que «les saluden por la calle y los llamen maestros» (23,7), advirtió a sus discípulos que no se dejaran llamar maestros, «porque uno es vuestro maestro» (23,8). La palabra «Rabí» en boca de Judas supone para Mateo que Judas habla como los enemigos de Jesús porque no conoce su profunda personalidad; «no es solo una consecuencia de la avaricia, sino también de una fe triturada» (D. Senior).

— La respuesta de Jesús: «¡Amigo, a lo que has venido!» (Mt 26,50)

El título *bétaire* se encuentra en la literatura con diversos, aunque muy cercanos, sentidos: camarada, compañero, amigo, discípulo de un maestro, incluso se usa para referirse a uno cuyo nombre se ignora. Éstos son algunos sentidos que los comentaristas dan a esta breve frase de Jesús:

*Interrogativo:* ¿A qué has venido?, ¿con qué fin estás aquí? Aunque este sentido interrogativo no aparece en ningún otro texto del NT, ex-

probablemente, la actitud y protesta de Judas llevaba una categoría especial de saña. 5) Tenía un puesto importante en el Colegio Apostólico: era su ecónomo. 6) Robaba habitualmente del dinero del Colegio Apostólico. 7) [...] era hipócrita: llegando en su cinismo a preguntar a Jesucristo, aunque por disimulo, si era él el que le traicionaría. 8) Judas es fuertemente «tentado» por Satanás para que entregue a Cristo y, luego, «entra en él» para consumar su obra. 9) Judas obra libremente en la venta de Cristo. Pues él mismo gestiona la entrega de Cristo al Sanedrín. 10) Jesús anuncia la enorme gravedad de lo que va a hacer Judas: le «valía más no haber nacido». 11) Judas mismo reconoce, después de la condena de Cristo, que «ha pecado entregando sangre inocente». Y arrojó las treinta monedas. 12) Finalmente aparece como un cadáver que se suicida, «ahorcándose». No tuvo dolor verdadero, sino vergüenza: M. DE TUYA, o.c., 30-32. El autor acompaña cada uno de estos puntos con un texto evangélico.

presa bien nuestra sorpresa, más que la de Jesús, que ya lo tenía previsto y predicho, tanto que no podemos nada más que plantearnos interrogantes que no encuentran nunca respuesta completa.

*Afirmativo:* D. Senior propone esta versión: «Amigo, esto [es decir, el beso que Judas acaba de dar a Jesús] es aquello por lo que estás aquí». Como si Jesús, sorprendido a pesar de tenerlo todo tan previsto y anunciado, no pudiese menos de exclamar en voz alta; que nadie pensase nunca que semejante traición le dejaba frío ni que le pilló tan de sorpresa que no supo reaccionar; al contrario, es consciente de todo lo que pasa, más aún que el mismo Judas, y le invita a reconocerlo, aunque ya sea tarde para retractarse.

*Apremio y asombro:* ¡A lo que has venido! ¡Haz aquello para lo que has venido!

Tal vez, lo más acertado es decir que se trata de una expresión popular de asombro, de reproche, de desahogo y no de no saber qué decir. ¡Cuántas veces el Señor dirá algo similar ante situaciones y reacciones nuestras! No tanto porque Jesús dudase, sino como un interrogante que le obligase a Judas a replantearse lo que estaba haciendo. En cualquier sentido, la frase indica la presciencia de Jesús respecto a la acción de Judas; conocía de antemano aquella reacción de uno de los suyos, y al mismo tiempo manifiesta su plena libertad, pues, a pesar de ese conocimiento previo, no huye, al contrario, demuestra más intensamente su libertad para cumplir el plan salvífico del Padre. Lo que él había advertido, ahora se cumple, que Judas lo advierta también.

— «Judas, ¿con un beso entregas al Hijo del hombre?» (Lc 22,48).

Algunos traducen también esta frase en forma afirmativa y exclamatoria; realmente esa noche suscitó demasiados interrogantes, que nunca terminamos de resolver, y tantos asombros que nunca terminamos de acostumbrarnos. En cuanto a su sentido, podemos entender la frase como un *reproche* a Judas o como un término de *indignación* dirigida a los lectores, más que a Judas, o como un *lamento* por lo irremediable de la situación, inminente ya su final irreversible. ¿Hubo también por parte de Jesús un último intento de cambiar el corazón de Judas, de forma similar a como sucedería con el buen ladrón (Lc 23,39-43)?

Las palabras de la frase están bien escogidas. Por una parte, llamándole por su nombre, Jesús manifiesta familiaridad, y, por otra, «la expresión “Hijo del hombre” es un título mesiánico mayor, del que Jesús se sirve para anunciar su destino de dolor y de gloria»<sup>16</sup>. Que la grande-

<sup>16</sup> P. BENOIT, o.c., 57.

za del Mesías no aleje la familiaridad y que la familiaridad no haga olvidar la grandeza. Lucas se fija también en el detalle de que Judas «precedía» (22,21-22) al grupo apresador; no era un simple acompañante, sino que tuvo un papel preponderante; en este detalle el evangelista nos transmite lo doloroso que resultó para la primera comunidad el papel desarrollado por Judas. En definitiva, no tiene fundamento que queramos precisar las palabras exactas dichas por Jesús, pues los evangelistas transmisores nunca se han preocupado de hacerlo con exactitud material, lo que además les habría resultado imposible después de años; lo importante y seguro es que esas palabras nos descubren el sentimiento de Jesús mucho más que su encuentro con Judas.

## II. JESÚS, EL ENTREGADO

Respecto a quién toma la *iniciativa* en el momento del arresto hay pequeñas variantes entre los relatores: Juan la atribuye a Judas, que, «tomando una cohorte y los guardias ofrecidos por los sumos sacerdotes y fariseos, fue allá con linternas, antorchas y armas» (Jn 18,3); Mateo y Marcos dicen que Judas simplemente señala a Jesús con un beso, pero no es quien lleva la iniciativa, sino un simple colaborador; Lucas y Juan no destacan el aspecto traidor del beso, porque la iniciativa la lleva Jesús, saliendo y entregándose al grupo.

Los evangelistas dejan claro que los apresadores fueron las autoridades del templo, que además disponían de una policía propia, aunque hay algunas variantes a la hora de descomponer ese grupo: Juan habla de «dos guardias ofrecidos por los sumos sacerdotes y fariseos»; Mateo enumera a los sumos sacerdotes y ancianos del pueblo, a los que Marcos añade los escribas, y Lucas los resume en los «sumos sacerdotes, jefes de la guardia del templo y ancianos» (Lc 22,52). Queda definitivamente fijada la responsabilidad de las autoridades judías en la detención de Jesús.

Pero, junto a ellos, Juan (18,3) introduce otro elemento, la «cohorte», es decir, *la patrulla romana*, que distingue claramente de los judíos. Varios problemas suscita esta presencia. El primero, respecto al número, pues una cohorte abarca unos 500 o 600 soldados; aunque se reduzca a uno de sus grupos o «manípulo», compuesto por 200 unidades, aún resulta exagerado para una operación tan simple como capturar a un hombre que, además, sabían no era violento y estaba en un lugar bien señalado; y aún más exagerado si añadimos los otros que iban de parte

de las autoridades judías. La única explicación es que ese número exagerado era un recurso literario para expresar la peligrosidad que achacaban al individuo. El segundo problema se refiere a por qué estaban allí los romanos: ¿Habían sido llamados por la autoridad judía? ¿Actuaban por iniciativa propia, lo que supondría que también ellos tenían motivos contra Jesús? ¿O acaso fueron porque descubrieron fortuitamente aquel movimiento inusitado en la noche y quisieron controlarlo y que no degenerase en ningún tumulto? De la respuesta a esta segunda cuestión depende una tercera, aún más relevante: ¿A quién corresponde la responsabilidad de la detención de Jesús, a los judíos o a los romanos?

Incluso podemos pensar que fue Jesús quien tomó la iniciativa contra sí mismo con aquellos planteamientos tan cuestionantes, cuyas consecuencias predijo repetidamente. Era consciente y libre. Como hombre real, ha pasado por diversos estados de ánimo, desde los más hundidos a los más animosos, y siente que Dios es quien le ha guiado en esta evolución, quien primero le da la angustia y luego la seguridad y la firmeza. En este momento del arresto, fuera ya del huerto, se presenta con un rostro distinto del de la oración que acaba de hacer o, mejor, que le han interrumpido. Al llegar el final del drama de su vida terrena, recobra la seguridad y el dominio sobre su angustia interior. Descubre que la providencia de Dios es un itinerario secreto de las pruebas y también de las consolaciones interiores. A través de sus estados de ánimo, Jesús evidencia todos los detalles de su amor y de su oferta personal.

### 1. ¿Qué vemos en el Jesús que sale a la entrada de Getsemaní para ser apresado?

— *Voluntariedad al entregarse*: «Jesús, pues, sabiendo lo que debía suceder, salió» (Jn 18,4). Es el mismo conocimiento que manifestará en la hora final de la cruz: «... Sabiendo Jesús que todo quedaba terminado» (Jn 19,28). Ese *saber* es condición necesaria para su libertad. Esta voluntariedad empieza manifestándose en el contraste de «entrar» y «salir», libremente entró en este huerto y libremente sale, consciente de que, al dejar el refugio y la compañía de sus discípulos, entra en los dominios de Satanás. En esa conciencia y libertad es donde radica el mérito.

¿A quién *es entregado*? En la angustia de la oración precedente ha sentido como si le hubiesen desgajado del Padre para ser entregado en unas manos peligrosas. ¿En qué manos? «En manos de los hombres» (Mc 8,31), «a los paganos» (Mc 10,34; Mt 17,22), «en manos de los pecadores» (Mc 14,41), a los «malhechores» o «ladrones» en la cruz (Lc 22,37), a Pilato, a los que *se burlan de él* (Is 50,6), a la *condición humana*, en la que se había insertado mediante la encarnación y que ahora le agarraba con sus más peligrosos instintos.

Es una entrega *progresiva*. En la narración de Lucas, es Judas quien inicia la entrega a las autoridades judías (22, 4.6.21s.48), continúa después el Sanedrín entregándolo a Pilato (24,20; cf. 18,32) y finalmente Pilato lo entrega a las autoridades y al pueblo judío (23,25). Marcos añade que también es entregado a los soldados para crucificarlo (Mc 15,15). Metidos en esta entrega progresiva, comprendemos que la entrega de Jesús continuará posteriormente cuando sus discípulos también sean entregados a los tribunales (21,12), como cuando Pablo es entregado a los gentiles (Hch 21,11; 28,17).

La *entrega* es algo tan fundamental en la Pasión que la palabra queda bien recogida tanto en la narración de los hechos como en su interpretación. Pablo, profundizando más, precisará que Jesús no es entregado solo por unos enemigos religiosos y políticos, sino por nuestros pecados (Rom 4,25). De donde concluimos que esta entrega tan amplia no es solo obra de los hombres, sino que, en último término, es obra de Dios, que entrega a su Hijo para la salvación del mundo.

— *Proclama la hora suprema*: «¡Basta ya, ha llegado la hora» (Mc 14,41). Esta irónica invitación al reposo de los discípulos indica que, según él, la hora trágica de la agonía ha acabado; ahora se siente de nuevo fuerte, y no solo aguarda, sino que sale sereno hacia el peligro. Con este tono decidido y positivo, da la impresión de que ya no piensa en los tormentos que le amenazan, sino en la salvación, en los frutos, en el reino de Dios para vivos y muertos, en fin, que piensa en positivo. Invita a descubrir la riqueza y el compromiso que existe en «la hora» como él mismo la había proclamado ante los peregrinos que querían «verle». Cuando llega esta hora, ya no valen subterfugios ni medianías, hay que entregarse del todo.

— «Mirad, este hombre va a ser entregado en manos de los pecadores» (Mc 14,42). No lo dice con el tono lastimero y asustado de quien acaba de recibir una amenaza mortal, sino con soberanía, la del amor. Los hebreos que vienen a apresarle y los soldados que les acompañan son los representantes de la humanidad pecadora; efectivamente, en

cada traidor al bien o a la paz mundial es la humanidad pecadora la que actúa. No se trata ya de que el hombre culpable sea entregado a las manos vengadoras de Dios, como pensaban en general, sino que es Dios mismo quien se entrega en manos de los pecadores. Esto supone un cambio tan profundo que solo puede realizarlo el amor. Si el sufrimiento es necesario, Cristo se ofrece voluntaria y decididamente en nombre de los pecadores.

## 2. Diálogo con los apesadores

### a) «¿A quién buscáis?»

El sentido inmediato y primario de la pregunta no es el del desconocimiento, ni por parte de Jesús ni del evangelista, pues bien sabían todos a quién buscaban, y más Jesús, que tanto tiempo llevaba anunciándolo y que en algunas ocasiones había tenido que escaparse de su acoso; la pregunta pretende abrirnos a un sentido más espiritual y profundo: la *búsqueda de Dios*, tema especialmente querido y ensalzado por los libros sapienciales: «Buscadlo con sencillez de corazón» (Sab 1,1); «Recobrad el ánimo los que buscáis a Dios» (Sal 69,33). También los apesadores, que son creyentes y conocen cómo Dios se ha revelado progresivamente a su pueblo, deben buscarlo. Si los capturadores no percibieron esa invitación divina, sí la percibirían los cristianos; la pregunta les incita a tomar una postura activa de búsqueda de Dios, no contentándose con percibir las manifestaciones casuales. Una manera de resaltar la importancia de la pregunta es ponerla dos veces (Jn 18,4.7).

Hay *dos maneras de buscar a Jesús*: o atraídos por el misterio de vida de su persona o empeñados en eliminarle. Durante la vida pública, Jesús había percibido de continuo estas dos maneras, solo que la segunda, la eliminatoria, había ido ganando fuerza hasta imponerse sobre todo lo demás; también los discípulos, que lo encontraron gratis hacia tres años, deberán buscarlo cuando su presencia visible haya desaparecido. La búsqueda divina se vuelve con frecuencia complicada y oscura.

La pregunta obliga a los apesadores a que *se pronuncien sobre él*, pues algo tan importante como es su captura, y la de cualquier ser humano, no la deben hacer inconscientemente ni por rutina. Hay temas tan fundamentales en que uno no puede excusarse con la ignorancia ni con la presión ambiental.

La búsqueda de Dios y la de Jesús se confunden, pero los que venían a capturarlo no lo entendían así; eran todos creyentes en Dios, pues hasta los soldados romanos tenían fe, y el grupo israelita, mayoritario si no único, creía en «el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob», pero no creía en Jesús como enviado de Dios; más aún, hasta pensaba dar gloria a Dios eliminándole a él y a sus seguidores (Jn 16,2). Por eso ha quedado resonando la pregunta de Jesús: «¿A quién buscáis?», no sea que terminéis capturando al que no es lo que teméis.

### b) «A Jesús el Nazareno»

En boca de los capturadores, esta respuesta es una expresión profana, sin ninguna referencia a los grandes títulos de Jesús, como Mesías o Hijo de Dios. Y tiene también su versión positiva y negativa. El sentido negativo corresponde a sus adversarios, pues la alusión a Nazaret era despectiva, por la irrelevancia del lugar, como había reconocido tiempo atrás Natanael cuando le dijeron que el nuevo profeta procedía de allí (Jn 1,46). El sentido positivo es recogido por Juan, en el que se adivina algo más profundo y real: el que ya era reconocido, cuando él escribía el evangelio, como Cristo glorioso y Verbo de Dios encarnado, había escogido precisamente ese lugar de Nazaret para poner su morada entre los hombres; según esto, hasta los enemigos, incluso extranjeros, proclaman a Jesús, y Jesús el Nazareno, que nadie pretenda confundirse, porque se trataba de un nombre común a otros muchos. Siempre hay algo que a Jesús le hace inconfundible y personal.

«Yo soy». Difícilmente encontraremos otra respuesta que, siendo tan breve, tenga tan intensos contenidos, como se insinúa en las reacciones que produjo entre los presentes. Recogemos los dos grandes significados de esa respuesta, que son una puerta a otras resonancias.

1) *Identificación personal*. Puesto que acaban de decir que buscan a Jesús de Nazaret, y algunos de ellos no saben distinguirlo entre el grupo de hombres difuminados en las sombras, él mismo se identifica; en lo que va a suceder no puede haber confusiones, no serviría ningún alias. El sentido de identificación queda más resaltado en el Códice Vaticano, donde el copista tradujo así: «Yo soy Jesús». Al mismo tiempo, hay implícita una llamada a que cada uno se identifique siempre como seguidor del que ahora se identifica ante los enemigos, la identidad cristiana no debe estar oculta ni equívoca.

2) *Manifestación divina*. No es solo una identificación, sino una «fórmula de revelación». Es una palabra que impresiona a los mismos soldados, una forma de revelar su «misteriosa superioridad, dotada de una fascinación irresistible»; más aún, «el Cristo oprimido del sufrimiento se convierte en el Cristo triunfante», es decir, revela su divinidad. Se intuye en esta escena de Juan una relación con la otra escena en que las autoridades enviaron unos guardias a detenerlo y no pudieron hacerlo; al contrario, volvieron impresionados por su palabra (Jn 7,32.45-46); ahora vuelven a enviar los guardias que, en un primer momento, vuelven a fallar, y, si definitivamente lo logran, es porque Dios lo ha consentido. Léon-Dufour entiende que el «yo soy» equivale al «yo soy de arriba» (relación de Jn 8,24.28 y 8,58), de donde deduce este sentido: «La revelación de que Jesús es portador consiste en la manifestación de su misma persona». También es fácil ver una relación de estas dos breves palabras con el «Yo soy el que soy» que Yahvé dijo a Moisés para que lo comunicase a los suyos.

### c) *Caída hacia atrás*

— «Al decirles “Yo soy”, dieron un paso atrás y cayeron a tierra» (Jn 18,6). Este dato, secundario y con tinte legendario, ha sido objeto de muchos comentarios. Aun entendiéndolo en sentido literal, no hay por qué pensar en una caída de todos los asistentes; basta la caída de algunos con el tropiezo de los siguientes, lo que provoca el efecto de una escalera de naipes; o simplemente que hubo una caída accidental de algunos, que posteriormente se interpretó como caída general. Pero está claro que el evangelista no está describiendo una caída natural, sino una caída provocada por la majestad de Jesús, por lo que «la caída no fue física, sino teológica», dice Léon-Dufour, porque el hombre cae cuando Dios se manifiesta, como le sucedió a Pablo, a Ezequiel, a Daniel. El «Yo soy» es una epifanía de la divinidad. Ante ella, el hombre cae derribado a tierra<sup>17</sup>. Esto es lo que quiere decir el evangelista. Por consiguiente, «la afirmación de que todos cayeron a tierra hay que hacerla compatible con el hecho de que nadie cayó a tierra»<sup>18</sup>. Recordemos que esta anécdota la cuenta solo Juan, el evangelista de la Pasión, «como la historia de su triunfo» (J. Blank); por eso omite la agonía y,

por contra, resalta este gesto, donde Jesús se enfrenta con el poder del mundo y lo vence por su vinculación con el Padre; por contra, los sinópticos no dicen nada de este fenómeno. Una antigua leyenda afirmaba que el faraón de Egipto cayó a tierra, perdida el habla, cuando Moisés pronunció ante él el nombre secreto de Dios. Lo que hemos de buscar aquí, por tanto, es un mensaje teológico y espiritual.

— *Impotencia del poder humano frente al poder divino*. El hombre no se ha de arrojar ningún poder absoluto sobre otro hombre, como pretendieron aquella noche sobre Jesús; quien así domina o intenta dominar será, a su vez, aniquilado. Descubrimos aquí un doble significado: demostrar, por una parte, el poder de los hombres de Dios, y, por otra, la impotencia de los enemigos ante la majestad y fuerza de Dios<sup>19</sup>. Frente a la impotencia del poder humano ante las fuerzas de las tinieblas, Jesús muestra poseer el poder divino, el único que puede derrotarlas. Y esto puede entenderse desde diversos puntos sustanciales de su persona y da pie a diversas lecturas.

1) *Majestad divina* (Jn 18,1-11). Después de revelarse a los judíos (mediante signos y milagros) y a los discípulos (en la última Cena), ahora se revela a judíos y romanos, es decir, al mundo entero. «En la pasión, Jesús está al frente de todos en su impotencia, pero también, según la fe, en su gloria. Juan elabora su visión teológica en torno a esta idea fundamental»<sup>20</sup>. La caída hacia atrás de los que venían a apresarle es otra expresión de esa *majestad sobrenatural* que él manifiesta; no basta una explicación psicológica y natural, como si se hubieran empujado unos a otros por el susto, ni es preciso recurrir a un acto milagroso; la escena hay que comprenderla desde el Antiguo Testamento, donde, a través de una zarza ardiendo, Dios se revelaba a sí mismo como el ser. Es la misma respuesta que Moisés escuchó en la zarza ardiente y que le llenó de espanto; de la misma manera, los que ahora vuelven a escuchar esa respuesta también caen por tierra. Jesús manifiesta su ser, es decir, su cualidad más fundamental. Este «Yo soy» suena como el «Así es, lo soy» (Lc 22,70) o como el «vosotros decís que yo soy». La respuesta no es tan sorprendente, pues encontramos otros casos similares: Ez 1,28; 44,4; Dan 10,9; Ap 1,17; 19,10; 22,8. Schnackenburg dice que «lo único que enlaza todos estos pasajes es el *mysterium tremendum*, que se impone a cuantos llega». Lo llamativo en este caso es que los que caen a tierra

<sup>17</sup> X. LEÓN-DUFOUR, o.c., IV, p.31.

<sup>18</sup> F. FERNÁNDEZ RAMOS, *Evangelio según San Juan*, en *Comentario al Nuevo Testamento*, o.c., 263-332.

<sup>19</sup> R. SCHNACKENBURG, o.c., 276.

<sup>20</sup> B. MAGGIORI, o.c., 92.



son precisamente los enemigos. También se puede tomar como si Cristo se dirigiera a su Iglesia, identificándose ante ella.

2) *Visión espiritual y meditativa.* El simbólico gesto se ha prestado también a abundantes reflexiones espirituales, puesto que la presencia divina trastorna nuestra orgullosa verticalidad.

«Quede por tierra la cohorte de los malos. Y congreguemos otra para prender a Jesús de Nazaret. La de los heridos de Él. Sabemos quién eres. Lo queremos oír de tus labios. Antes de prenderte, estás en nuestro interior prendido. Veníamos a conducirte, cuando estamos aquí por ser primeramente heridos y conducidos por ti. ¿Quién aprisiona a quién? ¿Él que lo hace por fuera, o por dentro? ¿Qué lazos y cadenas valen más? Ninguno de los venidos a prenderte es ajeno a tu persona. Cautivos de tus gracias, sabías tú que se presentaban. Revélales aún más tu semblante, y dales muerte»<sup>21</sup>.

3) *Caída del judaísmo religioso.* Los que cayeron eran el grupo de judíos que venían a apresarle de parte de los supremos judíos, las autoridades del Templo; su judaísmo orgulloso quedó quebrado ante el humilde judío a quien habían intentado arrojar de su sinagoga y ahora arrojarían definitivamente del mundo; no querían ese modelo judío; pero resultó que el judío rechazado es el que quedaba en pie.

4) *Manifiesta la libertad y poder de Jesús.* Quizá Juan quiera expresar simplemente la incapacidad que tenían para apresar o dañar a Jesús, si Él no consentía, como ya había indicado en otras ocasiones (Jn 7,30.44; 8,20.59; 10,39; 12,36) y como manifestaría poco después ante Pilato: «No tendrías ninguna autoridad sobre mí si no te hubiera sido dada de lo alto» (Jn 19,11). Légame opina que habría contribuido a su humillación el que hubiese sido llevado a la fuerza inmediatamente después de ser arrestado, por lo que convenía poner un acto intermedio en el que manifestase su majestad y además él pudiese decir lo que tenía que decir. A esa opinión colabora el hecho de haber sanado inmediatamente la oreja del criado herido.

Ante lo extraño de la caída, algunos han traducido el «cayeron a tierra» por «fueron tras él». Lo más probable es que se trata de un gesto para expresar el ascendiente moral de Jesús. Además, la manifestación misteriosa de su persona se acentúa porque repite la pregunta dos veces, como si la primera vez no hubiesen captado su sentido, y aún lo reafirma con el fenómeno de la caída de los capturadores hacia atrás.

#### d) *Catequesis de Jesús a los apresadores*

— «En esa hora dijo Jesús a la gente...» (Mt 26,55). Esta mención explícita de la gente (o de la «muchedumbre», como traducen algunos, para señalar que se trataba de un grupo numeroso que representaba a otro grupo aún más numeroso) se comprende mejor en relación con la escena anterior en el Templo, cuando los jefes le intentan «detener», pero se frenan por miedo a la reacción de «la gente, que lo tenía por profeta» (Mt 21,46). Pero ¿cómo la gente, que poco antes le protegía, ahora le «detiene»? Al reprocharles no haberle detenido cuando enseñaba en el Templo, parece indicar que no se trata de la misma «gente», pues la del Templo era favorable a Jesús, mientras que éstos están comprometidos con los sanedritas, algunos de los cuales habían participado ya en la trifulca del Templo. Pero quizá la frase tiene un sentido más genérico, sin referirse a ningún grupo concreto, y pretende solo dejar claro que lo que está sucediendo no es problema de un grupo reducido, sino que afecta a todo el público; con lo cual también se está afirmando que la persona de Jesús tampoco está reservada a unos cuantos, aunque sean sus íntimos, sino que pertenece a todos.

El reproche a los apresadores: «¿Como contra un ladrón habéis salido a prenderme con espadas y palos?» (Mt 26,55; Mc 14,48-49; Lc 22,52-53), es similar al que dirigirá al criado que le abofetea ante Anás. En ambos casos les increpa porque usan un medio injurioso y humillante, olvidándose de la dignidad de la persona y negándose a reconocer los planes de Dios. Además de queja legítima, sus palabras contienen también un tono de ironía, ¿acaso tenía pinta de salteador o ladrón de caminos? La ironía nos ayuda a comprender varias palabras de Jesús dichas en diversas ocasiones.

La palabra usada por el evangelista, *lestes*, puede entenderse en el sentido de guerrillero o partisano, como luchador por la libertad del pueblo subyugado; sin embargo, en este contexto, tiene más el sentido de malhechor, del típico ladrón, que tiene como característica el actuar en la oscuridad, cuando nadie le ve; al contrario del guerrillero, que tiene a honra sus ataques y hasta los proclama.

La respuesta de Jesús a los apresadores se puede dividir en cuatro puntos:

- «1) una justa y sentida querrela de ser tratado como un vulgar malhechor;
- 2) un reproche irónico de la cobardía con que, desaprovechando tantas ocasiones de prenderle, se valen ahora de la soledad y de las tinieblas;
- 3) una manifestación del motivo de dejarse ahora prender, que es el cumplimiento

<sup>21</sup> A. ORBE, *Del Olivete al Calvario* (Atenas, Madrid 1988) 164.

de las profecías; 4) una solemne declaración de que ahora, y no antes, comenzaba la pasión del Redentor»<sup>22</sup>.

— «*A diario me teniais en el Templo enseñando y no me detuvisteis*» (Mc 14,49). A pesar de este «a diario» o de su equivalente «todos los días», el evangelio de Marcos presenta a Jesús en el interior del templo solo dos veces (11,15-18.27-28), por lo que P. Winter sugiere que se ha de traducir «durante el día» en lugar de «a diario» y que, en consecuencia, destaca el carácter público de su actividad, lo que indica que era un predicador público, no un guerrillero. De donde podemos concluir, añade Winter, que la objeción de Jesús al ser tratado como un ladrón no es tanto por su humillación personal, sino porque «deformaba su verdadera naturaleza y la de sus actividades», tildándolas de secretas y perturbadoras. Jesús les reprocha también su *versatilidad*, ¿por qué cambian su comportamiento con él solamente porque ahora sea de noche? Las decisiones importantes, sobre todo las que afectan a la fe o a la vida, hay que tomarlas con fuerza y mantenerlas con decisión. Ante la objeción de que el grupo apresador no se dejaría adoctrinar por Jesús, algunos opinan que la frase no corresponde a Jesús, sino que es un simple comentario del evangelista.

— «*Ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas*» (Lc 22,53). Jesús aún permanece libre y habla desde la libertad. Si se deja capturar en ese preciso momento, es porque libremente lo consiente; no lo detuvieron los días anteriores en el Templo, y, si ahora lo pueden hacer, es porque él mismo les ha señalado la hora. Además, no son tan libres como opinan, porque es Satanás, «el poder de las tinieblas», quien les maneja. ¿No se dan cuenta de que las potencias del mal están actuando en la Pasión? Ahí está Judas, y ellos mismos, ¿se creen del todo libres? Que nadie se llame a engaño sobre quién es el que maneja los hilos de estos dramáticos acontecimientos.

— «*Para que se cumplan las Escrituras*» (Mc 14,49). Jesús completa su reflexión con otro punto de vista más positivo, el de las «Escrituras», término que no tiene por qué aludir a algunos textos concretos en los que se predijese su arresto, sino que es, más bien, una expresión genérica para referirse al plan salvífico de Dios, pues eso es lo que descubrían los primitivos creyentes en la Biblia; según ese plan divino, Jesús sería tratado como un siervo que entrega voluntariamente la vida para recuperar a todos para Dios. Recuerda Jesús a sus apresadores que, incluso

en ese momento en que ellos tienen en la mano todas las cartas de la baraja y las juegan como quieren, no son más que los inconscientes y renegados cumplidores de un plan superior que viene de arriba. Dios quería que los medios humanos hubiesen sido otros, pero, si ellos se obstinaban en esos sistemas de muerte, no por eso Dios iba a cambiar sus planes; al contrario, lograría que hasta ellos, en su acción mortal, estuviesen colaborando a esos planes de vida.

### III. LOS DISCÍPULOS

Estando aún dentro del huerto, concluyó Jesús su oración, porque se acabó el tiempo oportuno que él le dedicaba o porque algún ruido le hizo percibir que los apresadores ya estaban allí. Pero si él se encontraba dispuesto externa e internamente, sus discípulos continuaban en la ocupación del sueño y en la incomprensión de lo que sucedía. Así que se acercó a ellos para ayudarles en la responsabilidad de aquella hora.

#### 1. «¡Levantaos, vamos!»

Marcos, con quien concuerda casi literalmente Mateo, recoge una vibrante llamada de Jesús a sus discípulos: «¿Todavía durmiendo y descansando? ¡Basta ya, ha llegado la hora! Mirad, este hombre va a ser entregado en manos de los pecadores. ¡Levantaos, vamos!; ya está ahí el que me entrega» (Mc 14,42). Primero les dice irónicamente que duerman y descansen y rápidamente les ordena levantarse; otra vez la doble sensación de decepción y de confianza con los suyos. Por otra parte, Jesús da la voz de alarma, siempre llega un momento en que hay que tomar decisiones, pues el peligro se hace real y no podemos quedar como estábamos porque tampoco a nuestro alrededor las cosas siguen igual. Da la impresión de que Jesús asume ese momento como aquel en que va a enfrentarse directamente con Satanás en una lucha definitiva, sintiéndose seguro de la victoria. También los discípulos deben estar despiertos y alerta ante esta batalla, que les afecta directamente; al príncipe de este mundo no se le vence durmiendo ni con una actitud pasiva. Poco después pedirá que les dejen ir en paz, pero antes han de ser conscientes de lo que se juega en esta hora.

<sup>22</sup> J. M.<sup>a</sup> BOYER, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo* (Ed. Borgiana, Barcelona 1956) 1236.

## 2. La espada traicionera del discípulo

«Entonces Simón Pedro, que llevaba una espada, la sacó e hirió al siervo del sumo sacerdote, y le cortó la oreja derecha» (Jn 18,10). Espada traicionera porque, a pesar de ser usada en defensa de Jesús, esa espada se sale de los planes de Dios, es algo totalmente opuesto a lo que Jesús entendía por reino de Dios. Otra vez un dato secundario que adquiere un gran relieve en el relato, indicio de que hay un sentido oculto.

### a) *Quién causa la herida*

Previamente hay una pregunta, que Juan parece atribuir al grupo de discípulos en general: «¿Herimos con la espada? (Lc 22,49)». Pero no esperan la respuesta y rápidamente la espada o machete entra en acción. Quizá, más que defender al Señor, el discípulo intentaba defenderse a sí mismo o a todo el grupo ante el riesgo de un asesinato, por lo que Jesús había consentido que llevase la espada.

El sujeto que da ese golpe se va identificando progresivamente en los evangelistas. Marcos (14,47) habla de «uno de los presentes», que bien pudiera ser uno de los recién llegados, pues no dice que fuese un discípulo; Lucas ya señala al grupo de discípulos que preguntan: «Señor, ¿herimos con el machete?», y luego precisa que fue «uno de ellos» quien dio el tajo en la oreja (Lc 22,50); también Mateo indica que fue uno de los compañeros de Jesús; y, finalmente, Juan (18,10) lo identifica: Pedro. Ante el silencio de los sinópticos sobre este nombre, se pregunta Benoît: «¿Será que San Pedro no quería que se contara este gesto de bravura que al fin resultó un poco ridículo?». Solo Lucas trae la respuesta de Jesús oponiéndose a la acción de los discípulos: «Dejadlo, basta así» (Lc 22,51), frase de difícil traducción, aunque el sentido es claro. Juan, después de identificar al agresor, identifica también al criado herido, Malco. Es posible que Pedro conociese que aquel Malco era siervo del sumo sacerdote, de donde algún comentarista deduce que, al no poder Pedro alcanzar al verdadero responsable, el sumo sacerdote, pretendió herirle en su representante.

La escena es históricamente dudosa, pues, de haber sucedido, los esbirros habrían apresado a Pedro e incluso a los demás discípulos, y Malco se habría vengado posteriormente de Pedro en el palacio. Tal vez hubo algún forcejeo en el que uno de los apresadores, a consecuencia de la falta de luz, causó la herida, por lo que el reproche de Jesús, se-

gún Marcos, va dirigido a la muchedumbre más que a los discípulos. La escena puede haber sido redactada con una intención ejemplar.

### b) *Diversos significados de la escena*

Los evangelistas resaltan variados acentos en este simple y llamativo incidente. Marcos aprovecha la escena para subrayar la *actitud indefensa de Jesús*, Mateo la usa para mostrar la *renuncia de Jesús a cualquier violencia*, y, en la respuesta que Juan pone en boca de Jesús, se desautoriza la resistencia armada, que ha de ser sustituida por *el cumplimiento de la voluntad de Dios mediante la Pasión*. Completamos estos acentos con otros por nuestra cuenta.

— *Incomprensión de la muerte de Jesús*. Señalando a «uno» (indeterminado), Marcos toma nota de la actitud genérica de los discípulos, que no comprenden ni aceptan la muerte de Jesús. Por contra, el siervo (determinado, con nombre) representa al sumo sacerdote, que es quien lo envía, con lo que el sentido de la escena es atacar en su criado al jefe que representa la institución. Lo inadecuado de aquella defensa del discípulo frente a la actitud de Jesús que se ofrecía voluntariamente indica que seguían sin entender la Pasión.

— *Deshonrar al guardia*. Juan (18,10; y Lc 22,50) precisa que la oreja cortada fue la *derecha*, detalle resaltado por lo que tenía de humillante en la época. Aparte de la cuestión de cómo un diestro puede cortar de un golpe la oreja derecha de otro (¿era zurdo el agresor?), la escena simboliza también la deshonra de todos aquellos encargados que trabajaban al servicio de las autoridades del Templo.

— *Deshonra a la autoridad del sumo sacerdote*. El golpe invalida la posible función sacerdotal del apresador, «criado del sumo sacerdote», lo que tal vez indique que era uno de los encargados de los sacerdotes, sujeto a sus leyes y condiciones, entre las que regía la de no tener ninguna tara (Lev 21,18); «pues bien, en la versión de los Setenta uno de esos defectos es no ser *otometos*, es decir, “tener la oreja cortada”. Flavio Josefo menciona algunos episodios en que se menciona esta tara. El gesto de Pedro invalidaría la función sacerdotal del representante del sumo sacerdote»<sup>23</sup>. La expresión «criado del sumo sacerdote» indica que no se trataba de un policía del Templo, ni menos de un alto mando, sino de un delegado del sumo sacerdote para observar y luego informarle.

<sup>23</sup> X. LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, IV, p.36.

Hay cierta incongruencia en que este detalle sucedió estando ya Jesús detenido, cuando habría resultado más lógico en un forcejeo por evitar esa detención. Al mismo tiempo, este acto impulsivo es «una reacción contra la indignidad que se comete en la persona de Jesús»<sup>24</sup>.

— *Prepara las negaciones de Pedro.* Cuando Juan precisa que el herido se llamaba *Malco*, nos abre la puerta a otra interpretación, al mostrarnos dos reacciones impulsivas y contradictorias de Pedro, la de ahora en defensa de Jesús y la que más tarde tendrá negándole en el patio del sumo sacerdote, provocada precisamente por un «pariente» de Malco. Los textos se escriben pensando en los cristianos, una llamada de atención.

— *Ironía.* Resulta ridículo el poder de un machete frente al poder personal que Jesús había manifestado durante sus últimos años. ¿Qué poder pretendía usar Pedro frente al poderío de las autoridades judías, y más si estaban apoyadas por soldados de Roma? Pues bien, igualmente ridículo resulta el poder de estas autoridades frente al sublime poder de Jesús.

### c) Jesús toma postura contra la violencia

«¡Dejad! ¡Basta ya!» (Lc 22,51), conmina a sus discípulos. La frase puede tener estos tres significados:

«1) Dejad que los acontecimientos sigan su curso, incluso hasta mi detención (creed); 2) separadas las frases: “¡Todos quietos! ¡Basta!”; 3) conectando estas palabras con la sentencia siguiente: “¡Esperad! Dejadme hacer esto”. Tocando la oreja del hombre la sanó. Solo Lucas consigna este milagro tan consolador»<sup>25</sup>.

Jesús pide que se suspenda la acción de la violencia para que le dejen a él un tiempo de misericordia con el criado herido.

— «Vuelve tu espada a su sitio...» (Mt 26,52-54; Lc 6,27-29.35; Jn 18,11). En su misma línea anterior, cuando propuso y exigió vencer al mal con el bien, Jesús rechaza ahora toda violencia para defenderle a él, porque, aunque podía estar justificada por la necesidad de salvar la vida personal o la de otro, de hecho se opone a la voluntad del Padre, expresada como un cáliz que él ha de beber. En la comunidad cristiana nunca se usará la violencia, ni siquiera contra otra violencia; incluso si se usa con la más noble de las intenciones, como era el caso de Pedro,

debe ser rechazada. La frase parece contradecirse con aquella otra que dijo en el Sermón del Monte: «No he venido a traer paz, sino espada» (Mt 10,34); pero toda la posterior enseñanza y práctica de Jesús deja claro que la espada de la que habla «es una espada espiritual, la de la separación entre Dios y Satán. Se tiene que empuñar esta espada y dejar la de acero en la vaina. Los que la empuñan serán ejecutados por ella, porque no trae la paz, sino la destrucción. La espada del espíritu es la palabra del Evangelio, que exige el amor y condena la guerra (cf. Ef 6,17)»<sup>26</sup>. Rechaza rotundamente la violencia porque todo lo que sucede en esa hora está de acuerdo con los planes de Dios. Ya Jesús había rehusado la oferta, por lo demás ridícula, que le ofrecieron en la cena: «Señor, aquí hay dos espadas». A esta obra de violencia, que rechaza, contraponen la obra de misericordia que es sanar la oreja herida; cumple su propio mandamiento: «Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian» (Lc 6,27). Y porque lo que propone es difícil de admitir en ciertas situaciones, ofrece a los suyos, y también a los apresadores, unas razones de su posición antiviolencia.

«Porque el que a hierro mata, a hierro muere»; esta antigua ley del talión es la de la mínima justicia (una herida por una herida, no dos por una) y la sustituye Jesús por la ley del amor perdonador o del perdón amoroso. La frase puede ser un refrán de la época o una referencia a Ap 13,10 o al Sermón de la Montaña, donde Jesús contradice el «ojo por ojo y diente por diente». Nada, ni siquiera el poder de adelantar la misión de Jesús, justifica la violencia. Mateo utiliza este incidente para mostrar la respuesta de Jesús a la violencia, que se reengendra a sí misma en forma de espiral; la violencia de uno se convierte en violencia de dos, y la de dos en violencia de un grupo y la del grupo en violencia de un pueblo. El amor es mucho más eficaz para romper la violencia. Puestos a usar la violencia, ¿olvidaban que él podía reclamar doce legiones de ángeles y tenerlas a su servicio? Al mismo tiempo, rechaza todo poder represivo, no solo la violencia individual del machete, sino también el poder represivo del Estado (Rom 13,4), actuante a través de los guardias, especialmente de Malco, que era «el criado del sumo sacerdote» (Jn 18,10). Él, el Cristo, no tiene necesidad en esta hora de tal clase de ayuda oficial armada.

— *Por su libre voluntad de morir.* ¿Pretendió Judas, y quizá alguno más de los discípulos, poner a Jesús en una situación extrema para obligarle a tomar las riendas de la liberación del pueblo? Ni aun en este caso, ni

<sup>24</sup> E. J. MALI, «Evangelio según San Marcos», en *Comentario bíblico «San Jerónimo»*, o.c., III, p.147.

<sup>25</sup> C. STUHLMÜLLER, «Evangelio según San Lucas», a.c.

<sup>26</sup> W. TROLLING, *El Evangelio según San Mateo*, II (Herder, Barcelona 1970) 315.

en la hipótesis de que el pueblo entero se sometiese así a su reino, valora Jesús la violencia; la cruz y la espada no deben hermanarse. Además, ¿aún no habían entendido que él aceptaba libremente la muerte por la causa del reino de Dios? Si él aceptase las armas, ¿cómo podría mostrar que se entregaba libremente? Y, si no se entregaba libremente, ¿cómo se podía entender su salvación? La violencia es, por principio, una obra de muerte, porque renuncia al amor y a que éste sea el que dirija y mueva las acciones de la vida.

— *Por la necesidad de que se cumplan las Escrituras.* «¿Es que no he de beber el cáliz que el Padre me ha dado?» (Jn 18,11). Realmente, el fin de Jesús no era el cáliz ni el sufrimiento, sino dar testimonio de la verdad y del amor de Dios al mundo (Jn 18,37b). Que una cruz llegue a ser querida por Dios es tan incomprensible que Jesús ni siquiera intenta explicarlo, pero ofrece su propio ejemplo como testimonio de que así es, como se manifiesta en las Escrituras, es decir, en los principios de la voluntad del Padre.

— *Porque ya había rechazado la ayuda de «doce legiones de ángeles»* (Mt 26, 53). Puesto que la antiviolencia no es un principio teórico, sino que se ha de manifestar en la práctica, él rechaza una fuerza legítima, como podían ser esas doce legiones celestiales; Jesús deja claro que su posibilidad no se reduce a la fuerza humana de los suyos, pues, si quisiese, podría disponer también de la fuerza divina, ya que, por su especial relación con el Padre y por ser Hijo, sería escuchado.

### 3. Se entrega por la libertad de los discípulos

«Respondió Jesús: Ya os he dicho que yo soy; así que, si me buscáis a mí, dejad marchar a éstos. Así se cumpliría lo que había dicho: De los que me has dado, no he perdido a ninguno» (Jn 18,8-9).

#### a) «Dejad marchar a éstos»

Con esta frase Juan suaviza la huida de los discípulos, que no se produce tanto por su cobardía personal, sino porque Jesús mismo puso como condición para su entrega pacífica la libertad de ellos: «si me buscáis a mí, dejad machar a éstos»; está cumpliendo la parábola del buen pastor que entrega la vida por sus ovejas y lo hace para que tengan vida (Jn 10,10-11). La cita del v.9 («de los que me has dado, no he perdido a

ninguno») no la encontramos directamente en ningún texto bíblico, es una palabra original de Jesús puesta como cita del Antiguo Testamento, quizá algo natural para Juan que en Jesús percibe la Palabra misma de Dios.

*Vida por vida.* La vida de Jesús por la de ellos. Hoy diríamos que Jesús no busca más años de vida, sino más vida para los años; puesto que él ya tiene bastante vida, renuncia a más años y se entrega; pero sus discípulos, que andan escasos de vida, necesitan más años para lograrla. *Libertad por libertad.* Jesús renuncia a su libertad personal para que sus discípulos la sigan teniendo. La plena libertad se logra cuando uno es capaz de entregar la vida voluntariamente por otros. *Martirio por martirio.* «Si ha llegado la hora para el martirio de Jesús, no es aún llegada para el martirio de la Iglesia. Exactamente en el martirio del Señor los apóstoles y cristianos deberán encontrar fuerza de ofrecer el suyo»<sup>27</sup>.

Está *dándoles ya ahora la salvación*, pues liberarlos del peligro de ser apresados simboliza la salvación definitiva que encontrarán en su seguimiento; y para que esta salvación sea real, quiere Jesús que no sean tentados por encima de sus fuerzas, en este momento bastante débiles. La salvación empieza ya aquí, especialmente cuando el peligro afecta a toda la persona, en su libertad externa y en su espíritu.

Así se manifiesta el *señorío de Jesús*, que puede controlarlo todo, pues nada se escapa a su voluntad; más aún, es él quien toma las iniciativas, exigiendo y ordenando la libertad de los suyos, aunque en la práctica no es imaginable que un detenido dé órdenes a los que le detienen.

#### b) *Para que se cumpla lo que él había dicho*

Mateo da especial relieve a la voluntad divina que, en secreto, iba escribiendo esta historia: «Todo esto ocurrió para que se cumpliera lo que escribieron los profetas» (26,56). Siempre, pero especialmente en el tema de la Pasión, importa mucho a los evangelistas demostrar que todo lo que sucede está de acuerdo con algo anteriormente previsto en los planes de Dios o en otras palabras previas de Jesús. Este punto culminante, donde él entrega su libertad personal para defender la de los discípulos, también está previsto y predicho. Lo discutible críticamente es a qué ocasión o texto concreto se refiere ese «lo había dicho» o «escrito». La breve frase hay que comprenderla en relación con algunos

<sup>27</sup> J. GALOT, o.c.

textos; uno de muy poco antes, durante la Cena, cuando ruega por «los que me has confiado» (Jn 17,10), y otro, de bastante antes, cuando ofrece su vida en alimento para «que yo no pierda a ninguno de los que me has entregado» (Jn 6,39).

La escena tiene diversos aspectos centrales a resaltar. B. Maggioni resalta «la habilidad literaria y teológica de Juan, transformando la huida de los discípulos en una liberación», de forma que Jesús muestre una vez más lo esencial de su vida, que es entregarse por los demás para que tengan más vida; Senior resalta «el contraste entre la límpida coherencia de Jesús y la tortuosa brutalidad de sus adversarios»; y Légasse dice que «se percibe aquí un tema escriturístico convertido en anuncio mesiánico: el del abandono de que es víctima el justo. Los términos en él son breves, pero incisivos y evocadores». Son perspectivas que profundizan y completan la frase de Jesús.

#### 4. La huida: «Todos los discípulos le abandonaron y huyeron» (Mt 26,56)

Es la escueta y brutal conclusión. Marcos (14,50) dice que le abandonaron «todos», se entiende los discípulos, aunque no los nombre, pues los guardias y demás apresadores es de suponer que siguieron formando su cortejo de regreso a la ciudad. Mateo sí los nombra: «Entonces todos los discípulos lo abandonaron y huyeron» (26,56). El que les dejasen marchar tranquilamente es signo de la poca importancia que los apresadores concedían a los discípulos, no les consideraban capaces de continuar por su cuenta el movimiento creado por Jesús; o, por el contrario, significa que la fuerza de la palabra de Jesús logra su libertad, a pesar del peligro que para ellos suponía, en esas circunstancias, continuar siendo libres. Parece claro que los apresadores no llevaban la orden de detener a todo el grupo; de momento bastaba con descabezarlo y, en todo caso, ya eliminarían posteriormente a sus seguidores si se obstinaban en propagar aquel movimiento. El drama ha tenido un inicio rápido y éste es el frustrante final de la primera parte. Ahora Jesús ya sabe dónde está, con quién no puede contar y cuál es el final, el abandono general.

— *Abandono previsto.* Ya Jesús les había prevenido en la Cena: «Esta misma noche vais a fallar todos por causa mía» (Mt 26,31), anuncio que fue rechazado primero por Pedro y seguidamente por todos los demás. Juan lo recoge igualmente en la exhortación final de la Cena y lo hace

de manera más precisa: «Mirad que llega la hora, y ya ha llegado, en que os dispersaréis cada uno por vuestro lado y me dejaréis solo» (16,32). Muchos abandonos terminan produciéndose porque no se hace caso a advertencias previas que Dios hace llegar al interesado. Otra advertencia se esconde en la parábola del sembrador, en la que ellos pertenecen al grupo de los que «no tienen raíces y se acobardan ante las dificultades o la persecución» (Mt 13,21). El abandono no fue un accidente, sino que estaba doblemente previsto, tanto en las palabras de Jesús como en la superficialidad de sus raíces personales. Sin embargo, Juan presenta esta escena del huerto, más que como abandono, como una libertad que Cristo les ofrece e incluso exige para ellos.

— *Contraste en los mismos discípulos.* Paradójico movimiento el de estos discípulos: tres años antes, lo dejaron todo (trabajo, familia...) por seguir a Jesús; ahora es a la inversa, dejan todo lo que habían adquirido (cierto prestigio, una nueva fe, una gran causa...) para huir de Jesús. ¿Qué había pasado en el intermedio? Si el primer seguimiento supuso una valentía, ¿no es este abandono una cobardía? Sí, pero en este caso, más aún que cobardía, significa también incredulidad, pues Jesús mismo les había dicho que esa noche se «escandalizarían», palabra que no significa solo conmocionarse o desertar, sino también apostatar. Había también en ellos una esperanza equivocada; siguen a Jesús con una esperanza triunfalista y le abandonan cuando la perspectiva es la cruz. O simplemente el grano del nuevo Reino aún no había echado raíces en su persona; cobardes, pero porque aún no estaban preparados; y esa misma experiencia colaboró a su consolidación posterior.

— *La soledad de Jesús.* La acción de los discípulos es tan rápida y superficial que solo sirve para sacar a primer plano la *soledad* en que se encuentra Jesús, no comprendida ni siquiera por los suyos y acentuada con el joven que sale al camino y huye, y aún se consumará más con las negaciones de Pedro. La soledad de Jesús es conmovedora; ahora ya no le rodean sus discípulos amigos, aunque adormilados, sino los enemigos. Lo acepta así, porque ha llegado la hora de su martirio, pero aún no el de la Iglesia, por lo que pide su libertad, pues necesitan tiempo para alcanzar más fuerza y ser dignos de este martirio.

— *Jesús llena la escena.* Al desaparecer los suyos, queda Jesús en el centro de la escena, y casi como personaje único, pues todos los demás son actores que entran y desaparecen dejándole siempre a él como actor central; los otros actúan de comparsa. Y porque es él quien dirige la escena, esa huida es, paradójicamente, un sello de que «de los que me has

dado, no he perdido a ninguno», es decir, que les saca de aquella situación de traición y pecado garantizándoles la vida eterna.

## 5. Atado

En este momento «lo ataron y lo llevaron primero a casa de Anás» (Jn 18,2). Según Juan, las ataduras empiezan ya al salir de Getsemaní, mientras que Marcos y Mateo las retrasan hasta después de la sesión del Sanedrín (Mc 15,1; Mt 27,2); lo normal es que el reo fuese atado desde el momento de su detención. Con este dato, el evangelista da más brillo al contraste que llena el cuadro: el más privado de libertad es realmente el más libre, porque se entrega voluntariamente y habla y actúa por sí mismo. ¿Qué supone esta atadura para Jesús?

1) *Violencia del alma*, más aún que en el cuerpo; no sufre de igual manera la privación de libertad el delincuente convicto que el inocente apresado por intentar salvar a otros. La impresión de una atadura debe ser inversa a la culpabilidad del atado; Jesús es atado por defender la libertad de otros. Aunque nadie puede atar el alma de otro, Jesús así lo sintió porque estaban atando el Reino de Dios, que era el alma de su existencia.

2) *Unión con los cautivos*. Jesús había manifestado empatía con enfermos, pobres, pecadores, etc., pero no había aparecido nunca compartiendo la situación de los delincuentes, con los que en este momento concuerda mediante la privación de libertad. Este camino lo había hecho horas antes; sin embargo, es muy diferente porque ahora es vía de cautivo.

## 6. El joven que huye desnudo (Mc 14,51-52)

Esta curiosa figura, solamente recogida por Marcos, ha suscitado una variada lista de interpretaciones, tan abundante que parece excesiva para tan simple detalle. Ante el desconocimiento de quién es el joven y, por otra parte, por la simpatía que suscita, han surgido muchas hipótesis para acercarnos a su identidad, que algunos toman como figura real, mientras otros la dejan en simbólica. Sin embargo, esas interpretaciones manifiestan lo sugestiva que resulta esa estampa para los lectores.

### a) Entendido como un personaje real

¿Quién podía ser? Se sugieren estos personajes.

— *Marcos*. Algunos le identifican con el evangelista relator, el propio Marcos, que recurre a ese anonimato para dar cuenta de su participación en aquella hora, donde nos muestra su autorretrato; o, más bien, con un testigo inventado por Marcos para garantizar la veracidad de su relato (aunque no cumple esta función, pues es un desconocido que no vuelve a aparecer). Tal vez la familia de Marcos poseía la finca del cenáculo y la de Getsemaní, y como no cabían todos en el cenáculo, por razón de las fiestas, algunos iban a dormir a Getsemaní; así fue como el muchacho Marcos oyó ruido y salió.

— *Un discípulo, sin precisar*. Ya varios Padres (Ambrosio, Gregorio, etcétera) lo identificaban con el propio Juan, otros con Pedro o con «el otro discípulo» (Jn 18,15-16) o con Santiago (Epifanio) o con alguno de la casa donde Jesús había celebrado la cena. Ciertamente alude a alguien del círculo del Señor<sup>28</sup>.

— *Guarda del huerto*. Para otros se trata del guarda del huerto, que dormía allí en una choza y que despertó ante el tumulto y huyó ante las posibles complicaciones.

— *Uno de los campamentos*. Podía ser uno de los acampados cercanos, pero hace notar lo extraño de que estuviese envuelto en una sábana o lienzo en su tienda, aunque en la noche de abril aún hace suficiente fresco como para necesitar algo más que una sábana.

### b) Entendido como una figura simbólica

— *Un testigo de los hechos*. Como respuesta a la objeción de que no había en Getsemaní ningún otro informador fiel, aparte de los Doce, que pudiese ser considerado testigo imparcial, Marcos no habría pretendido más que colocar un testigo de los hechos para garantizar su autenticidad, de manera semejante a como más adelante coloca a Simón de Cirene para garantizar las escenas de la cruz; pero se objeta que se trata de un testigo anónimo y que se pierde en la noche, con lo que prácticamente se acaba su testimonio; además, para testigos, ya había suficientes con los discípulos.

<sup>28</sup> La identificación con uno de los discípulos resulta difícil, porque no es fácil que estuviese allí a esa hora cubierto con un lienzo, que además indica una persona algo acomodada, pues la gente pobre se acostaba vestida.

— *Símbolo del final.* Con cierta violencia exegética, se le interpreta también como símbolo de la angustia de los tiempos apocalípticos finales, y se le asimila con Jesús, pues ambos están envueltos en un *sindón*, el joven aquí y Jesús en la sepultura y resurrección.

— *Símbolo de la actitud de los discípulos.* Interpretación resaltada por las dos reacciones del discípulo en ese momento: el aspecto negativo y humillante del que huye, y el aspecto positivo del que se libera de los enemigos (dejando el lienzo en sus manos), prefigurando así de forma enigmática la suerte de Jesús. Refleja, a la vez, el *seguimiento* y la *huida* total de los discípulos, que fue real<sup>29</sup>.

— *Simbolismo de la desnudez original*, pues el joven huyó desnudo abandonando la sábana, igual que «estaban desnudos el hombre y su mujer, sin avergonzarse de ello» (Gén 2,24-25); iniciando una nueva creación, es oportuno recordar aquel origen.

### c) Entendido como figura cristológica

Lo más frecuente es interpretar a ese muchacho en relación con Cristo, por su semejanza con el joven «sentado a la derecha, vestido de una túnica blanca» (Mc 15,6), que vigila la sepultura ya abierta, pues ambos están solo con un lienzo, expresado con la misma palabra, *sindonia*, que abandonan para huir, de los enemigos uno y de la muerte el otro. El valor de este simbolismo no está en el joven, sino en Cristo resucitado, de quien es un preludeo. Esta relación aún resulta más clara si, según algunas exégesis, el joven que aparece en el sepulcro no se refiere a un ángel, sino a un cristiano recién bautizado en la liturgia pascual; el joven que huye (Mc 14,51-52) evoca el bautismo por inmersión (morir por Cristo), y su posterior aparición (Mc 16,5) recuerda al bautizado que, al salir del agua, es revestido con una túnica blanca; dicho de otra manera, este joven representa al bautizado que participa de la resurrección de Jesús.

Como conclusión de tantas explicaciones forzadas, es mejor dejar el texto como está y asumirlo en su sencillez; la desbandada de los disci-

<sup>29</sup> S. LEGASSI, *El proceso de Jesús. I: La historia* (DDB, Bilbao 1995) 46. «... Les dejó la sábana en las manos, y desnudo como estaba huyó de ellos. Así sucede muchas veces, que padecen más los hombres por huir de la cruz de Jesucristo, de lo que padecieran por seguirla, y al que para ser perfecto no le piden más de que deje todas las cosas y siga desnudo al desnudo Jesús, por no seguirle ni ser participante en sus pasiones viene a dar en manos de quien le despoja de lo que no quiso dejar, desnudo de lo temporal y huyendo de lo eterno». L. DE LA PALMA, *Historia de la sagrada pasión*, o.c., c.X.

pulos se completa con la de este último seguidor, recordando el peligro de que los discípulos también fuesen apresados y, al mismo tiempo, preparando la escena de la negación de Pedro; la huida de ese joven es como una escena intermedia. Aunque todas las opiniones suenen algo forzadas, demuestran el interés suscitado por tan secundario personaje. En realidad, es como un discípulo más, que primero sigue a Jesús y termina abandonándolo.

## IV. LOS AGENTES DEL ARRESTO

El arresto de Jesús nos plantea la cuestión de quiénes fueron los verdaderos responsables de su apresamiento, los que decretaron su detención y la realizaron; en cuanto a los responsables de la condena a muerte, lo reflexionaremos en otro capítulo.

### 1. Las autoridades judías

Los sinópticos señalan claramente a los responsables judíos: «Judas, uno de los Doce, acompañado de una turba con machetes y palos, de parte de los sumos sacerdotes, los letrados y los senadores» (Mc 14,43-44; Mt 26,47). Por el contrario, Juan (18,3.12) habla de «la cohorte» que participa en la detención y en el traslado de Jesús a las autoridades; da a entender que le detuvo una patrulla romana, lo que supondría que la orden pertinente procede del procurador romano, aunque el mismo Juan habla de otra ocasión anterior en que las autoridades judías habían dado orden de que «el que se enterase de dónde estaba les avisara para prenderlo» (11,57)<sup>30</sup>. De acuerdo con estos datos, podemos

<sup>30</sup> Paul Winter, desde su sensibilidad y formación judía, opina que se pueden considerar varias posibilidades sobre esta colaboración para detener a Jesús: según la primera, el procurador, preocupado por el descontento de la población, advierte del peligro al sumo sacerdote y le insta a tomar medidas drásticas; de lo contrario, lo haría él; desconocemos si Pilato tenía previamente noticias de Jesús y si le consideraba peligroso; según la segunda posibilidad, partiendo de que el conocimiento de Pilato sobre el asunto Jesús fuese impreciso, se limitó a advertir a las autoridades judías de que debían mantener «la casa en orden». Se puede cuestionar si fue Pilato quien tomó la iniciativa o si se limitó a mostrar su insatisfacción por el caso, insatisfacción que las autoridades judías tomarían automáticamente como una orden. Para el autor judío, el relato recogido por Jn 11,47-53 da base para pensar que el gobernador había exigido al Sanedrín pruebas de lealtad a Roma, y que les había hecho alguna advertencia ante los inquietantes movimientos de aquellos tiempos, y fue entonces cuando «el propio sumo sacerdote propone la solución de hacer un escarmiento, a fin de frenar las exigencias



distinguir entre quién dio la orden de arresto y quién tomó la iniciativa de actuar contra él; según el judío Paul Winter (siempre proclive a exculpar a su pueblo), la orden la daría la autoridad romana, pero la iniciativa de arrestarlo pudo venir de la autoridad judía. Lucas (22,52) y Juan (18,12) indican que fue el Sanedrín el que dictó una orden judicial o simplemente ordenó a su policía que colaborase con las fuerzas del procurador para encontrar y detener a Jesús.

Sólo Lucas (22,52) recoge que, en Getsemaní, Jesús «dijo a los sumos sacerdotes, oficiales del Templo...», es decir, supone que estaban allí presentes, participando personalmente en la detención de Jesús. La inclusión de los comandantes u oficiales del templo se debe a que Lucas, no judío, desconocía el funcionamiento del Templo, y por eso habla en plural, en lugar del singular, para cuadrar bien el cuerpo de policías oficiales que participó en su arresto. En cualquier caso, aunque no hubiesen participado directamente en el arresto, Mateo nos ha recordado ya que Judas y el tropel de gente venían «mandados por los sumos sacerdotes y senadores del pueblo» (Mt 26,47). Juan precisa más y

«distingue dos grupos: los alguaciles policíacos y judiciales, que fueron enviados a Getsemaní directamente desde el lugar de la reunión del Sanedrín (Jn 18,3), y en segundo lugar la guardia del Templo, mandada por el oficial del Templo, que salió para Getsemaní desde su lugar de estacionamiento, el Templo, pero fue enviada igualmente por el Sanedrín (cf. 18,3). A estos dos grupos se añade además el esclavo Malco, perteneciente al servicio personal del sumo sacerdote, y que no estaba allí de manera "oficial", sino que seguramente tenía la misión de informar en seguida al pontífice Caifás sobre el resultado de la acción, principalmente porque Jesús no debía ser conducido en primer lugar a Caifás, sino a Anás»<sup>31</sup>.

Ciertamente, «los sumos sacerdotes» actuaron a través de sus siervos o guardias, pues hasta los sanedrines locales tenían una guardia a su servicio, mucho más el gran Sanedrín; los siervos a que se refiere el evangelista no serían tanto los guardias del Templo, pues éstos actuaban al servicio del jefe del Templo y solo en sus dependencias, mientras que la detención fue ordenada por los sanedrinas, por lo cual los ejecutores de esa orden serían los guardias que ellos tenían a su servicio, a di-

de cambio político de los extremistas. La decisión de utilizar a Jesús para hacer un escarmiento, el permitir que «muera un hombre para que no perezca toda la nación», quizás se debiese a una recomendación del sumo sacerdote». P. WINTER, *El proceso a Jesús* (Muehnik Eds., Barcelona 1983) 174.

<sup>31</sup> J. BLINZLER, *El proceso de Jesús* (Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1959) 84-85.

ferencia de los que más tarde arrestarían a los apóstoles (Hch 4,3), que fueron los guardias del Templo, pues actuaban en su recinto.

Podemos hablar de connivencia entre ambas autoridades, la romana y la judía, según la cual los sanedrinas le entregaron al procurador, de entre todos los agitadores, el que políticamente era menos sospechoso pero a ellos les resultaba el más molesto, con lo que quedaban calmados ellos y el procurador romano.

## 2. La autoridad romana

Llama la atención que sea precisamente Juan, el de tendencia más antijudía, el único que señala el dato de los romanos en la detención de Jesús; pero esto es garantía de que no habría inventado esa participación de no haber dispuesto de un informe fidedigno. Aunque pueda exagerar en cuanto al número de soldados y a la categoría de su jefe dirigente, el dato suena como histórico. También asoma una contradicción entre Juan 18,3, donde es Judas quien aparece al mando de la operación, y Jn 18,12, donde la comanda el tribuno romano. Más aún, según lo que dice Juan (primero en 11,48.53 y luego en 18,3.12-13.19-23), se podría deducir que fue la autoridad romana la que presionó a la autoridad judía para que actuase en el asunto de aquella inquietante agitación o descontento que se estaba produciendo entre el pueblo; y que, cuando las autoridades judías se decidieron a actuar deteniendo a Jesús, Pilato coadyuvó con personal militar romano. Por otra parte, Juan manifiesta que Pilato estaba disponible ya por la mañana temprano para iniciar el juicio, de donde se puede deducir que tenía información previa de lo sucedido por la noche, tanto más si era él quien lo había ordenado. A la hora de conducirlo ante las autoridades judías, Juan vuelve a recordar el papel preponderante de los romanos: «Entonces la cohorte y el tribuno y los guardias de los judíos prendieron a Jesús y le ataron...» (Jn 18,12), aunque luego parece indicar que Pilato no estaba al corriente de la actividad de Jesús (Jn 18,29-30).

Si efectivamente participaron los romanos en el arresto, ¿por qué lo silencio Marcos? Por el conocido argumento de no crear sospechas ni animosidad entre las autoridades romanas respecto al nuevo movimiento, porque si los romanos no intervinieron en el arresto de Jesús, fundador del nuevo movimiento religioso, es que no tuvieron quejas contra él y, en consecuencia, tampoco habían de tenerlas contra sus seguidores.

En función de la categoría de los agentes, tanto judíos como romanos, podemos decir que en la captura se actuó legalmente, pues la orden fue dictada por las autoridades competentes, incluso es comprensible que redactasen algún documento escrito.

En resumen, las opiniones sobre la responsabilidad de la detención de Jesús varían:

1) *¿Es solo un lenguaje militar?* Puesto que solo Juan hace referencia a la participación romana con la palabra *cohorte* o *speira*, se puede entender que simplemente usa un lenguaje militar para narrar la escena, sin referirse al sentido concreto de esa palabra.

2) *Lo detuvieron los romanos y lo condujeron a la autoridad judía*, para que ésta preparase un adecuado pliego de cargos. Pero ¿por qué no le llevaron inmediatamente a un tribunal romano, lo lógico tratándose de soldados de Roma, sino a la autoridad de los sanedritas?

3) *Fue responsabilidad solo de los romanos*. Algún autor ha llegado a opinar que fueron solo los soldados romanos quienes detuvieron a Jesús, siendo la participación judía un añadido posterior debido a motivos ideológicos de la comunidad.

4) *Lo detuvieron los judíos con colaboración romana*. Era normal la presencia de algunos soldados romanos, pues difícilmente habrían permitido un movimiento como aquél sin su control, y menos en la ciudad y en días de tanta conglomeración. Pero no es posible que los romanos actuasen al servicio de las autoridades judías. Por otra parte, Juan no era necesariamente un experto en el lenguaje militar romano, por lo que la palabra que usa, *speira*, no se ha de entender en sentido literal. Es más comprensible que, para mayor seguridad, los jefes de los sacerdotes pidieran al procurador el apoyo de los soldados que vigilaban el Templo desde la Torre Antonia para prevenir una posible resistencia de los galileos partidarios de Jesús, aunque luego no necesitaron su intervención. Algunos oponen que los romanos se incluyen aquí solo por un desplazamiento de las burlas acaecidas en el pretorio y en la crucifixión, que ya se inician con el arresto, mientras que con la palabra «cohorte» se aplica a las tropas judías la nomenclatura de las tropas romanas, como sucede a veces (Jdt 14,11; 2 Mc 8,23; 12,20-22); sin embargo, es difícil esta confusión en quienes vivían bajo la dominación romana.

5) *Los romanos son nombrados solo por motivos teológicos*, puesto que la guardia romana representaría al «mundo» que en su totalidad se expresó contra Jesús, o para preparar el encuentro entre Jesús y Pilato.

Más que saber hasta dónde llegó la participación de soldados romanos, interesa descubrir el mensaje que Juan nos transmite al constatar ese dato, que, como es habitual en él, trasciende su mero valor histórico. Varios mensajes posibles:

— *Representa al paganismo*. La presencia de soldados, sobre todo en número tan grande como una cohorte, tiene el sentido profundo de incluir al paganismo en el drama de Jesús. Ya en el proceso, Juan coloca en el mismo escenario a los dirigentes judíos y al romano, pues los creyentes y no creyentes se han convertido en enemigos de Dios. En este sentido, el dato de Juan no es un error.

— *La victoria de Jesús sobre el mundo incrédulo*. Juan ha recogido una fuente o tradición primitiva, tal vez olvidada y por eso no tenida en cuenta por los sinópticos, y la transmite con una visión propia, según la cual queda claro el triunfo de su víctima sobre el «mundo» incrédulo y pecador.

— *La participación universal en el arresto de Jesús*. Juan ha dejado clara la participación del mundo oficial judío, del pueblo y hasta de sus discípulos, representados en Judas, «uno de los Doce», y ahora deja claro que también participa el mundo político y opresor extranjero; todos estuvieron en su contra. Logrado este mensaje, el evangelista se queda satisfecho de su obra, aunque el historiador se empeñe en hacerse preguntas.

### 3. El pueblo

Marcos (14,43) señala «una turba» o tropel de gente que vinieron a apresarle, aunque eso no significa un grupo muy numeroso, pues no era necesario ni fácil de juntarlo a esa hora de la noche y menos para una acción que se pretendía sorpresiva; una docena ya se puede llamar grupo numeroso si se trata de sujetar a un solo individuo, aunque posiblemente tuvieron en cuenta que Jesús estaba rodeado de un grupo de once hombres y, por lo tanto, enviarían más. El detalle de que venían de parte de «dos sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos» puede interpretarse como una manera de manifestar el carácter oficial por parte de la intervención judía, que no fue una decisión espontánea de la gente; es más comprensible que los sanedritas comisionasen a algunos que no el que simplemente se fuesen juntando voluntarios por el camino. Sin embargo, es clara la responsabilidad de los jefes: no fue una simple emboscada, sino una detención oficial.

Otro aspecto a tratar es: ¿Fue violento el arresto? ¿Se movieron allí las armas?

Los textos evangélicos hablan de que la tropa llevaba «armas» (Jn 18,3), «machetes y palos» (Mc 14,43); los bastones corresponderían a los guardias del Sanedrín y las espadas a los soldados romanos. También los discípulos, al menos algunos, llevaban machetes (Lc 22,49). Las armas tienden por sí mismas a usarse, sobre todo cuando se produce alguna tensión, y allí se produjo<sup>32</sup>. Una antigua tradición cuenta que Jesús, al atravesar el torrente Cedrón, custodiado por aquellas armas, cayó sobre una piedra, en la que quedó impresa la huella de sus rodillas y manos, huellas que aseguran haber visto personajes relevantes como el cardenal Baronio o el príncipe Radziwil. Si citamos estos datos, no es por su importancia directa, sino como una manera de resaltar el hecho de que sí hubo armas en el arresto de Jesús. Pero se objeta que, siendo la noche pascual, equiparada litúrgicamente a la noche del sábado, estaba prohibido llevar armas y, mucho más, usarlas, en razón del descanso sabático; a lo que responde Gnllka que «es cierto que, durante el tiempo de los Macabeos, los judíos piadosos rechazaron el llevar armas en sábado, pero, invocando la Ley (18,5), se formó una tradición jurídica que permitía llevar armas para defenderse; con lo que el mandamiento del descanso pasó a ocupar un segundo plano, detrás de la defensa de la vida»<sup>33</sup>. Teniendo en cuenta que los sumos sacerdotes provenían del grupo saduceo, no tendrían escrúpulos en llevar armas esa noche pascual para defender el orden público, porque esperaban encontrar resistencia por parte de Jesús y de sus discípulos. Efectivamente, Jesús, el pacífico y predicador de la paz, fue apresado entre armas.

#### 4. Camino de vuelta

Y Jesús, de regreso a la ciudad, tuvo que hacer el mismo camino que horas antes había hecho desde la ciudad a Getsemaní. Pero, si el primer recorrido lo hizo libre, este segundo recorrido lo hace atado, ya no va por donde quiere, le llevan. Le seguimos en este camino de regreso:

<sup>32</sup> Según el Talmud, cuando relata la acción de Judas, el prendimiento de Jesús fue accidentado: «Al día siguiente, habiendo Jesús ido al templo, Judas se echó a sus pies (para adorarle), según se había concertado. Entonces todos los ciudadanos de Jerusalén bien armados se apoderaron de Jesús, matando a muchos de los que le acompañaban y prendiendo a algunos, en tanto que los demás huían a las montañas».

<sup>33</sup> J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos* (Sígueme, Salamanca 1986) 315.

«Preso y maniatado, sale Jesús de Getsemaní y, siguiendo por el este del curso descendente del Cedrón, recorre el valle de Josafat (llamado hoy Wad Sitia Marias, valle de la Virgen [Señora] María, por encontrarse allí el sepulcro de la Virgen), y pasa junto al sepulcro de Absalón; atraviesa luego el arroyo por el puente inferior y, doblando el ángulo sudeste de las murallas de la explanada del templo, asciende la de Ofel, y después de cruzar el Tiropeón (el valle de la ciudad, el Wad), sube a la parte alta de Jerusalén, que lleva el nombre de Monte Sión, donde está la casa de Anás. El mismo camino había recorrido del Cenáculo al huerto de los Olivos: unos 1.300 m. o 2.000 pasos (de 20 a 25 minutos). La tradición le hace caer en el puente, impelido y zarandeado por los sayones»<sup>34</sup>.

De nuevo necesitamos aplicar la visión superior. Porque, aunque maniatado y empujado, Jesús no ha perdido nada de su verdadera libertad. Entre todo el grupo que camina en la noche, Él es el plenamente libre, los capturadores son los privados de libertad, porque primeramente fueron guiados por Judas, y ahora, a la vuelta, los guía Jesús. «Entra, pues, en Jerusalén el gran Sacerdote del Nuevo Testamento a ofrecer su vida en sacrificio agradable a Dios por la redención de todo el mundo, y para dar fin a la ley y sacrificios y sacerdocio antiguo»<sup>35</sup>.

Sobre si Jesús iba legal o ilegalmente arrestado, se ha discutido mucho, porque, aunque las autoridades judías disponían del derecho de jurisdicción, esto no incluía el arresto del acusado, facultad reservada a la autoridad del Imperio. Sin embargo, el Imperio acostumbraba conceder graciosamente esta facultad a la autoridad local. Otro argumento usado es el de que los arrestos nocturnos eran ilegales, dato que tampoco se puede probar. La misma protesta de Jesús ante sus apesadores no fue tanto por la ilegalidad del arresto, sino por el modo de hacerlo («como a un ladrón»). En otro momento, cuando nos detengamos sobre los verdaderos responsables legales de la muerte de Jesús, reflexionaremos un poco más este punto. Por ahora, seguimos a Jesús detenido que camina hacia su proceso condenatorio.

<sup>34</sup> I. SCHUSTER - J. B. HOZAMMER, *Historia bíblica. II: Nuevo Testamento* (Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1935) 386, nota 381. «Aquí es donde empieza la *Vía del cantiverio*, que hasta la casa del sumo pontífice en el monte Sión tiene una milla de largo. Esta vía cruza el valle de Josafat y el camino que días antes hiciera Nuestro Señor cuando entró triunfante en Jerusalén; atraviesa luego el Cedrón enfrente de los sepulcros de Josafat y Absalón, sube por la colina del templo, penetra en la ciudad por la puerta *Esterquílina*, y termina en la casa del sumo pontífice Anás, sita en el monte Sión, dentro de la actual ciudad: casa que ahora es iglesia perteneciente a los armenios» (J. MISLÉN).

<sup>35</sup> L. DI LA PALMA, *Historia de la sagrada pasión*, o.c., c.XI.

### CAPÍTULO III

## EN UN SANEDRÍN: PROCESO RELIGIOSO ANTE EL TRIBUNAL JUDÍO

Jesús fue arrestado para ser juzgado de inmediato, sin concederle ningún tiempo intermedio. En una lectura inmediata de los Evangelios, descubrimos varios juicios o, al menos, interrogatorios: ante Anás, ante Caifás y el Gran Sanedrín de Jerusalén y, finalmente, ante Pilato, el gobernador romano, con un intermedio ante Herodes Antipas. Pero una lectura más precisa nos induce a preguntarnos si esos múltiples juicios no se pueden reducir a dos o incluso a uno; en este caso, habría que precisar en qué consistieron los otros encuentros. A la hora de precisar, tenemos que recurrir a las únicas fuentes directas, los evangelios, aunque tampoco son muy precisas en el desarrollo concreto del proceso de Jesús. Las pocas fuentes no evangélicas son más fragmentarias y menos fidedignas que las evangélicas; en consecuencia, solo les podemos conceder un pequeño valor suplementario, pero pueden considerarse fidedignas en cuanto son más desinteresadas y, por lo tanto, más objetivas, mientras que los relatos evangélicos están más condicionados por la fe cristiana de sus autores y de sus fuentes.

— *Interrogantes previos.* En consecuencia, los puntos de acuerdo no son suficientes para reconstruir con precisión todo el proceso de Jesús; nos quedan abiertos bastantes interrogantes, que se pueden ampliar o reducir según la postura previa de cada uno: ¿Hubo una o dos sesiones judiciales ante el tribunal sanedrítico? ¿Fue por la noche o al amanecer o a ambas horas? ¿Fue legal ese proceso o estuvo afectado negativamente por varias ilegalidades? ¿Se desarrolló en la casa del sumo sacerdote o en la sala oficial del tribunal? ¿De quién partió la orden de detenerlo y juzgarlo? ¿Emitió Pilato una sentencia propia o se redujo a ratificar la sentencia del tribunal judío? ¿Por qué la elevada aristocracia sacerdotal se fijó con tanto empeño en un pueblerino, además galileo, un simple peregrino pascual? ¿Por qué esperan, para capturarlo, al día más santo, cuando lo podían haber hecho tranquilamente los días anteriores? ¿Cómo es que Judas conocía la decisión previa de las autoridades, pues se presenta voluntario para colaborar?

— *¿Cómo responden los relatos evangélicos a estos interrogantes?* De entrada, hemos de evitar dos posibles trampas, en las que fácilmente se cae. Una es suponer que los relatos evangélicos, por estar escritos desde la fe y con intención apologética, no tienen consistencia histórica, como si fuesen poco más que leyendas piadosas, y otra es exagerar la importancia que tiene el conocimiento del derecho judío o romano para la comprensión real del proceso de Jesús, olvidando que lo que en éste se dilucida es mucho más que una cuestión jurídica o política; también en esto los evangelios son lo más cercano al acontecimiento, cuyo contenido trasciende los condicionantes históricos, sin minusvalorarlos.

Nos preguntamos si lo que transmiten los relatos evangélicos es el enfrentamiento real que hubo entre Jesús y las autoridades judías o, más bien, el enfrentamiento posterior, con la consiguiente ruptura, entre el judaísmo y la Iglesia; en los sinópticos el interrogante se agudiza, porque solo nos narran una subida de Jesús a Jerusalén, la de su condena por los sumos sacerdotes, sin narrar anteriormente ningún enfrentamiento, ni siquiera contacto, con ellos durante el ministerio en Galilea.

Y otras cuestiones menores, como son que, teniéndolo en sus manos cuando actúa en el Templo, lo dejan escapar y seguidamente emplean la astucia para capturarlo, y que pretenden actuar en secreto para no sublevar al pueblo favorable a Jesús y a continuación ejecutan una muerte espectacular con la mayor concentración posible de gente. Sin embargo, esos interrogantes pendientes sobre el desarrollo práctico de los hechos, más que interrogantes, son solo una manera de abrir otra puerta a una reflexión superior, porque el verdadero drama de Jesús y su Pasión es muy superior a los hechos relatables.

— *En qué orden se desarrollaron los acontecimientos.* En cuanto al desarrollo de los acontecimientos, en el proceso de Jesús encontramos dos cronologías, una seguida por los sinópticos y otra por Juan, al igual que en la última Cena.

Los sinópticos (seguimos aquí el relato clave de Marcos) inician el proceso dos días antes de la Pascua, cuando los sumos sacerdotes y escribas deciden arrestarlo (Mc 14,1); ya en el primer día de la Pascua, cuando se inmolaba el cordero, Jesús ordena hacer los preparativos y, al atardecer de aquel día, la celebra con sus discípulos, añadiendo una interpretación de los ritos en relación con su muerte. Acabada esta ceremonia, van juntos al huerto de los Olivos a orar, y allí es arrestado, en plena noche, y seguidamente conducido ante el sumo sacerdote y los dirigentes judíos (Mc 14,26.32.46.53), que lo interrogan. Por la mañana lo conducen ante el procurador Pilato, que lo interroga y termina con-

denándolo a muerte por crucifixión. Al atardecer de ese mismo viernes, le bajan de la cruz y le dan sepultura.

Juan, que coincide con los sinópticos en que todo se desarrolló en 24 horas aproximadamente y en el mismo orden, introduce la novedad de un primer encuentro con Anás y difiere en la relación de esos días con la fiesta pascual y en la hora de la crucifixión, que Marcos coloca a media mañana y Juan la retrasa hasta mediodía, diferencia horaria que puede estar motivada por intenciones litúrgicas, pues Juan pretende hacer coincidir la hora de la condena de Jesús con la hora en que se sacrificaban los corderos pascuales. No hay acuerdo unánime entre escritores e historiadores sobre los pasos, los elementos y el orden de aquel juicio, a lo que colaboran, como ya dijimos, algunas disonancias entre los relatos evangélicos. Como siempre, tenemos que optar. Y lo hacemos por el desarrollo que mejor encaja con las narraciones de los evangelistas según han llegado a nosotros. Como una pista, copiamos aquí tres modelos de distribución elaborados por tres autores distintos.

- El de REINALDO FABRIS:

- 1) Jesús, ya arrestado, es llevado, en primer término, ante Anás, donde sufre un primer interrogatorio, aunque no oficial. Esto sucedía hacia medianoche, como se deduce de Juan.

- 2) Luego hay una reunión ante Caifás, el sumo sacerdote, rodeado de los otros sumos sacerdotes, ancianos y escribas; lo testifica Mateo. Aquí hay ya un verdadero interrogatorio por parte de los miembros del tribunal, que termina con una primera sesión de escarnio, como testimonian Marcos y Mateo.

- 3) De madrugada, se reúne la sesión oficial del Sanedrín (sumos sacerdotes, ancianos y escribas), hay una condena de Jesús y lo trasladan a Pilato.

- 4) Interrogatorio ante Pilato, con un intermedio ante Herodes, y continuación del interrogatorio con resultado de condena a cruz.

- El de PIERRE BENOÎT:

«Veamos, en definitiva, mi reconstrucción de los acontecimientos de la noche: Jesús, arrestado en Getsemaní, es conducido a casa de Anás. Allí pasa la noche porque se aguarda a que el alba permita la sesión del Sanedrín. Durante esta vigilia, Anás y con él algunos jefes del Templo interrogan a Jesús sobre su doctrina y sus discípulos; este interrogatorio no es oficial, pero la autoridad de Anás da peso a estas pesquisas privadas. Jesús, con gran dignidad, se niega a contestar diciendo: Yo he

hablado siempre abiertamente, ¿por qué me preguntas ahora? He dicho ante todo el mundo lo que pienso. Uno de los guardias le da entonces una bofetada, lo que desencadena una rechifla general. Al mismo tiempo, en el patio, Pedro se debate contra los que le asedian a preguntas [...] Se puede admitir que el interrogatorio de Anás hubiese sido en una habitación y que no durara mucho tiempo. En cuanto el Sumo Sacerdote se persuade de que Jesús no quiere contestar, lo hace bajar al patio. Allí es donde Jesús pudo mirar a Pedro después de sus negaciones, y donde habría que aguardar la mañana. Al alba es llevado a casa de Caifás, es decir, ante el Sanedrín, donde se celebró un interrogatorio en regla»<sup>1</sup>.

• El de PAUL WINTER:

Propone estos cuatro pasos del juicio ante el Sanedrín:

«1) Jesús conducido a la residencia del sumo sacerdote (Mc 14,53a; Lc 22,54).

2) Jesús escarnecido y azotado (Mc 14,65; Lc 22,63-65);

3) Pedro niega al Maestro (Mc 14,66-72);

4) El Sanedrín se reúne (Mc 15,1a; Lc 22,66a)»<sup>2</sup>.

Para el judío Paul Winter se puede precisar históricamente un poco más, solo un poco, el desarrollo de aquel proceso que abocó en la condena y ejecución de Jesús:

«Puede afirmarse con seguridad que Jesús fue detenido por personal romano (Jn 18,12), por motivos políticos (Mc 14,48), y conducido luego ante un funcionario administrativo del lugar (Mc 14,53a; Lc 22,54; Jn 18,13a) en la misma noche. A la mañana siguiente, tras breve deliberación con las autoridades judías (Mc 15,1a), fue entregado de nuevo a los romanos para que le juzgasen (Mc 15,1b; Lc 23,1; Jn 18,28a). El gobernador le condenó a morir en cruz (Tácito; Mc 15,15b.26), ejecutándose la sentencia según el procedimiento penal romano (Mc 15,15b.24a.27). Resulta bastante razonable la conclusión de que Jesús fue interrogado la noche de su prendimiento (durante el envío a un funcionario judío y la deliberación matutina en la sala del Consejo), por un miembro del cortejo del sumo sacerdote, que también interrogó a algunos testigos y redactó un acta de acusación que los magistrados judíos aprobaron a la mañana siguiente (Josefo; Mc 15,1a; Lc 22,66). Tras haber sido condenado por Pilatos, el reo fue escarnecido por los soldados del pelotón de ejecución (Mc 15,16-20)»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> P. BENOÎT, o.c., 101.

<sup>2</sup> P. WINTER, o.c., 54.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 264-265.

Naturalmente, la condición judía del autor le hace proclive a diluir lo más posible la responsabilidad judía en el proceso, pero recoge como histórico una buena parte de lo dicho por los evangelistas.

Podíamos recoger otros varios modelos y ordenamientos de lo sucedido en el juicio de Jesús, elaborados todos con un fundamento evangélico y de acuerdo con la línea argumental de los autores. Desde aquí una primera conclusión de ese proceso: sea cual sea el orden seguido, queda manifiesta la inocencia de Jesús; sin embargo, el proceso, fuese cual fuese su desarrollo, dejó realmente abierto el camino hacia la cruz.

La primera parte del proceso se desarrolló ante Anás y Caifás. Puesto que los dos actuaron decisivamente en el juicio y condena de Jesús, necesitamos conocer sus personas y el papel que desarrollaron.

## I. ANÁS, EL PRIMER JUEZ

Según Juan, la primera comparecencia de Jesús, recién apresado, no es ante el Gran Sanedrín, ni siquiera ante su presidente Caifás, sino ante Anás, su suegro. Esto nos obliga a salirnos momentáneamente del relato de los sinópticos para participar en esta escena.

En aquella época los pontífices habían perdido ante el pueblo mucho del prestigio que tuvieron los anteriores pontífices sadoqueos o macabeos, aunque seguían manteniendo el control sobre el Templo, de donde les venía el poder y la riqueza. Desde Herodes el Grande, los romanos habían roto la disposición por la que el pontificado era cargo hereditario y vitalicio, y pasaron a nombrarlos y deponerlos ellos a conveniencia. Anás (Hanan, en su hebreo original) fue nombrado sumo sacerdote por el legado romano Quirino en el 760 (6 d. C.) y duró nueve años en el cargo (desde el 6, o quizá el 4, a. C. hasta el 15 d. C.), aumentando el prestigio de su familia sobre la de los Boeta, viejos contrincantes para el supremo cargo de la nación. Dado a la intriga, Anás participó en la delegación a Roma para pedir a Augusto la deposición de Arquelaos y la sumisión de la región de Judea a Roma; aunque, como judío y como miembro de un pueblo sometido, tendría sentimientos antirromanos, los dejó de lado para alcanzar el puesto de sumo sacerdote. Al acabar su cargo, le sucedieron en el mismo cinco de sus hijos y su yerno: Eleazar, Jonatán, Teófilo, Matías y Anano, que hizo asesinar al apóstol Santiago en un proceso sumarísimo e irregular, lo que le costó el cargo, a los pocos meses de haberlo tomado, en cuanto llegó el nuevo procurador romano, y finalmente fue asesinado por los zelotas.

Estos datos nos constan especialmente por el escritor judío Flavio Josefo<sup>4</sup>. Aparte de su participación, según Juan, en el juicio de Jesús, sólo Lucas afirma que el ministerio de Juan Bautista se inició «en el pontificado de Anás y Caifás» (Lc 3,2); más adelante, el mismo Lucas recordará que también Pedro fue conducido ante Anás, a quien hace compartir el sumo sacerdocio con Caifás, Jonatán, Alejandro «y cuantos eran de la estirpe de sumos sacerdotes» (Hch 4,6); es claro que en esta época ya no ejercía Anás el sumo sacerdocio y que se le concede este honor como un título de cortesía, igual que a los demás que lo habían ejercido anteriormente y seguían vivos.

Tanto Anás como Caifás son tratados suavemente por los evangelistas por su participación en el juicio de Jesús, sin explayarse en calificativos contra ellos ni siquiera valorándonos negativamente, al contrario que en la literatura judía, donde de vez en cuando se carga contra ellos, sobre todo contra Anás: «¡Ay de la familia de Anás! ¡Ay de sus habladurías! Porque ellos eran los sumos sacerdotes, cuyos yernos dominaban el templo y sus siervos golpeaban al pueblo con bastones» (*El Talmud*, en el tratado *Pesachim*).

La comparecencia de Jesús, en primer término, ante Anás, puede indicar que Anás y Caifás vivían en el mismo palacio, aunque en dependencias diferentes, dato confirmado por las negaciones de Pedro, que Juan coloca paralelamente al interrogatorio del palacio de Anás y Caifás. Tal vez Caifás mismo quiso que Anás le interrogase primero para sonsacarle alguna confesión útil para el juicio.

### 1. ¿Presidió el interrogatorio Anás o Caifás?

Juan dice: «Lo condujeron a casa de Anás, el cual era suegro de Caifás, que era sumo sacerdote aquel año» (Jn 18,13); y un poco más adelante precisa: «Entonces Anás lo envió, atado, a Caifás, el sumo sacerdote» (Jn 18,24); según esto, aunque lo remita a Caifás, el primero en recibirlo es Anás, a quien parece atribuir el sumo sacerdocio al decir que el sumo sacerdote le interrogó (18,19,22) antes de ser enviado a Caifás (18,24), aunque luego lo afirma claramente de éste. Sin embargo, Lucas, tanto en el Evangelio (3,2) como en los Hechos (4,6; 5,17), nombra como sumos sacerdotes a Anás y Caifás, al menos los enumera juntos, como si ambos lo fuesen en ese momento, incluso da la impre-

sión de que Anás lo era en primer lugar y Caifás en segundo; habiendo nombrado a Caifás al principio del evangelio (3,2), no lo nombra en la escena del juicio, refiriéndose a él solo como el sumo sacerdote, sin poner su nombre. Por el contrario, Mateo (26,3) presenta claramente a Caifás como el sumo sacerdote en tiempo de Jesús, lo mismo que hace Juan anteriormente (11,49). La historia, a través de Josefo, confirma la versión de Mateo, pues Anás fue depuesto por Valerio Grato en el año 15 y reemplazado, después de otros, por José, a quien se llamaba Caifás, que retuvo el cargo desde el 18 hasta el 36. Y ésta es la versión a la que debemos atenernos, pues el mismo Juan afirma explícitamente que Caifás era «el sumo sacerdote de aquel año» (Jn 11,49,51; 18,13) y que Anás era su suegro (Jn 18,13).

Más aún, si los sinópticos no mencionan esta escena ante Anás, es porque pretenden resaltar el carácter oficial de la sesión, y por eso no les interesa la de Anás, porque, al no ser ya sumo sacerdote en funciones, no confería ese carácter oficial. El hecho de que Lucas no nombre a Caifás como sumo sacerdote puede deberse a que, por su origen gentil, no le interesaba tanto ese detalle, ni a él ni a sus destinatarios. De todas formas, nos preguntamos por las posibles explicaciones de esta confusión redaccional, y se dan varias:

— *Porque los evangelistas no recordaban el dato exacto* a la hora de escribir los evangelios, lo que no es sorprendente, porque ¿cuántos recuerdan con certeza quién era presidente de una determinada autonomía hace treinta años? Según unas u otras tradiciones, se acentuaba uno u otro nombre; algún especialista opina que primero se escribió el nombre de Anás, otro copista posterior lo corrigió escribiendo encima el nombre de Caifás, hasta que otro los puso conjuntamente. Esta confusión afecta también a los interrogatorios. Pero Juan debía de tener muy claro que el sumo sacerdote en aquella época era Caifás, pues lo vivió muy en directo y sería objeto de comentarios entre las primeras comunidades.

— *Porque Anás había sido sumo sacerdote anteriormente*, y esto bastaba para continuar manteniendo el título. Por lo demás, Juan no debió de preocuparse de confusiones que, de hecho, no afectaron para nada en la marcha de los acontecimientos, pues, cuando se desarrollaron, la gente tenía muy claro quién era el sumo sacerdote en ejercicio, al contrario de cuando él escribe, en que el recuerdo ya no distinguía bien quién era el sumo sacerdote aquel año ni le preocupaba que fuese uno u otro. Juan puede hablar de Anás como *del* sumo sacerdote (v.15s), porque sólo dos versículos antes le había llamado por su nombre, en la misma frase en que se nombra a Caifás como «el sumo sacerdote del

<sup>4</sup> *Antigüedades judías* (Akal, Madrid 2002).

año aquel» (v.13); en el contexto en que escribía, Juan no temía ninguna confusión.

— *Porque era un poder en la sombra*, con experiencia en los asuntos conflictivos, especialmente cuando se trataba de compaginar los intereses del Sanedrín con los del procurador; por eso no extraña su intervención, hasta es posible que fuese Pilato quien sugiriese la iniciativa de Anás. El viejo zorro continuaba ejerciendo su influencia sobre la hierocracia de Jerusalén y podía elaborar una instrucción previa para presentarla ante el tribunal y actuar con eficacia y rapidez.

— *Porque se trastocaron algunos versículos*. En un códice antiguo, de la llamada versión *siriaca filoxeniana*, el versículo 24 de Juan 24 aparece inmediatamente después del 13, de forma que el texto quedaría así: «Lo llevaron primero a casa de Anás, pues era suegro de Caifás, el Sumo Sacerdote de aquel año (v.13). Anás entonces lo envió atado al sumo sacerdote Caifás» (v.24). Según esto, el interrogatorio sucedió ante Caifás, el sumo sacerdote. Bastantes autores actuales siguen esta interpretación. Sin embargo, la explicación suscita otros interrogantes; porque, si el original colocaba el v.24 después del 13, ¿cómo se explicaría que la mayor parte de los manuscritos antiguos que nos han llegado lo pongan como nuestras versiones actuales? Resulta más fácil admitir que hubo error, incluso intencionado, de un copista que no admitir el error de la mayoría. Lo que sucedió ante Anás fue simplemente una sesión sin trascendencia judicial. Esto además concuerda con la norma de la Misná sobre los procesos en material criminal, que sólo podían debatirse durante el día. También concuerda con la prisa de las autoridades para resolver este asunto antes de las fiestas, ese encuentro nocturno podía preparar bien el terreno para un juicio rápido.

## 2. Careo de Anás con Jesús

«Lo llevaron primero a casa de Anás, porque era suegro de Caifás, el sumo sacerdote del año aquel» (Jn 18,13). Aunque estuviesen presentes otras personas, como criados o algunos miembros de la jerarquía, Anás fue el único en interrogar a Jesús, pues, como miembro que era del Gran Sanedrín, ya estaría enterado de que había orden de actuar oficialmente contra aquel incómodo reo. El encuentro sucedería de acuerdo con Caifás, que confiaba en la astucia veterana de su suegro. De Anás podemos pensar que, como colaboracionista, influyó para que participasen los romanos en el arresto, y por esto los soldados lo llevan ante

él, que tenía mucho interés en este careo personal con Jesús para obtener algunos argumentos que justificasen la intervención de Roma en el proceso, con cuyos representantes estaba en contacto. En cualquier caso, el interrogatorio en ese careo tampoco fue intenso, de manera que rápidamente el reo fue traspasado a Caifás, el verdadero sumo pontífice en ejercicio.

### a) Anás le interroga sobre sus discípulos y su doctrina

Ésta es la primera diferencia entre este interrogatorio y el juicio que inmediatamente seguirá ante el Sanedrín, donde le interrogarán sobre temas tan fundamentales como si se consideraba Hijo de Dios y Mesías, mientras que aquí la pregunta se refiere solo a sus discípulos y doctrina, dejando de lado su naturaleza personal.

«La pregunta podría tener un matiz político (=peligro de sedición), pero sugiere más bien un sentido religioso, como acusando a Jesús de falso profeta por atreverse a hablar en nombre de Dios (=su doctrina) y de seducir doctrinalmente a otros (=discípulos). De todas modos conviene notar que los temas y el vocabulario son típicamente joánicos y tienden a presentar a Jesús como el maestro y revelador»<sup>5</sup>.

Estos dos puntos se refieren a dos cuestiones preocupantes para Anás: el tema de los discípulos, por la influencia que el personaje ejerce y puede seguir ejerciendo en el pueblo, y el tema de la doctrina que afecta a la ortodoxia.

La pregunta sobre los *discípulos* se suscita por el temor a que fuesen ya suficientes para promover una revuelta popular, con lo cual la pregunta le situaba a Jesús y a ellos en un terreno político; pero extraña que Jesús no responda, pues siempre rechazó explícitamente las implicaciones políticas (Jn 6,15; 12,14). Puesto que los miembros del Sanedrín, y especialmente los de la familia de Anás, eran prorromanos y colaboracionistas, se explica el temor de que aquel movimiento de Jesús tuviese ya seguidores firmes e inquietos, capaces de continuar el peligroso movimiento popular puesto en marcha por el Nazareno, apreciado por el pueblo, lo que constituía un peligro particularmente relevante esos días de aglomeración de multitudes. Es verdad que no habían sido detenidos sus discípulos, pero el astuto manipulador entreveía que estaba en germen un nuevo movimiento mesiánico, y esto quedaría clari-

<sup>5</sup> J. MATHIS - F. CAMACHO, *El Evangelio de Mateo* (Cristiandad, Madrid 1981) 44.



ficado si Jesús le contaba algo de su doctrina, que suponía secreta y con fines sospechosos. Por lo que Anás sabía, los discípulos eran pocos y simples, pero tal vez estuviese reclutando un número más consistente.

En cuanto a la *doctrina*, lo que podía inquietar a Anás era su ortodoxia o esoterismo, su propagación y si podía derivar en movimientos subversivos. Dos motivos especiales aumentaban esta sospecha y temor: por una parte, Jesús no era un rabino reconocido, pues no había estudiado ni había recibido la facultad de enseñar de ninguna autoridad (Jn 7,5; Mc 6,2); por otra, no enseñaba citando una doctrina recibida, ni la de ninguno de los famosos rabinos ni siquiera la de los profetas, sino que impartía una doctrina propia y con absoluta seguridad y decisión personal, de manera independiente, lo que resultaba «inconcebible para el pensamiento hebreo, para el que todo esto no podía no aparecer blasfemo»<sup>6</sup>, como si se hubiese desgajado de Israel, aunque mantenía su fidelidad a los preceptos y costumbres.

Algunos autores han visto en esta pregunta dos datos que pueden configurar la figura del falso profeta, al menos según se dice en Dt 13,2-6, de donde derivaría la *baraita* que afirma que la condena a muerte de Jesús se debió a haber «practicado la brujería, seducido y extraviado a Israel». La hechicería y el desviar al pueblo eran características del falso profeta.

Visto así, habrá que convenir que para la autoridad judía ese interrogatorio era pertinente, tanto más que en otras partes del evangelio consta que el éxito popular de Jesús ya había sido interpretado como un peligro público (Jn 11,48; véase también 12,19), por lo que las autoridades acusaron a Jesús de blasfemia (10,33). Sin embargo, como observa L.-Dufour, las preguntas son bastante genéricas, cuando un interrogatorio judicial exige puntos concretos, y parece que Anás «las formula exclusivamente para introducir la respuesta de Jesús»<sup>7</sup>.

#### b) Respuesta de Jesús a Anás

Convenía una respuesta. Jesús no guarda silencio, como hará después ante otras preguntas o requerimientos; en este primer paso del interrogatorio convenía una respuesta, como expresa bellamente el P. La Palma:

<sup>6</sup> J. BINZLER, o.c. 105.

<sup>7</sup> X. LEON-DUFOUR, o.c., IV, p.41.

«Pensó Jesús que callar del todo ante una injuria tan reciente no era verdadera humildad, y que sí lo era defenderse con entereza y serenidad, pues era justo. Además, aquel que le dio la bofetada no solamente le ofendió en público, sino que además criticó su respuesta, como si no fuera verdad, como si no fuera cierto que su doctrina era divina, y eso no lo podía callar el Señor. Serenamente, Jesús le hizo ver que más grosero había sido él tratando mal al reo ante el juez, e injusto, porque no había motivo para pegarle; igualmente lo había sido el pontífice al permitir ese trato contra la ley, solamente porque se alegraba de que ofendiesen a Jesús»<sup>8</sup>.

Y ésta fue su respuesta: «Yo he hablado públicamente a todo el mundo; siempre he enseñado en la sinagoga y en el templo, donde se reúnen los judíos; no he dicho nada a ocultas. ¿Por qué me preguntas a mí? De qué he hablado, pregúntaselo a los que me han oído» (Jn 18,20-21).

La respuesta suena casi insolente. Respecto a los discípulos no dice nada, y respecto a su doctrina se limita a señalar la publicidad con que la ha expuesto; si Anás quiere saber cuánto ha influido, eso solo se lo podrá decir el público, su público, pues le han escuchado «los judíos», ellos le darán testimonio de esa doctrina; es decir, no había creado un grupo clandestino que pudiese urdir ninguna agitación secreta. Más que una respuesta, es una negativa a responder, y lo hace con cierto descaro, remitiéndole a sus oyentes.

La respuesta de Jesús se parece mucho a la dada poco antes en Getsemaní ante sus apresadores: «Todos los días estaba junto a vosotros enseñando en el Templo, y no me detuvisteis» (Mc 14,49; Mt 26,55; Lc 22,53), reprochándoles la clandestinidad maliciosa con que actúan; no les reprocha lo que hacen, sino la actitud hipócrita de obrar en lo oculto. Exegéticamente, es posible que las dos frases sean una sola y pronunciada ante Anás, como afirma Juan, pero que luego sufrieron un deslizamiento hacia el huerto de los Olivos.

Jesús ya había rechazado en otras ocasiones las manifestaciones públicas a que le habían urgido sus parientes: «Si haces estas cosas, muéstrate al mundo» (Jn 7,3-4), porque le proponen el criterio mundano de la publicidad, y en esa misma línea constata Juan que Jesús ha decidido subir de nuevo a Jerusalén, pero «no abiertamente, sino a escondidas» (Jn 7,10). Se había negado también a la publicidad que sus discípulos le demandaban, y con más razón la niega a los incrédulos cuando le incitan a que vaya, en la fiesta de la Tiendas, a Jerusalén porque «nadie hace las cosas en secreto cuando quiere ser conocido», tiene que «mostrarse al mundo». Los caminos de Dios no van por ese tipo de publicidad,

<sup>8</sup> L. DE LA PALMA, *La pasión...*, o.c., 68.

aunque la revelación tampoco puede quedarse en lo secreto, ha de ser pública para que todos la perciban.

Su respuesta tiene cierto aire de superioridad y reto ante el atrevimiento de aquella falsa autoridad de Anás, a quien concede menos valor que al público que le escuchaba a diario. Era arriesgado someterse al juicio de «dos judíos» del Templo, donde también le escuchaban oídos suspicaces; a pesar de todo, en sus manos se sentía mucho más seguro que en las de sus responsables.

¿Qué sentido tiene esta respuesta? ¿Qué quiere enseñar Jesús?

— *Su doctrina no es esotérica ni «secreta»*, como otras, sino que es pública; el evangelista da así una respuesta a opiniones de los gentiles que veían en el cristianismo una de esas doctrinas y prácticas ocultas. Jesús confiesa que la revelación ya ha tenido lugar, pues él ha hablado «abiertamente» y ha enseñado «en donde todos los judíos se reúnen», tanto en la sinagoga (6,19) como en el templo. También había impartido una enseñanza particular a sus discípulos, con quienes compartió mucha cercanía, doctrina y planes del reino de Dios; sin embargo, esa doctrina no tenía ningún carácter secreto, sino que se la concedía a ellos para que la repartiesen a los demás. El astuto Anás comprendió que la respuesta de Jesús, al remitirle a su enseñanza pública, suponía una negativa a responder. Pero también en esto se equivocaba el viejo zorro; la respuesta de Jesús no está ordenada a explicar su doctrina, explicación inútil en aquel ambiente, sino a destacar su *publicidad*, él hablaba para todos.

— *Es una revelación.* Léon-Dufour recuerda de nuevo que el verbo *lalein* («hablar») tiene el sentido bíblico de revelación; por lo tanto, cuando Jesús afirma que «ha hablado», está afirmando que ha manifestado bien la revelación de Dios, y lo ha hecho en público; en definitiva, que se presenta como el Revelador. Hasta el estilo literario indica que se trata de una revelación, pues ha hablado *abiertamente* y ante todo el pueblo.

— Además, al dar esa respuesta en Jerusalén y ante la autoridad del pueblo, muestra que su revelación es *universal*, de acuerdo con la mentalidad de Juan, que es quien más resalta el aspecto cósmico de Jesús, que trajo la revelación de Dios a todo «el mundo», y lo ha hecho, por una parte, en medio del pueblo, que es su verdadero destinatario, y, por otra, en el centro religioso de Israel, tanto en el templo como en las sinagogas; es decir, su revelación ha sido pública, del todo pública, sin secretismos propios de los iniciados. Bien haría el justiciero Anás en abrirse a esa revelación.

— *Es una advertencia al mundo hostil a Dios*, representado en Anás, que no puede percibir lo que hay de revelación en esas palabras; se dirige también a aquellos que le escuchan con el corazón abierto, pues, fuera de aquella sala, había muchos peregrinos que estaban más capacitados que Anás para comprender sus palabras. No basta pertenecer a un pueblo creyente para estar abierto a la revelación. Porque perciben este tono como una insolencia, los guardias se ponen en su contra y uno de ellos le da una bofetada.

— *Es una renuncia a la defensa personal.* A diferencia de Pablo (Hch 23,1-5), Jesús no opone ninguna defensa, ni siquiera excusa; le basta con mantenerse firme, aunque sin provocar ni dejarse provocar, únicamente reclama su derecho. Implícitamente está acusando a sus jueces de conducta injustificada porque le detienen sin haberse informado ni siquiera de los puntos que el público ya tenía claros.

### c) Bofetada del criado y réplica de Jesús

«Al oír esta respuesta, uno de los guardias, que estaba junto a él, le dio una bofetada, diciéndole: ¿Cómo te atreves a contestar así al sumo sacerdote?» (Jn 18,22).

La palabra original, *rapisma* (de *rapis*=bastón y *rapitzo*=apalear), pasó más tarde a significar bofetada, y así la tradujo ya San Jerónimo. Efectivamente, en la *Sindone* aparece roto el cartilago de la nariz, posiblemente por golpe con un bastón corto, dado con la izquierda desde la derecha, con derrame abundante de sangre por la nariz. Frente a otros reos que llegaban ante aquel tribunal humillados, en actitud de súplica y servilismo, como era costumbre con tal de arrancar una absolución del juez, Jesús se mantiene tan libre y seguro de sí mismo que resultaba algo inaudito, por lo que es interpretado como falta de respeto y el guardia le golpea por no mantener el servilismo de los demás acusados; el golpeador actúa por servilismo a su superior, no tanto para herir a Jesús, sino para manifestar la superioridad de Anás y su propia actitud servil ante su jefe.

Esta bofetada tiene también varios significados:

1) Aparece en el centro de la narración porque ese gesto particular simboliza un dato universal: *el rechazo de todos a la revelación de Jesús al mundo.*

2) Más aún, manifiesta que quien rechaza la revelación añade con frecuencia el desprecio y la burla para infravalorarla, como si así justifi-

case su rechazo, incluso reacciona con irritación, pues la revelación le molesta precisamente porque le toca lo más vital.

3) *Conjuga su parte humana y su parte divina.*

«Si [Jesús] hubiese rechazado la violencia, descubriendo su poder y revelando su fuerza, habría demostrado solamente sus prerrogativas divinas, pero no habría llevado ningún remedio a la enfermedad humana. Todas las ofensas que la locura del pueblo y de los sacerdotes arrogantemente le infligían tenían el fin de lavar nuestras manchas y expiar nuestras culpas, porque la naturaleza, que en nosotros era pecadora y esclava, en él era inocente y libremente padecía. Aquel Cordero, que por su naturaleza corpórea está en comunión con todos y que por su origen espiritual se distinguía de todos, para cancelar el pecado del mundo se ofreció a sí mismo como víctima...»<sup>9</sup>.

4) Deja claro una vez más que *el inocente es superior al culpable*. La respuesta de Jesús al criado no es un tanto un rechazo de una ofensa injusta, nunca tolerable, cuanto un intento de dejar claro que, en ese drama, él es inocente, el único inocente, lo que le otorga una categoría superior. Así queda bien clara la diferencia entre el mundo de Anás y el de Jesús.

### 3. ¿Es histórica la comparecencia ante Anás?

Bastantes, incluso biblistas, la niegan por varios motivos: porque sólo Juan alude a ella y lo haría para resumir artificialmente en esta escena lo sucedido en el juicio ante Caifás y el Sanedrín, no narrado por él, o quizá la creó solo por su «simbolismo teológico», opinión rechazable porque, según Doldd, esa invención «carece de interés desde el punto de vista teológico o simbólico». Otros refuerzan la negativa diciendo que es difícilmente comprensible que unos soldados romanos (colaboradores en la captura, según Juan) hubiesen llevado un reo a las autoridades judías, en lugar de a las autoridades romanas; argumento que solo tendría valor en el caso de que no hubiese habido ninguna connivencia entre la autoridad romana y la judía. Otra razón es el desplazamiento del versículo 24 a después del 13, al que anteriormente hemos aludido, débil argumento porque esa transposición solo aparece en un manuscrito. En realidad, para lo que Anás pretendía, no era necesario ningún interrogatorio, le bastaba con saber que Jesús ya estaba detenido.

<sup>9</sup> SAN LEÓN MAGNA, *Sermo 56: De Passione*, n.3; cf. *Homilias sobre el año litúrgico*, o.c., 231.

a) *Razones a favor de la comparecencia ante Anás*

Por el contrario, los argumentos a favor de la autenticidad de esta escena son bastante consistentes:

Suprimido el encuentro con Anás, quedarían dos diferentes interrogatorios ante Caifás, muy difíciles de compaginar, y sin tiempo para realizarlos.

Que Juan silencie la comparecencia ante Caifás, se debe a su tendencia a *no repetir lo que ya estaba suficientemente narrado por los sinópticos*, que era el caso, pero sí a completarlo, como en el tema de Anás. Además, la escena se corresponde perfectamente con la influencia sólida que continuaba manteniendo Anás en el tribunal judío, más real que las normas del proceso judicial que se quebrantaron en aquella comparecencia, argumento por el que algunos la niegan, olvidando que la influencia efectiva de algunos personajes siempre ha sido superior a la de las normas. Por lo demás, no ha de extrañar tanto, puesto que no se trataba de un acto oficial ni de una parte del juicio, sino de un interrogatorio previo, «informal y no oficial», concluye V. Taylor.

Hay también un motivo *redaccional*, pues esta escena llena la transición entre el arresto y el traslado a Pilato y pone un buen marco a las negaciones de Pedro en dos partes.

Muestra la *dimensión política del acontecimiento*, dada la buena relación entre el viejo y calculador Anás con Pilato, del que logró que sus soldados participasen en el arresto.

Por lo demás, es posible que Juan hubiese dispuesto de *una fuente propia* que no tuvieron a mano los sinópticos, a la que pueden referirse datos tan concretos y secundarios como el de que el criado que dio una bofetada a Jesús era «pariente de aquel a quien Pedro cortó la oreja» (Jn 18,17) o el de que el discípulo que introdujo a Pedro en el patio «era conocido del sumo sacerdote» (Jn 18,15-16), dato interpretado como una referencia a su propia persona; difícilmente se habrían reseñado estos datos tan precisos de no haberlos encontrado en alguna fuente.

b) *¿Motivos para la comparecencia de Jesús ante Anás?*

Puesto que este interrogatorio no responde a ninguna exigencia procesal y pasa sin consecuencias directas en el proceso, nos cuestionamos por qué se produjo y con qué intenciones. Se han dado diversas explicaciones, que no pasan de meras hipótesis:

Por una deferencia del yerno, Caifás, con su suegro, cuyo autoritarismo reconocía, y porque de esa reunión podía salir algo útil para el interrogatorio posterior; de acuerdo el sumo sacerdote de antes y el actual, harían más presión ante la autoridad romana.

El encuentro se monta para que *Anás pueda poner un sello oficial a la sentencia dictada por Caifás*; esta explicación se vuelve inconsistente porque en casa de Caifás, durante el encuentro nocturno, no parece suceder nada y, en consecuencia, nada había que ratificar.

Algunos opinan que es solo un *problema de los amanuenses*, que introducen algunos trastrueques en el texto de Jn 18,13-27 para compaginar bien las negaciones de Pedro con la comparecencia de Jesús ante los sumos sacerdotes<sup>10</sup>.

Esta escena es solo el *resto de una tradición*; después de incorporar en su relato lo que la tradición había elaborado y transmitido sobre el proceso de Jesús, Juan se encuentra con un resto que no compagina armónicamente con ninguna de las escenas narradas y lo coloca en este punto, que es como un apéndice anticipado.

O tal vez el evangelista solo quería mostrar *el poder oculto que aún ejercía Anás*, y lo refleja de esta manera, aunque la escena no hubiese existido.

Se ha dicho que quien le interrogó fue uno de los tribunales o sanedrines secundarios de Jerusalén, que actuaban solo en casos menores; pero Jesús era considerado caso grave y por eso pasó al tribunal supremo, de quien emanó la orden de arresto.

### c) ¿Por qué Juan no narra la escena de Caifás y del Sanedrín?

No lo narra, pero tampoco ignora el encuentro ante Caifás y el Sanedrín, porque alude a él en algunas frases; por ejemplo, recuerda el consejo radical de Caifás en la reunión de días antes en la que dictaminaron dar muerte a Jesús (Jn 11,49-53), y, ya en el proceso, menciona a «los

<sup>10</sup> «Juan, que vuelve a las negaciones de Pedro (v.25-27), necesita un marco para esta última composición. El paso por casa de Caifás se lo proporciona, permitiéndole reanudar, en el versículo 28, con lo que había abandonado momentáneamente. Pedro, por su parte, aunque se piense en otra morada o en otra ala del mismo palacio, sigue en casa de Anás. No será inútil señalar que Anás envía a Jesús "atado" (*dedemenon*) a su yerno. Este rasgo es una repetición, porque, según Jn 18,9, está atado desde el momento de su arresto. ¿Acaso habría pensado el evangelista que Jesús fue desatado durante el tiempo del interrogatorio? Nada permite suponerlo. Lo que es seguro es que Juan hace bien en subrayar este detalle, porque sirve para poner de relieve la independencia soberana de que este cautivo ha dado pruebas con sus palabras y que estallar, de manera definitiva, en el tribunal de Pilato: S. LEGASSE, *El proceso de Jesús. II: La pasión en los cuatro evangelios* (DDB, Bilbao 1997) 449.

criados y guardias de los judíos» que venían de parte de «dos sumos sacerdotes y los fariseos», fórmula habitual de Juan para referirse a la máxima autoridad judía. Porque estas alusiones indican que Juan conocía la tradición del interrogatorio ante el Sanedrín, resulta más extraña su omisión en el relato. Posibles motivos por los que Juan solo se fija en la escena ante Anás y omite el interrogatorio ante Caifás y el Sanedrín:

1) Porque *los sinópticos ya lo habían narrado suficientemente*, hasta con detalles; y, sobre todo, porque sus lectores pagano-cristianos, a los que se dirigía Juan, se interesaban poco por el proceso hebraico.

2) Porque el mismo Juan *ya había narrado a lo largo de su evangelio el conflicto con los judíos*, al mismo tiempo que destacaba la dignidad de Jesús en esa confrontación; este proceso implacable de los grupos judíos dominantes durante su ministerio es lo que el evangelista quiere poner de relieve, mucho más que la escena ante el Sanedrín. Esto mismo se resalta en el dato de Jesús atado y desatado.

3) Para *mostrar un gran proceso entre el mundo incrédulo y Jesús*: «Le mueve la intención de incorporar la disputa con el judaísmo en el proceso romano, para presentar así un único gran "proceso" de Jesús con el mundo incrédulo. Por eso dispuso también el evangelista el interrogatorio de Anás, probablemente a diferencia de su fuente, con plena reflexión, y de acuerdo por completo con su imagen reveladora de Jesús»<sup>11</sup>. En definitiva, ya que Juan no desarrolla el juicio ante el Sanedrín, ha querido colocar algo semejante. Pero, como objeto Blinzler, Juan no habría dicho nada de la comparecencia ante Anás si no hubiera tenido algo más concreto que decir.

Como había que esperar al alba para que fuese válida la sesión ante el Sanedrín, el ordenamiento de los acontecimientos, según Benoît, puede quedar así: las primeras horas de la noche se han pasado ante Anás, probablemente acompañado de algunos jefes del Templo, que interrogan a Jesús sobre su doctrina y sus discípulos, con la respuesta de Jesús y la bofetada del criado, que puso en marcha burlas y desprecios contra Jesús, desencadenando una rechifla general; en esas horas, Pedro, que anda por el patio, tiene que enfrentarse a preguntas comprometidas sobre su relación con Jesús, a las que responde negando su condición de discípulo e incluso conocerle; todo esto se ha desarrollado en una habitación, no en el lugar oficial para los procesos, y no debió de durar mucho tiempo; defraudado Anás por la falta de colaboración del acusado, le hace bajar al patio, donde la mirada de Jesús se encuentra con la de

<sup>11</sup> R. SCHNACKENBURG, o.c., 281.

Pedro, que acaba de negarle. Aquí aguarda el reo hasta que llegue el alba, cuando es conducido a casa de Caifás para ser interrogado ante el Sanedrín oficial. Este desarrollo no tiene en cuenta la posibilidad de un primer encuentro, aunque no oficial, con el sanedrín durante la noche.

#### d) *Anás lo traspasó a Caifás*

El interrogatorio nocturno, al que se refiere Juan (18,13.19), parece que es el que sucede ante Anás, por eso dice que «de llevaron primero a casa de Anás» y, más adelante, añade: «Anás le envió, atado, al sumo sacerdote Caifás». Con este gesto, dice La Palma que «se honraron mutuamente el suegro y el yerno, deshonrando a Jesús». Por parte de Anás, honrado y satisfecho con aquella deferencia que le había concedido su yerno y consciente de que aquella responsabilidad no le correspondía a él, mandó de nuevo atar al reo (esto da a entender que lo había desatado durante la comparecencia) y se lo envió a Caifás, que «era prudente, y si pasó, según el historiador Flavio Josefo, por el tipo de hombre feliz, fue, sin duda, porque se mezcló lo menos posible en los negocios»<sup>12</sup>. ¿Supone esta escena que Anás y Caifás vivían en el mismo palacio, aunque en distintas dependencias? Tal vez, esto concordaría bien con las negaciones de Pedro, que Juan coloca paralelamente al interrogatorio de Anás y Caifás; pero no tenemos seguridad sobre el lugar del proceso; hubo un tiempo en que la casa de Anás se situaba al comienzo de la vía Dolorosa, pero desde el siglo XIV se ha situado en la puerta de Sión, donde hoy están las religiosas armenias.

Tanto si la escena ante Anás no tiene más fundamento que el de expresar el poder oculto que aún retenía éste, como si solo pretendía mostrar que Jesús ya estaba detenido —insuficiente motivo para que los sinópticos la recojan—, es lógico que derive en el traslado a la presencia de Caifás y al tribunal judío.

#### 4. Caifás, el presidente del tribunal judío

El presidente del tribunal sanedrín se llamaba José, por sobrenombre honorífico Caifás, pues se deriva, como el de Pedro, de la palabra *qajapha* (quizá proveniente del arameo *kepha*, roca). El nombre relacio-

na a estos dos personajes que tanta importancia tuvieron en la pasión de Jesús. Caifás era yerno de Anás, a quien sucedió en el cargo supremo del templo y de la nación; el procurador Valerio Grato, después de destituir y sustituir a cuatro sumos sacerdotes: Anás, Ismael, Eleazar y Simón, nombra a Caifás en el año 18, y dura en el cargo 19 años, hasta que fue depuesto por Vitelio, gobernador de siria, con lo que acertó en su objetivo, porque la política de Tiberio era mantener la tranquilidad en sus dominios haciendo pocos cambios de gobierno. Aunque parece un simple arribista dependiente de Anás, es astuto y fuerte, como demuestra su larga duración en el cargo, todo el tiempo que duró Pilato, cuya caída le arrastró también a él. No constan documentalmente grandes escándalos de gobierno en su época; si, a pesar de eso, los cronistas judíos no le tratan con mucha simpatía, se debe precisamente a su actitud prorromana.

Anás y Caifás aparecen en tres momentos muy vivos en relación con Jesús: el primero, en el inicio de la vida de Jesús: «siendo Poncio Pilato gobernador de Judea..., bajo los sumos sacerdotes Anás y Caifás» (Lc 3,1s); el segundo, en el proceso de la Pasión, en la que los dos actúan sucesivamente como jueces; y el tercero, cuando la primera persecución a los cristianos recogida por Lucas (Hch 4,5s). La influencia de la familia de Anás es muy larga, desde antes hasta después de Jesús<sup>13</sup>. Tan poderosa dinastía duró hasta la caída de Jerusalén; el último de sus hijos, llamado también Anás, duró solo tres meses, pero suficientes para hacer lapidar a Santiago, y fue luego asesinado por los insurrectos mientras buscaba las alcantarillas de Jerusalén para huir del asedio. Ambos son peor tratados en la tradición judía que en los evangelios, como manifiesta el *Pesachim* del Talmud: «¡Ay de la familia de Anás! ¡Ay de sus habladurías! Porque ellos eran los sumos sacerdotes, sus yernos dominaban el templo y sus siervos golpeaban al pueblo con bastones».

<sup>13</sup> «Es significativo que el último sumo sacerdote legal del santuario, Matías, fuera un nieto de Anás. Podemos registrar en total ocho sumos sacerdotes de la casa de Anás para el tramo 6-66 d. C. [Anás (6-15 d. C.), Caifás (18-36), Eleazar (16-17), Jonatán (36-37), Teófilo (37s), Matías (41-42), Anán (62)]. No hubo, por tanto, en Jerusalén entre el año 30 y el 70 d. C. ningún período en que los parientes de Caifás no fuesen poderosos. Lo fueron especialmente durante los años 30 y los primeros 40, en que todos los sumos sacerdotes fueron de su familia, y en los 50-60, cuando la familia ejerció una notable influencia política. Su mentalidad saducea consta por *Ant.* 20,199 y se desprende de Hch 4,1s. Su hostilidad hacia la nueva secta judía de los "cristianos" se evidencia en el proceso contra Jesús, los apóstoles (Hch 4) y el hermano del Señor». G. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios* (Sígueme, Salamanca 1997) 197.

<sup>12</sup> J. M. LAGRANGE, *Vida de Jesucristo según el Evangelio* (Edibesa, Madrid 1999) 477.

El cargo se elegía, en principio, entre los miembros de algunas familias sacerdotales destacadas, e inicialmente era vitalicio. Pero desde Herodes el Grande el asunto había cambiado, de manera que en los 65 años transcurridos desde Herodes el Grande hasta la muerte de Jesús hubo quince sumos sacerdotes, algunos de los cuales solo pudieron ejercer el cargo durante un año escaso, pues pasaron a depender de la autoridad civil, la herodiana o la del procurador. El que estaba en el cargo más los que lo habían ejercido anteriormente formaban el selecto grupo de los llamados «sumos sacerdotes», varias veces nombrados en los evangelios; en esta expresión se incluía también a los miembros de la nobleza sacerdotal, que era el grupo más fuerte del Sanedrín.

A partir de su actitud durante el proceso de Jesús, que es lo que le ha introducido en la fama histórica, deducimos dos visiones de Caifás.

1) La *negativa*. Orígenes le llama demonio, porque, igual que éste, se atrevió por dos veces a preguntarle a Jesús si era el Hijo de Dios, pues el demonio es el que mueve a los hombres a no creer en la divinidad de Jesús. Incluso, según el venerable Beda, sobrepasa al diablo en malicia, porque, si busca la respuesta de Jesús, es para denunciarle y condenarle; si Jesús lo niega, Caifás le acusará de mentiroso, pues en diversas ocasiones Jesús se había manifestado como Mesías e Hijo de Dios; si lo afirma, le acusará de blasfemia. Era una pregunta insidiosa.

2) La *mitigada*. Aunque los relatos evangélicos presentan a Pilato más proclive hacia Jesús que Caifás, sin embargo, como juez, se puede pensar que Caifás actuó mejor que Pilato, pues los mismos relatos dejan entrever en él ciertas actitudes de justicia y rectitud: sopesadas las declaraciones de los testigos, con sus contradicciones, aplicó el principio jurídico de *in dubio pro reo*, y no condenó a Jesús; tampoco tomó como acusación válida contra él su silencio, aplicando el principio jurídico de que el reo tiene derecho a callar en todo aquello que le puede perjudicar. Actuó desde su lealtad a la ley<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> «El papel y la postura de Caifás derivan de su vinculación y lealtad incondicional a la ley. Por eso tuvo que ejecutar también la ley en Jesús, trágicamente [...] Caifás [...] representa al ser humano bajo las trabas mortales de la ley, algo que pone de manifiesto la culpa y el fracaso de todos nosotros. El hecho de que Caifás [...] tuviera que condenar a muerte, trágicamente, al mesías del pueblo por imperativo de la ley constituye uno de los enigmas más oscuros de la historia judía. Este hecho nos revela toda la cara oculta de la historia de Israel y permite conocer hasta qué punto habría que concebir la muerte de Jesús como clave para un secreto último [...] Si es verdad que la experiencia de lo trágico es oscura y abismal y lleva a la catarsis del alma, tal experiencia nos la ofrece este Jesús». A. STROBEL, *Die Stunde der Wahrheit* (J. C. B. Mohr, Tübingen 1980) 138s, citado por G. THEISSIN, o.c., 519.

## II. PROCESO ANTE EL SANEDRÍN

Jesús fue interrogado y juzgado, en primer término, por un tribunal religioso, el del Gran Sanedrín de Israel, situado en Jerusalén. Jesús no compareció ante ninguno de los sanedrines locales situados en diversas poblaciones ni ante los otros dos sanedrines menores que funcionaban también en la ciudad. El caso Jesús era tan importante y de tanta resonancia y trascendencia en la vida del pueblo israelita que precisaba ser asumido directamente por el Gran Sanedrín o tribunal supremo.

Ante la sugerencia, nunca con mucha fuerza ni consistencia, de que, para Juan, el verdadero interrogatorio religioso se desarrolló ante Anás, puesto que no narra el juicio ante el Sanedrín, algunos detalles de la narración evangélica adquieren especial fuerza probatoria de que el verdadero interrogatorio de Jesús sucedió ante Caifás: la expresión típicamente judía que Jesús escuchará en el interrogatorio: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?», puesto que solo ellos calificaban a Dios como «el Bendito», es lógico que fuese presentada por la autoridad representante de la fe israelita; la referencia a «la muchacha portera» (Jn 18,17), pues solo un testigo puede precisar que aquella portera era una «muchacha», cuando los demás evangelistas hablan solo genéricamente de «una criada»; las diferencias solo las puede captar un testigo presencial, y Juan no estuvo presente durante la comparecencia ante Anás; el dato del fuego en el patio para calentarse criados y guardias «porque hacía frío» (Jn 18,18), que remite también a un testigo presencial; y el dato de que uno de los criados del sumo sacerdote era «paciente de aquel a quien Pedro cortó la oreja» (18,26), dato que a su vez remite a que el herido por Pedro en el huerto se llamaba Malco; conocer el nombre del herido y su parentesco con el sumo sacerdote indica una cercanía. En este punto, Juan tiene algo de reportero directo.

— La sala del interrogatorio

Puesto que los evangelistas no nos dicen expresamente en qué lugar se reunieron los sanedritas para juzgar a Jesús, caben varias posibilidades, entre las que sobresalen dos opciones preferentes.

La primera sitúa la reunión de sanedritas en el propio palacio o *casa del sumo sacerdote*, según el sentido inmediato del relato de los sinópticos (Mc 14,53a; Mt 26,57; Lc 22,54; Jn 18,13-21), el más explícito de los cuales es Lucas: «Entonces le prendieron, se lo llevaron y le hicieron entrar en la casa del sumo sacerdote» (22,54). Este dato, que no aparece

en ningún otro documento sobre las sesiones judiciales de la época, por lo que se trataría de una excepción, sucedió, según algunos, a causa de celebrarse por la noche, cuando estaba cerrada la sede oficial, aunque la decisión de apresarle se había tomado de día. Lucas marca con bastante claridad dos sesiones y dos lugares; recién apresado, aún en la noche, «lo condujeron a casa del sumo sacerdote» (22,54), pero, en cuanto se hizo de día, el senado del pueblo hace comparecer a Jesús «ante su Consejo» (22,67), lo que da a entender que la reunión judicial se produce en un lugar distinto del que había servido para mantener a Jesús en custodia durante la noche; también Marcos parece referirse a esta sala cuando dice que, «al amanecer, prepararon una reunión los sumos sacerdotes con los ancianos, los escribas y todo el Sanedrín» (15,1), de donde puede deducirse que esta sala era distinta de la sala donde sufrió un primer interrogatorio (ante Anás) y donde estuvo retenido hasta esa hora. Además, Marcos, en relación con las negaciones de Pedro, escribe: «estando Pedro abajo, en el patio» (14,66), en contraposición a Jesús que se encontraba en el piso de arriba. Puesto que se trataba de una sesión oficial del Sanedrín, Lucas precisa que sus miembros se reunieron en la sala oficial, mientras Mateo parece indicar que la reunión del Consejo se desarrolla en casa del sumo sacerdote, aunque esto puede ser solo una confusión con la reunión en casa de Anás.

La segunda opción se refiere a *la sala propia del tribunal*, pues el Sanedrín disponía, como es lógico, de una sala propia para sus sesiones, llamada *Sala del Consejo* o *Cámara del Consejo*, aunque las precisiones que nos han llegado sobre ese lugar varían. Flavio Josefo lo sitúa en el lado sur de la primera muralla, junto a la plaza mayor del mercado, y unido al monte del Templo por un puente; por el contrario, la *Misná* sitúa el lugar de las reuniones del tribunal en el interior del Templo, la «sala del sillar» o «sala de las piedras talladas». En el Talmud se habla de que, en alguna época, las reuniones del tribunal se habían trasladado a una sala de compras en las dependencias del templo, por lo que algunos opinan que la sesión pudo desarrollarse en alguna *lonja de la ciudad*, pues Pilato había trasladado allí las sesiones del Sanedrín. De hecho, la sesión judicial pudo desarrollarse tanto en la casa o palacio del sumo sacerdote como en la sede oficial, cuya localización es más probable en el valle Tiropeón que en los vestíbulos del templo.

La importancia de la sala es, por una parte, anecdótica, pero, por otra, afectaría a la fuerza legal de la sesión en ella celebrada, pues, si la sala era la oficial del Consejo, es más fácil presumir que se trataba también de una sesión judicial oficial por parte de la autoridad judía y no de

una mera reunión de consulta. La imprecisión del lugar sirve para recordar que esta sesión de condena a Jesús no es la primera, sino la última y decisiva, pues viene precedida por otras sesiones del mismo carácter, aunque no con tanta decisión. El juicio de Jesús tiene sus raíces en la historia misma de la humanidad y ha empezado a brotar en la historia del pueblo de Israel, para completarse en circunstancias y momentos precisos a lo largo de su vida. El juicio y los jueces ya vienen actuando de mucho atrás.

### 1. El Sanedrín y sus miembros

Puesto que Jesús fue juzgado, en primer término, por el Sanedrín supremo de Jerusalén y de la nación, nos conviene conocer la ficha de este organismo. En las principales ciudades había sanedrines de 23 miembros, con bastantes facultades, como la de amonestación, destierro hasta de treinta días e incluso de flagelación. Pero a Jesús le juzga el Sanedrín supremo con facultades sobre toda la nación, aunque recordadas por Roma; en todo caso, ninguna autoridad en Israel era superior a la suya. Lo componían 71 miembros, de acuerdo con lo establecido en Núm 11,6 (recordando a Moisés más sus setenta consejeros o ayudantes). El Sanedrín (derivación hebraizada del griego *synedrion*, que significa «sesión conjunta» o «consejo», conjugando bien con la etimología hebrea: *san*, orden, y *beredín*, aplicar) tenía una gran antigüedad, mayor incluso que la de la monarquía, a la que además sobrevivió. Hasta cierto punto era independiente de los poderes de gobierno, excepto en temas políticos; y los dirigentes judíos sintieron esta autonomía más garantizada bajo un procurador romano que bajo Herodes el Grande o Arquelao.

En cuanto a sus identidades, solo se nos asegura la de Caifás, al que podemos añadir Anás y su hijo Eleazar, y quizá algunos otros que, como ellos, habían sido sumos sacerdotes anteriormente y aún vivían. Probablemente asistiría también Jonatás, cuñado de Caifás y superintendente del Templo, lo que le facultaba como sustituto del sumo sacerdote en caso de que éste no pudiese officiar y además como probable sucesor. Nada sabemos de si los otros dos hijos de Caifás que le sucedieron en el cargo ya entonces pertenecían al Sanedrín, por ejemplo como tesoreros del Templo. Marcos (14,53) habla de «*todos* los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas», o sea, los tres grupos componentes del Sanedrín: «*Todo el Sanedrín*» (15,1). Este *todos (pantes)* es tí-

pico de Marcos para «generalizar» escenas, de manera que esa noche se desarrolló una escena judicial suficientemente plenaria.

Respecto a los grupos que lo componían, Marcos es muy preciso en su presentación: «Llevaron a Jesús ante el Sumo Sacerdote, y se reúnen todos los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas» (Mc 14,53). Aunque en el versículo siguiente hable de «los sumos sacerdotes y el Sanedrín», no se indica que fuesen dos entidades distintas, sino que, en el Sanedrín, los sumos sacerdotes ocupaban un puesto relevante; si, de los tres grupos que constituían el Sanedrín, señala específicamente a los sumos sacerdotes, puede ser motivado por el desco de brevedad o porque ostentan la mayor responsabilidad de lo que suceda, aunque también aclara que esa responsabilidad no recae solo sobre ellos, pues habla del «sanedrín entero». Los evangelistas no usan siempre la misma expresión para especificar los tres grupos que formaban este Sanedrín, que en tiempos de Jesús eran los ancianos (aristocracia laica), los sumos sacerdotes (que incluían a quien estaba en el cargo más los anteriores y sus familias) y los escribas (en general, del partido de los fariseos); en total, 71 miembros. Más importante que los componentes era su categoría moral, «la estampa de este grupo del Sanedrín está ya suficientemente clara: esos teócratas, ávidos de poder, secularizados y sin conciencia, no podían comprender de manera alguna el misterio de la personalidad y del mensaje de Jesús. En ellos tenemos que ver sus peores y más decididos enemigos»<sup>15</sup>.

En cuanto *enemigos de Jesús*, este triunvirato se ampliaba y mezclaba con otros grupos; así, los «escribas» aparecen asociados a los «fariseos» (Mt 9,3.11; 12,2.14.38; Mc 2,6.16.18.24) y los «saduceos» (Mt 16,1; 22,23) se unen a los «herodianos» (Mt 22,15-16; Mc 3,6), y los jefes de los sacerdotes se unen a los «ancianos» para oponerse a Jesús cuando actúa en el área del Templo (Mt 21,23.45), hasta el punto de aparecer como los dos grupos principales que, ayudados por Judas, organizan el arresto de Jesús (Mt 26,3.14). Nada unifica tanto a los discordantes como encontrar un enemigo común. La característica de enemigos de Jesús es lo que más los define en los relatos, puesto que no se fijan en sus otras funciones.

Conviene una palabra aclaratoria sobre cada uno de los tres grupos de sanedritas que aquella noche o amanecer se sentaron en el tribunal para juzgar a Jesús. Puesto que su decisión ha influido tanto en nuestras vidas, vamos a mirarles un poco más en particular.

1) *Los pontífices o sumos sacerdotes*, entre los que se incluyen también los grandes cargos del Templo: el superintendente, el encargado sacerdotal y los tres tesoreros. Sin duda, ellos fueron los más decisivos en la sentencia de Jesús, aunque solo fuese porque tenían acaparada la autoridad, incluso dentro del gran tribunal, y podían actuar a través de las fuerzas policiales que les estaban sometidas.

2) «El consejo de los ancianos» (Lc 22,66), nombre derivado del «consejo de los ancianos del pueblo» que regía en las ciudades griegas y, al igual que en los organismos de estas ciudades, este sanedrín se dividía en senado y colegio judicial, o sea, que «lo que aquí sucede fortalecerá a la Iglesia naciente y a sus mensajeros de la fe cuando comparezcan ante el consejo de los ancianos de las ciudades griegas para ser interrogados por él sobre su predicación y su profesión de fe (Hch 16,20; 17,6)»<sup>16</sup>.

3) *Los fariseos y escribas*. Los fariseos lograron entrar como miembros del Sanedrín unos 75 años antes de Cristo, con la reina Alejandra Salomé; dado que el tribunal sanedrita, además de función política, tenía también función judicial, cada vez eran más necesarios miembros que conociesen bien la doctrina, la teología y el derecho, y ésta es la función que desempeñaban los escribas, que fueron ganando importancia progresivamente. En el Sanedrín, como en otros puntos, se había desarrollado una competencia entre el grupo saduceo y el fariseo, hasta llegar a una posición casi equilibrada. Sin embargo, entre los fariseos encontramos miembros tan cercanos a Jesús como Nicodemo, que posteriormente defendió a Pablo ante el supremo tribunal («¿Acaso nuestra ley condena a un hombre antes de oírle y sin averiguar lo que hizo?»), y Gamaliel, maestro de Pablo, que influenció al Sanedrín para que dejase libres a los apóstoles después de Pentecostés, con el argumento de que si su obra era de Dios no se podía combatir (Hch 5,34-39). Jesús puede considerarse más cercano a los fariseos.

¿Todo el tribunal o sólo un grupo? Aunque los evangelios, al enumerar los tres grandes grupos que lo componían, puede dar la impresión de que asistió el tribunal en pleno, lo normal es que faltaran algunos, incluso bastantes, porque la hora era intempestiva y porque los jefes no tendrían interés en la asistencia de los que consideraban proclives a favor de Jesús, y algunos debían de conocer; en la sesión nocturna debió de ser un número más reducido y escogido para poder elaborar una línea de interrogatorio y un pliego de cargos que fuesen válidos ante Pilato, para lo que funciona mejor un grupo reducido, mientras que en la se-

<sup>15</sup> J. BLINZLER, o.c., 128.

<sup>16</sup> A. STÖGER, *El Evangelio según San Lucas* (Herder, Barcelona 1975) 261-262.



sión oficial, al amanecer, el número sería más amplio. Aunque si, como opinan algunos, el único juicio propiamente legal fue el realizado ante los romanos, los sanedritas no tenían que preocuparse del quórum necesario, ni mucho menos de superarlo; pero es solo una posibilidad, por lo que podemos pensar que sí querían que aquello se acercase lo más posible a un juicio formal, aunque solo fuese para hacer más presión sobre el gobernador. Según los relatos, los jefes de los sacerdotes y los miembros del Consejo de los Ancianos son los más activos durante el proceso, mientras que «los maestros de la ley, que habían sido enemigos de Jesús durante su vida pública, aparecen menos en el relato de la pasión (sólo aquí y en Mt 27,41). Al mencionar a los tres grupos juntos, el evangelista quiere hacer notar que se está cumpliendo el anuncio de Jesús»<sup>17</sup>. Curiosamente, según Juan, el sumo sacerdote no interrogó a Jesús por motivos directamente religiosos, sino sobre sus discípulos y doctrina.

## 2. Puntos generales sobre el desarrollo del proceso nocturno

Ni los mismos evangelistas concuerdan exactamente en el desarrollo de este proceso, pero todos dejan claro que el proceso fue decisivo.

### a) Orden y desarrollo de los acontecimientos

La sesión nocturna, sea cual fuese su carácter legal, empezó pasada ya la medianoche y duraría hasta poco después del primer canto del gallo, cerca de las tres de la madrugada. Posiblemente se desarrolló con estas tres fases:

— *Prueba testifical*, donde lo único que queda claro es el fracaso de los testigos, incluso después de haber sido sometidos a alguna forma de presión o soborno; esta prueba, además de exigida por la ley, fue buscada por los jueces para no aparecer ellos como los inculpativos directos.

— *Interpelación directa del sumo sacerdote*, que ejercía de juez supremo; una doble interpelación, para completar o incluso suplir la prueba testifical, buscando claramente una respuesta comprometedora por parte de Jesús.

— *Sentencia capital del Sanedrín*, sentencia por blasfemia que le convierte en reo de muerte.

Las divergencias en los relatos no se deben tanto a los hechos y las personas, que son las mismas, sino a la organización de los materiales recibidos, que cada evangelista administra según unas fuentes, en parte comunes y en parte distintas, y esto, naturalmente, influye en cómo acentúan unos u otros puntos de aquella sesión.

En cuanto al *funcionamiento de la escena judicial*, poco podemos decir, a no ser que admitamos, con fundamento, lo reglamentado en la *Misná* para las reuniones del Sanedrín. Había en la sala un semicírculo de asientos elevados para los sanedritas, de manera que todos se viesan; les acompañaban dos escribanos, situados a derecha e izquierda, para redactar las actas; el reo estaba en el centro y también los testigos. Primero, planteada la acusación, intervenían los testigos de descargo y su importancia era tal que, cuando se trataba de pena capital, bastaba un solo testimonio favorable para que no se le aplicase la condena; solo después intervenían los acusadores, para cuya validez se exigía que, al menos, dos de ellos diesen testimonios concordantes. Exactamente, no sabemos si esta normativa estaba en vigor en tiempos de Jesús; lo cierto es que no hubo testigos de descargo, o porque no fueron convocados o porque nadie se atrevió a presentarse, sobre todo si se conocía la intención previa de condenarle y menos en una sesión nocturna y apresurada. De haberse presentado alguno, gustosamente los evangelistas lo habrían consignado. ¿Cómo es que tan rápidamente y a hora tan intempestiva se encontraron testigos acusadores? Tal vez porque previamente, al menos desde la víspera, se contaba ya con ese arresto y hubo tiempo de buscarlos. Por otra parte, los evangelistas no nos transmiten sus acusaciones, excepto la referente al Templo; lo único que sabemos de ellos es que sus testimonios no eran concordantes y, en consecuencia, se invalidaban.

Entre los diversos intentos de ordenar los acontecimientos de esa noche, el más probable es el recogido por Lucas y Juan, según el cual fue en la noche cuando sufrió el interrogatorio y se desarrollaría así: Jesús, arrestado en Getsemaní, es llevado ante Anás, que le somete a un interrogatorio oficioso sobre su doctrina y discípulos; lo retienen en una dependencia del palacio, donde suceden las negaciones de Pedro y la mirada de Jesús y donde también se producen las burlas de los criados; al amanecer es enviado ante Caifás y el Sanedrín, que celebran un juicio formal y le condenan por blasfemo y malhechor; a consecuencia de esto, le llevan ante Pilato.

<sup>17</sup> S. GUIJARRO OPORTO, *Evangelio según San Mateo*, en *Comentario al Nuevo Testamento*, o.c., 116.

Es de notar la semejanza de la respuesta de Jesús a Anás con la dada a sus apresadores en Getsemaní (Mc 14,49; Mt 26,55); estos dos evangelistas podían tener noticia cierta, aunque confusa, de un interrogatorio nocturno, por lo que desplazan la sesión matutina del Sanedrín, anticipándola a la noche, para llenar el vacío de esa sesión nocturna cuyo contenido no estaba claro. Lucas acentúa la mayor importancia de la sesión matutina del Sanedrín.

#### b) *Contenido teológico*

Los Evangelios, es preciso recordarlo de nuevo, tienen siempre un trasfondo teológico que va más allá del mero relato de lo sucedido; por eso también en esta escena de Jesús ante el Sanedrín cada evangelista acentúa más uno u otro punto.

*Marcos* resalta la *declaración mesiánica de Jesús* y las consiguientes reacciones en su contra por parte del Sanedrín, de los guardias y hasta los discípulos; la fuerza está en el contraste, que *Mateo* clarifica con la profecía sobre el precio de la sangre. La figura del Mesías preside la sesión, todos los demás están allí para darle relieve, aunque sea negándole; todos le esperaban, pero nadie le acepta cuando llegó; sin embargo, él es quien llena la escena. Marcos destaca más este juicio, porque aquí aparecen las grandes afirmaciones mesiánicas de Jesús.

*Lucas*, que empieza situando toda la sesión al amanecer, se fija en la actitud negativa de Pedro, a quien luego Cristo convierte con su mirada. Doble pregunta a Cristo, que, en la respuesta, se declara Mesías e Hijo de Dios. Toda la escena va reflejando *el contraste entre Pedro y Jesús*, los dos coincidiendo en el palacio del sumo sacerdote; pero, mientras Jesús da firme testimonio de su persona y su misión, Pedro, a unos metros de distancia, reniega de él.

*Juan* no cuenta el juicio ante Caifás, porque esas «últimas afirmaciones soberanas de Jesús se encuentran ya mucho antes en el cuarto evangelio (por ejemplo en 8,58; 10,22-39) de forma que una escena similar ya no tiene puesto aquí»<sup>18</sup>, pero sí recuerda la recomendación previa de Caifás: «Conviene que un hombre muera por el pueblo» (Jn 18,12-14). Dios había usado al sumo sacerdote para declarar la *función salvadora de la muerte de Jesús*; esta función trascendente resulta más creíble desde el momento en que es proclamada por la suma autoridad

<sup>18</sup> J. BLANK, *El evangelio según San Juan*, IV (Herder, Barcelona 1980).

religiosa; conviene y es necesario que venga para cumplir esa función salvadora, aunque no se la reconozcan. La respuesta de Jesús a la pregunta sobre si es Hijo de Dios es afirmativa, pero se completa con una sentencia sobre su exaltación y entronización, de acuerdo con Sal 110,1 y Dan 7,13, en cuya elaboración interviene la comunidad, que expresa así su profesión de fe cristiana.

El mensaje teológico de este interrogatorio queda condensado en un punto central con dos contrastes: el punto central es la *firmeza de Jesús* al afirmar su realidad mesiánica y su filiación divina; y los contrastes son, por una parte, la *maligna astucia de los sanedritas* que buscan su condena, y, por otra, la *cobardía de Pedro* que niega. La Iglesia se debatirá siempre en esos parámetros.

#### c) *Temas sobre los que Jesús fue interrogado*

El fondo teológico se expresa, sobre todo, en los dos grandes temas, el segundo más importante que el primero, que llenan ese proceso: el Templo y los títulos cristológicos.

*El Templo* (Mc 14,58). El tema del templo es real, porque la actitud de Jesús en este punto había suscitado inquietud entre sus dirigentes, pero este enfrentamiento «ha sido releído en clave cristiana frente a las acusaciones del ambiente judío que echaba en cara a los cristianos el incumplimiento de la profecía (cf. 14,58; 15,29)»<sup>19</sup>.

*Los títulos cristológicos*, especialmente el de Cristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre (Mc 14,61-62), son los que expresan la dimensión trascendente y universal de su persona, formando al mismo tiempo una hermosa confesión de fe. Sobre estos dos temas nos detendremos un poco más adelante, de momento se nos llama la atención sobre ese contenido judicial.

#### d) *Valor de los relatos en conjunto*

Una vez vista en conjunto esta sesión judicial nocturno-matutina, hacemos una última apreciación de los relatos que nos la transmiten.

¿Es un relato exagerado de lo sucedido ante el Sanedrín? La pregunta surge ante el cúmulo de incongruencias e irregularidades que convierten aquel proceso en una sesión vergonzosa para el tribunal, tanto que nos

<sup>19</sup> R. FABRIS, *Jesús de Nazaret* (Sígueme, Salamanca 1986) 245.

resulta difícil admitir ese comportamiento en un tribunal legal que reunía a los supremos representantes de la suprema autoridad de Israel. La acumulación de irregularidades hace pensar que aquello no era propiamente una sesión judicial, sino un encuentro a puerta cerrada para ver qué hacer con el rabí de Galilea; y, ante el desconcierto de los miembros, no proclives a la condena, Caifás sugiere que hay que cortar a tiempo, pues es preferible que muera uno para evitar levantamientos populares y la consiguiente intervención represiva de Roma.

*Es un relato condensado.* Otros opinan que no es un relato completo, pues los relatores no fueron testigos directos ni dispusieron de actas escritas fieles, y además su intención en el relato trascendía lo meramente histórico y más aún lo periodístico, les animaba una intención espiritual y, hasta cierto punto, teológica; sin embargo, ciertamente nos han transmitido lo esencial de lo sucedido, que no queda oscurecido por algunas incoherencias menores en la narración. Dadas las circunstancias en que todo sucedió y en que ellos escribieron, han realizado una adecuada condensación, donde queda recogido todo lo esencial.

*Es un relato sobre elementos firmes.* A pesar de que se refleja en ellos una elaboración de la fe cristiana posterior, como «una dramatización de aquel conflicto religioso», encontramos en los relatos datos sólidos recogidos y transmitidos por la primera tradición. Sobre esta base histórica suficiente, seguimos los pasos esenciales del proceso judío, recapitulados en dos grandes sesiones, la de los testigos y la de los sanedritas. Lo mejor es la solidez de los fundamentos en que se basan

Ahora ya podemos detenernos en el desarrollo del proceso.

### 3. Sesión de los testigos

Primero, encendamos la luz que ilumina esta sesión, el elemento que aglutina todo el relato de Marcos, que es el tema del *testimonio*. Etimológicamente, la palabra griega *testimonio* tiene su raíz en la palabra *mártir*, raíz que sale siete veces a partir de ese momento en el capítulo 15 del relato de Marcos: «*Martyria*, v.55-56, 59; *martys*, v.63; *pseudomartyrein*, v.56-57; *katamartyrein*, v.60»<sup>20</sup>. Es decir que, mientras los sanedritas buscan falsos testimonios contra él, él mismo es el gran testimonio-mártir de Dios. Esta insistencia en los testigos guarda relación con los justos del Antiguo Testamento que fueron juzgados a causa de fal-

sos testimonios, como proclaman varios salmos: «testigos injustos se han levantado contra mí y la injusticia ha mentido en su interés» (26,12), o «testigos injustos han interrogado de pie sobre lo que no conocían» (34,11). Según esto, para el evangelista no es tan sorprendente lo que le sucede a Jesús, pues continúa la misma línea de tantos justos que han sufrido a causa de testimonios injustos.

#### a) *Buscaban falsos testigos*

Puesto que la detención de Jesús no se debía a una acusación ni a unos acusadores concretos, necesarios para la legalidad del proceso, la primera tarea era encontrarlos. Y los buscaron. ¿Quiénes son los que buscan un testimonio contra Jesús? Marcos señala directamente a «dos sumos sacerdotes y el sanedrín entero» (Mc 14,55), marcándoles como los principales responsables, y más a los sumos sacerdotes, único grupo, de los tres que componían el Sanedrín, que es nombrado aquí; Marcos siempre nombra a este grupo y, aun cuando aparezcan otros miembros en la lista, ellos ocupan el primer puesto de la enumeración. Primera paradoja de este proceso: los oficialmente encargados de hacer justicia son los que previamente buscan y manipulan a los testigos; a partir de esta perversión de la justicia, la condena está servida. Ya está dicho: la importancia y la responsabilidad principal de la condena radica en esos sumos sacerdotes, no en los testigos que aparezcan; lo que, por otra parte, no ha de llamarnos tanto la atención, pues, según Marcos (Mc 14,55; 11,18; 12,12), ya lo andaban buscando de tiempo atrás, con lo que, sin percibirlo, ellos mismos, al dar esos pasos, iban cumpliendo las Escrituras (Sal 26,12; 34,11); puesto que días antes estaba ya decidido el arresto y prácticamente la condena, es normal que hubiesen preparado ya los testigos pertinentes. Se puede pensar incluso que el mismo Jesús, ante el inicio del juicio, pediría pruebas de las acusaciones, lo que exigía testigos que diesen validez a esas acusaciones.

Mateo (26,59) acentúa expresamente que buscaban «un falso testimonio», dato que prejuzga ya la psicología o actitud intencional de los sanedritas; no importaban los medios, sino el fin. Es muy difícil penetrar hasta ese punto en la psicología de los sumos sacerdotes. Con ese cartel de entrada, quedan radicalmente desvalorados y hasta deshonrados ante el lector. Cabe también la posibilidad de que le considerasen inocente y, a pesar de todo, buscasen su condena, lo que supondría mayor perversión. La falsedad la coloca el evangelista más en la actitud de los

<sup>20</sup> Cf. S. LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, II, o.c., p.43, nota 16.

jueces que en la de los testigos, a los que no llama «falsos»; la falsedad está en el testimonio, pero es imputable a quien la busca directamente. Puesto que Jesús era inocente, los cargos de los testigos solo podían fundarse sobre mentiras; en este caso, la frase, más que señalar la maldad de los sanedritas, destaca la inocencia del reo.

En Lucas y Juan no aparecen los testigos, pese a lo cual el mismo presidente dice: «¿para qué queremos más testigos?», lo que parece indicar que hubo otros testimonios previos, que ya daba por suficientes; otra traducción dice: «¿Qué necesidad tenemos ya de testigos?», lo que puede entenderse en el sentido de que hasta entonces no habían actuado y que ya no era preciso que actuaran, ni aunque en ese momento estuvieran allí, puesto que las palabras de Jesús por sí solas servían de autoacusación. Esto motiva que algunos expliquen la aparición de testigos solo como un recurso redaccional para constatar el cumplimiento del salmo 27,12: «falsos testimonios se levantaron contra mí». Sin embargo, por el testimonio de Marcos y Mateo y por la lógica legal de los acontecimientos, podemos reconocer la presencia y acción de los testigos en el proceso de Jesús.

Se perciben como dos oleadas de testimonios, de lo más general a lo particular. Primero, la general: todos «andaban buscando un testimonio contra Jesús» (Mc 14,55), «muchos daban falso testimonio» (v.55); cuando asegura que «tampoco en esto coincidían» (v.59), se refiere a diversos testimonios que han ido apareciendo; no solamente no coincidían, sino que ni siquiera hace constar cuáles eran sus acusaciones. El desacuerdo podía provenir de un error de los sanedritas al elegir los testigos o simplemente de que su testimonio lo tenían que aportar de uno en uno, por separado, y ante la presencia de los sacerdotas y del reo, y cualquier desacuerdo los invalidaba. Luego, tal vez advertidos por los jueces de la inutilidad legal de todo lo que estaban diciendo, viene el testimonio concreto sobre el Templo y sobre los otros títulos mesiánicos.

#### b) *Acusación de destruir el Templo*

La acusación concreta de los testigos suena así: «Nosotros le hemos oído decir: Yo destruiré este Santuario hecho por hombres y en tres días edificaré otro no hecho por hombres» (Mc 14,55-59; Mt 26,59-61; Jn 2,18-22). Lucas no recoge esta acusación en su evangelio, aunque sí en Hechos (6,14), lo que puede deberse a dos motivos: uno, la venera-

ción especial que él sentía por el Templo le hizo soslayar esta profanación verbal y argumental de tan santo lugar, más positiva que la de sus compañeros evangelistas, a pesar de ser judíos, y el otro motivo es que Lucas pretende centrar el proceso más directamente en la identidad de Jesús, que es el punto básico, a lo que el Sanedrín responde con el rechazo.

La acusación, de probarse, resultaría contundente, por la importancia fundamental del Templo para Israel. Máxima importancia religiosa, pues allí, en el *Sancta Sanctorum*, residía la *Shekinah*, la presencia gloriosa de Dios, a la que se correspondía con la ofrenda de sacrificios durante todo el día; esta importancia religiosa se vivía tan profundamente que, cuando el Templo fue destruido en el año 70, se prohibieron a sí mismos entrar en ese recinto porque, al no conocer exactamente el lugar del *Sancta Sanctorum*, no podían exponerse a profanarlo pisándolo. Y también máxima importancia política, pues el Templo mantenía prácticamente la unidad del pueblo, fomentada con las peregrinaciones anuales en tres grandes fiestas, Pascua, Pentecostés y Tabernáculos; era también el centro financiero, por los impuestos y ofrendas que los peregrinos debían aportar. Atacar el Templo suponía atacar toda la institución israelita, por eso era la acusación más grave que se podía presentar contra un reo.

Ya en la manera de presentar la acusación, los testigos se tergiversan y hasta contradicen: uno dice que Jesús se proponía destruir el Templo, «destruiré»; otro, que simplemente puede hacerlo, «yo puedo destruir» (Mateo), lo que cabe interpretar como una manera de suavizar la expresión de Marcos; en realidad, según Juan, lo que Jesús había dicho a los judíos es: «destruid este templo y en tres días lo reedificaré» (Jn 2,19), reedificación que puede entenderse en dos sentidos: reedificar el mismo templo o construir otro más maravilloso aún; en este último caso, la frase de Jesús no era una amenaza al Templo, sino una acusación contra los responsables religiosos que lo estaban destruyendo con sus excesos.

El mismo Marcos recoge en tres momentos diferentes esta acusación de Jesús contra el Templo; la primera es cuando, a la salida del Templo y ante la admiración de sus discípulos por aquel edificio, les responde: «¿Veis estas grandiosas construcciones? No quedará piedra sobre piedra que no sea derruida» (Mc 13,2); la segunda cuando, ya ante el tribunal, «algunos, levantándose, dieron contra él este falso testimonio» (Mc 14,57); y la tercera sucede en la cruz, cuando le retan en tono de burla: «Y algunos que pasaban por allí le insultaban, meneando la cabe-

za y diciendo: ¡Eh, tú!, que destruyes el Santuario y lo levantas en tres días, ¡sálvate a ti mismo bajando de la cruz!» (Mc 15,29). Ya en estos textos de Marcos hay divergencia y algo de contradicción; en el primero Jesús se está refiriendo a lo que sucederá al fin del mundo, mientras que en los otros dos se refiere a destruir ese Santuario para reconstruir otro. Más aún, en la primera ocasión la amenaza de Jesús se refiere a todo el templo (*bieron*) en su conjunto, que incluía varios edificios sagrados y varios patios, mientras que en los otros textos parece referirse al santuario (*naos*) estrictamente, es decir, al llamado «Santo» y al «Santo de los Santos».

Si los testimonios son nulos por sus propia contradicción, ¿por qué el sumo sacerdote se apoya en ellos para preguntar: «¿No respondes nada? ¿Qué es lo que éstos atestiguan contra ti?». La pregunta da a entender que, para el sumo sacerdote, los testimonios, a pesar de las discordancias iniciales, contienen un acuerdo fundamental en la esencia de la acusación, que se vuelve abrumadora.

#### — Sentido de las palabras de Jesús

La expresión de Jesús puede entenderse de diversas maneras: como una amenaza directa al Templo, *amenaza de destrucción* sola o de destrucción y reconstrucción, o como una afirmación exagerada para expresar su propio *poder* personal; Mateo resalta el «puedo», como cuando afirma poder convocar doce legiones de ángeles, es decir, como una referencia implícita a su propia divinidad, de donde le viene un poder superior al del culto y del Templo. Puesto que ésta puede ser la idea, Mateo no asegura que el testimonio sea falso, sino, al contrario, lo presenta avalado por dos testigos. Quizá por estas contradicciones, dice Marcos que los testimonios no concordaban, y se fija no tanto en el hecho del Templo, sino en el *contraste* entre un templo material y uno espiritual, entre uno hecho por manos de hombres y otro hecho por manos divinas; había llegado el momento en que finalizaría el templo material, construido por manos humanas, para construir el templo espiritual, obra de manos divinas.

¿De dónde podía venir esta acusación? Se había gestado en Jerusalén, que prácticamente vivía del Templo, tal vez por sus mismos empleados, unos 18.000 operarios, algunos de ellos en el paro, esperando ser recolocados; unos 1.000 sacerdotes pobres, traficantes de ganados, cambistas, curtidores, zapateros, etc. Además, Jesús había hablado en voz alta y delante de la gente, por lo que los acusadores pueden decir

con razón: «Nosotros le hemos oído decir», como igualmente lo habían oído o lo habían escuchado comentar los que pasaban por el Calvario y repetían esa amenaza con reto burlesco. Más que un testimonio sin fundamento, era lo contrario, algo que se repetía entre el público.

#### — ¿Había hecho Jesús esa amenaza al Templo?

Algunos autores niegan la historicidad de la acusación con varios argumentos.

La consecuencia inmediata de la amenaza no habría sido una discusión ideológica sobre su autoridad personal para actuar así, sino una detención por parte de la guardia del Templo o incluso de los soldados romanos, alarmados por la posible locura.

Otros ven los versículos 57-59 de Mc 14 como una inserción posterior, pues gramaticalmente el texto correría mejor empalmado el v.58, que recoge lo dicho por Jesús, con el 60, que expresa la reacción del presidente; de hecho, Lucas no recoge esas palabras de Jesús contra el Templo, «¿las ha omitido voluntariamente, o más bien porque conocía una tradición en que no figuraban? Una vez más aparece tras nuestros textos una redacción anterior quizá más simple a la cual se han amalgamado sucesivamente fragmentos diversos»<sup>21</sup>.

Sin embargo, también es probable que los soldados, de haber escuchado esas palabras, no percibiesen nada peligroso para Roma y que tampoco los guardias del Templo actuaron por el miedo de sus jefes a la reacción del pueblo favorable a Jesús, pues los abusos eran bastante clamorosos y sabían que la acusación tenía fundamento; además eran conscientes de que los agitadores zelotes aprovechaban precisamente esos días para promover revueltas entre el público, donde siempre encontraban grupos favorables a sus mítines. Por esto, para detenerle, prefirieron la secreta delación de uno de los suyos a aquella amenaza pública. Era un acto de prudencia y estrategia política. En el fondo, ellos sabían que el público le daba la razón a Jesús en ese tema.

Sí, seguramente *la diatriba de Jesús contra el Templo era auténtica*. Por lo demás, esa amenaza aparece ya en la apocalíptica judía. Durante el ministerio de Jesús el tema sale en varias ocasiones; cuando al principio de su ministerio Jesús, según la versión de Juan, purifica el Templo y le reclaman una «señal» de su autoridad para aquel gesto, responde: «destruido este templo y en tres días lo levantaré» (Jn 2,19). Que la acusación

<sup>21</sup> P. BENOÎT, o.c., 128.

la tomaron en serio lo indica el que, cuando ya estaba en la cruz, se la lanzan a la cara como desafío burlesco: «¡Tú que destruyes el Templo y en tres días lo reconstruyes, sálvate a ti mismo!» (Mt 27,40; Mc 15,29); le citan sus propias palabras, aunque por parte de Jesús se trataba de un reto para que fuesen ellos quienes lo destruyeran («destruido») y entonces Él lo levantaría de nuevo en tres días («lo levantaré»), reto que los judíos consideraron absurdo por el poco tiempo que se concedía para tan gigantesca obra. En el fondo, el reto de Jesús no era tanto una amenaza al Templo cuanto una afirmación de su poder personal. Hasta después de resucitado y ascendido, cuando apresan a Tomás, le acusan a éste de repetir la amenaza de Jesús: «... le hemos oído decir que Jesús, ese Nazareno, destruiría este lugar y cambiaría sus costumbres que Moisés nos ha transmitido».

Por otra parte, también los de Qumrán estaban en contra de aquel Templo, hasta el punto de que se habían salido de él y proclamaban que su propia comunidad era el verdadero templo de Yahvé. Eran bastantes los insatisfechos del funcionamiento de aquel gran centro religioso. Los testigos en el proceso nocturno decían suficiente verdad como para hacer que se aceptasen sus palabras, pero, incluso así, no podían llegar a un acuerdo en lo que se refiere a los detalles, por lo que la acusación se les estaba desmoronando y los sacerdotes empezaban a sentirse frustrados al llegar a este punto, porque daba la impresión de que no podían encontrar una base legal sobre la que llevar adelante la condena a muerte de Jesús. Entonces el sumo sacerdote salvó la situación, desde el punto de vista del Sanedrín, con una maniobra ilegal, intentando sumergir a Jesús en un aprieto para *obligarle a incriminarse a sí mismo*. El relato lo encontramos en Mc 14,60-61.

— ¿Se cumplió la profecía de Jesús?

La falsedad a que se refiere el evangelista no es la de que Jesús no hubiese dicho eso, sino la de quienes manipularon sus frases, su sentido y sus intenciones. Aunque ya el Templo anteriormente había sido destruido y reconstruido, esto no era más que un prefiguración de la destrucción definitiva, que sucedería años más tarde.

Puede entenderse como una advertencia y lamento porque, después de tantos años como llevaba en construcción, apenas se terminase sería destruido, como efectivamente sucedió con la invasión de los romanos. Con el Templo destruido desapareció la clase sacerdotal y los sacrificios y el culto, teniendo que organizarlo de nuevo todo sobre otras ba-

ses, especialmente la sinagoga. Aquí sí que se cumplió la profecía. Además se cumplió en otro sentido más espiritual, porque hay *un templo material y un templo espiritual*; la destrucción material del edificio la ejecutan los romanos, mientras que la destrucción espiritual la realizó Jesús estableciendo un culto nuevo. Seguramente, Marcos pretende abarcar esas dos realidades diferentes. Esa misma diferencia se expresa al contraponer un templo «hecho por manos de hombre», expresión que a veces se usa para designar los lugares de culto idolátrico (aunque no parece ser ése el sentido aquí, pues Jesús participó también del culto de este Templo), con otro «no hecho por manos de hombre», fórmula de carácter decididamente espiritual. La expresión «hecho por manos de hombre» aparece en ocasiones con sentido negativo, pues se refiere a los ídolos, aunque no parece que Jesús hablara del Templo para condenarlo por inculco idolátrico, sino que le da un sentido negativo en comparación con el nuevo culto, que saldrá del sacrificio de Jesús.

En la visión espiritual del templo se incluye *la comunidad escatológica*, porque en adelante el principal templo de Dios será la comunidad creyente, que reemplaza al templo de Jerusalén; este nuevo templo, que «no está hecho por manos humanas» (Mc 14,58), ya lo ha empezado a edificar Jesús con sus discípulos, pero su realización completa corresponde al tiempo futuro, cuando Dios sea «todo en todos»; mientras tanto, hay que vivir en vigilancia, como el mismo Jesús recomienda en varias de sus parábolas (cf. Mc 13,33-37).

— Otras interpretaciones de este texto

Alguno opina que Marcos le da tanta importancia al Templo porque la redacción de su evangelio coincidió con los trastornos de los años 65-70, y el tema del antetemplo podía reflejar el alejamiento del judaísmo por parte de la Iglesia a la que Marcos pertenecía.

La frase «este lugar santo» suele significar el Templo, pero también se usa en el sentido de «oficio» o «posición»; en la frase de Jesús, la palabra «lugar» (*topos*) se refería a los puestos que los grupos sacerdotales ocupaban en el Templo y que serían anulados; algunos Padres de la primera época lo usan a veces en este sentido; que no se hagan ilusiones, parece decir Jesús, pues de sus privilegiadas posiciones dentro de «este lugar» no quedará «piedra sobre piedra».

Según esto, la expresión «nuestro lugar» se refería al estatus oficial, es decir, al rango y categoría social que Roma concedía al sumo sacerdote y los miembros del Consejo en cuanto representantes de la nación

judía; efectivamente, los romanos no podían retirar el Templo material, pero sí podían retirar sus derechos a los sanedritas, privándoles de sus facultades de gobierno, tanto de las legislativas como de las administrativas y judiciales en relación con las gentes de su pueblo; podían retirarles sus cargos y hasta la autonomía de la comunidad judía de Judea; el sumo sacerdote advierte a sus privilegiados compañeros que corren este riesgo a causa de un insignificante nazareno llamado Jesús.

*Contraposición entre el culto antiguo y el culto nuevo.* La frase sobre el viejo templo que destruirá y el nuevo templo que construirá no reproduce las palabras precisas de Jesús, sino la interpretación que, a la luz de la fe, hicieron posteriormente los cristianos de los acontecimientos que destruyeron efectivamente el Templo. Esta interpretación quedó manifiesta cuando, en la muerte de Jesús, el velo del Templo se rasgó en dos (Mc 15,38). Así empiezan las nuevas manifestaciones del poder de Dios que brotan de Cristo crucificado y que son recogidas por la nueva comunidad.

*Tiene sentido de ironía,* porque, a pesar del desacuerdo de los testigos que anula su propio testimonio según la ley hebrea, el lector cristiano percibe fácilmente que hay una verdad profunda y que, paradójicamente, esa verdad se manifiesta a través de las palabras mismas de los acusadores; anulado el antiguo culto judío, centrado en el sacrificio, es sustituido por la persona Jesús, a partir de su sacrificio en la cruz.

*Manifiesta la autoridad de Jesús sobre el Templo.* En el siglo I se constata una tradición hebrea sobre la destrucción y reconstrucción del templo como parte de la era final, incluso algunos *targum* atribuyen esta función al Mesías, aunque no podemos señalar hasta dónde se extendió esta idea. Según esto, el tema del templo entró en la narración de la Pasión como una manera de reivindicar para Jesús la función de Mesías.

#### — Actitud de Jesús frente al Templo

En general, *Jesús había sido respetuoso con el Templo:* allí fue presentado y ofrecido a Dios poco después de nacer (Lc 2,21-23) y reconocido por los ancianos Simeón y Ana, allí acudió a los doce años como peregrino israelita, pagaba sus tributos para ese Templo (Mt 17,24), ordenó a un leproso curado que se presentase al sacerdote para hacer su ofrenda (Mc 1,44), etc. Reconocería también algunas de sus bondades, como la «Cámara de secretos», que era un depósito de alimentos destinados a los más pobres, que de esa manera podían ser socorridos en secreto, lo que favorecía la virtud de los «temerosos del pecado», como se llamaba

a los donantes, porque nadie les veía ni se lo reconocía, actitud que concordaba con la recomendación de Jesús de que no sepa tu mano derecha lo que hace la izquierda cuando das limosna (Mt 6,1-4). Según Juan, Jesús hizo cuatro viajes a Jerusalén para celebrar las fiestas religiosas del pueblo de Dios al que pertenecía: el primero coincidiendo con la Pascua y el encuentro con Nicodemo (2,13 y 23; 4,45), el segundo para una fiesta anónima (5,1), el tercero para la fiesta de los Tabernáculos (7,10, 14 y 37) y el cuarto para la dedicación del Templo (10,22), que eran las fiestas comunes; Jesús no acudía porque allí encontrase muchos seguidores, sino el espíritu de celebrar las fiestas judías. De acuerdo con esta costumbre suya, también la primitiva comunidad continuó participando de las fiestas del Templo (Hch 2,46; cf. 3,1).

Sin embargo, *posteriormente reaccionó contra sus formas y sus vacíos,* continuando la tradición profética. La *expulsión de los mercaderes del Templo* fue el gesto más llamativo y controvertido de Jesús en relación con el Templo. Esta escena la coloca Juan al principio de su vida pública (Jn 2,13-14), mientras los sinópticos la sitúan al final, condicionados por haber contado nada más que un viaje de Jesús a Jerusalén, el último; Juan, que habla de tres viajes anteriores a este último, tiene más visos de historicidad al colocar esta escena al inicio de su vida pública, aunque también puede ser que la colocase aquí como una contrapartida a las bodas de Caná. La escena seguramente ha sido magnificada en la narración como un enfrentamiento del humilde contra los poderosos, cuando en realidad fue más simple, un enfrentamiento contra algunos mercaderes. Seguro que el gesto no lo hizo de forma tan violenta, puesto que no tuvo que intervenir la guardia romana; al contrario, el gesto sería del agrado del pueblo por lo que suponía de ataque a la aristocracia sacerdotal, con la que ya había tenido otros enfrentamientos, pues en diversas ocasiones criticó a teólogos y rabinos, porque predicaban pero no cumplían, imponiendo cargas pesadas a los sencillos (Mt 23,4), y al clero judío, porque explotaban a los peregrinos del Templo (Mc 11, 15-18) y ofrecían sacrificios y cultos a Dios pero no se acercaban al necesitado (Lc 10,30-37).

El gesto de la *purificación del Templo* tuvo influencia en la condena de Jesús, pero la tiene mucho mayor en nuestra reflexión posterior, como indican los siguientes sentidos que hemos ido descubriendo en ese gesto profético.

1) *Purificación del culto.* El gesto de Jesús no iba contra el Templo, sino a su favor, pues, al purificarlo, lo revalorizaba; pero sí iba contra ellos, que eran los verdaderos destructores, no contra el Templo en sí

mismo. Porque lo entienden bien, no reaccionan inmediatamente en su contra ni llevan adelante en el juicio la absurda acusación de una destrucción material; les convenía terminar pronto con este testimonio que fácilmente encontraría apoyo popular.

2) *Destrucción simbólica del Templo*, expresada más directamente por el derribo de mesas y el uso del látigo, lo que incluye alguna forma de violencia, mientras que la purificación se expresaría mejor con ritos como el de invocaciones o el de la aspersión con agua.

3) *Un templo espiritual: la humanidad de Jesús*. La contraposición entre «un santuario hecho por hombres» y otro «no hecho por hombres» puede tomarse simplemente como una expresión redaccional, que no aporta nada nuevo, pues, según Benoît, «esos calificativos, de uso un poco más tardío, han sido sin duda añadidos por Marcos»<sup>22</sup>. Pero hay más, pues Jesús añadió: «destruid este templo y en tres días lo levantaré» (Jn 2,19), y Juan se ve obligado a precisar: «él hablaba del templo de su cuerpo» (v. 21). Para Jesús, el verdadero templo es *su humanidad*; en consecuencia, la frase incluye un sentido *espiritual*, porque ha llegado la hora en que ya no se necesita Templo externo (tampoco lo rechaza, queda como un elemento de comunidad), sino que «los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y verdad» (Jn 4,21-23). Queda incluido también el aspecto *comunitario*, pues en la comunidad es donde habita y quiere ser adorado Dios.

4) *Significado mesiánico*, por las esperanzas mesiánicas que representaba, sobre todo la restauración de Israel. La acusación contra Jesús no apuntaba solo a la reforma de los abusos del Templo, sino que va más allá, aludía la superación del templo, fuese cual fuese el sentido en que se interpretase. Esa era precisamente una de las funciones del Mesías.

5) *Relación con la muerte y resurrección de Jesús*. Esta interpretación se apoya, sobre todo, en la frase de Juan: «Destruid este templo y en tres días lo levantaré» (Jn 2,19), y es confirmada también por la burla de los espectadores de la crucifixión: «Tú que destruyes el santuario y lo levantas en tres días, ¡sálvate a ti mismo bajando de la cruz!» (Mc 15,29; Mt 27,40). Ellos destruirán el templo de su cuerpo mediante la crucifixión, pero el Padre lo reconstruirá mediante la resurrección.

Tres conclusiones.

Primera: *no podemos precisar las palabras exactas de Jesús*, y menos si las repitió en diversas ocasiones, pues, así como las recoge el evangelio, podían tener tal repercusión como para condenarle a muerte; parece

<sup>22</sup> *Ibid.*, 119.

claro que Jesús hizo un anuncio sobre la ruina y destrucción del Templo, atribuyéndose un papel directo en ese acontecimiento, pero ¿cuál? «A lo sumo podemos sugerir que, dada la misión que se atribuía frente al próximo reinado de Dios, se veía colocando, por medio de su predicación, las premisas de una renovación total del culto, cosa que pudo expresar con algunas fórmulas incisivas, cuyo tenor habría sido extremado por el “falso testimonio” del proceso»<sup>23</sup>.

Segunda: *repercusión contra su persona*. Es normal que esas palabras provocasen la oposición de la jerarquía del Templo, no solo porque afectaba a sus intereses personales, sino por el papel que jugaba el Templo en toda su religión y en la vida nacional. Tal vez hasta los peregrinos entendieron sus palabras como un rechazo a sus peregrinaciones festivas y rituales, como si tuviesen que suprimirlas porque las perspectivas futuras eran otras. Por lo tanto, es comprensible que ésta fuese una de las causas que llevaron a la captura y condena de Jesús, tanto más que sus palabras contra el Templo; al convertirse en acusación contra su persona, se traducían con un tono exagerado, como suele suceder con cualquier acusación.

Tercera: *¿por qué las autoridades no actuaron contra Jesús por esa acusación?* Si la acusación tenía base legal, ¿por qué no siguieron con ella en la instrucción de la causa? La acusación de querer actuar contra el Templo era, en sí misma, muy grave, ¿por qué no la dan por válida en el juicio? Porque era una amenaza imposible de realizar y, además, los testimonios diferían lo suficiente como para invalidar una sentencia. Pero en el fondo había ya un primer indicio de blasfemia, que sí recogieron para la sentencia posterior. Sin embargo, el sumo sacerdote no planteó la sentencia mortal sobre esta acusación, sino que simplemente urgió sobre la identidad de quien era capaz de proferir semejantes amenazas.

Cuarta: el testimonio de los *testigos* es claro y firme, sin desacuerdo en cuanto a que Jesús había dicho algo contra el Templo, a pesar de lo cual dice Marcos que «tampoco en esto coincidía su testimonio», porque los testimonios discordantes se consideraban nulos; ¿por qué, entonces, pregunta el sumo sacerdote: «¿No respondes nada? ¿Qué es lo que éstos atestiguan contra ti?». Tal vez los sanedritas se dieron cuenta de que, si seguían con este tema, Jesús, para su defensa, podría volver a afirmar y ampliar y explicitar los abusos del Templo, en los que se veían implicados, lo que no les convenía en una audiencia pública.

<sup>23</sup> S. LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, I, o.c., 63.



La importancia de los testigos es, también, ésta: ¿Cómo sabía el sumo sacerdote que Jesús pretendía ser el Mesías y el Hijo de Dios? Por el reciente testimonio de los testigos. O tal vez porque en aquellos testimonios salieron otros puntos, más graves aunque más imprecisos, respecto a la identidad que Jesús se atribuía, y el presidente prefirió continuar el interrogatorio por este camino, en el que ellos no podían ser implicados, como veremos a continuación.

#### 4. Sesión de los sanedritas (Mc 14,53-65)

Ante la inconsistencia y contradicciones de los acusadores, el presidente salta a la palestra, buscando que el acusado hable, pues una defensa inapropiada puede convertirse en acusatoria, porque «si negaba, le convenía de mentira, y si confesaba, de malicia; y por que no se defendiese callando, añadió más fuerza para obligarle a responder, diciendo (Mt 26,63): «Yo te conjuro por el Dios vivo y verdadero, que nos digas aquí a todos si tú eres el Ungido Hijo de Dios»<sup>24</sup>. Una táctica astuta en el interrogatorio puede resultar más eficaz que unas acusaciones firmes.

##### a) *Primero interroga a Jesús por su «silencio»*

Es decir, por no responder a las acusaciones de los testigos: «¿No tienes nada que responder? ¿Qué significan estos cargos en contra tuya?» (Mc 14,60). La pregunta del sumo sacerdote no se refiere solo a la cuestión del Templo, sino a otras acusaciones que probablemente sonaron también en aquella sesión, «pues muchos daban falso testimonio contra él, pero los testimonios no coincidían», lo que hace suponer que se habló de algo más que de una amenaza al Templo. La reacción del presidente es mostrar asombro, «levantándose» y «poniéndose en medio» de la sala. ¿Se asombra por el contenido de la acusación o por el silencio de Jesús? Con ese asombro un poco teatral pretende atemorizar al reo e impresionar a la sala para inclinarla a una decisión contundente, por encima de las imprecisiones legales. A la pregunta sobre el silencio, Jesús responde con más silencio, como indicando que quien no era capaz de entender ese silencio, tampoco sería capaz de entender sus palabras.

Este silencio de Jesús está proclamando por sí mismo varios sentidos ocultos: hace referencia al *silencio del justo oprimido*, tantas veces proclamado en la Escritura; es como una pausa táctica para *resaltar la declaración siguiente* en que Jesús quedará proclamado como Cristo e Hijo de Dios; remarca el *contraste entre Jesús y sus acusadores*, éstos buscando palabras acusatorias, que no prueban nada, y él defendiéndose con el silencio, que resuena más fuerte que las palabras; es una referencia implícita a Is 53,7: «Pero no abrió su boca», dejando claro que éste es el verdadero Siervo de Dios y lo demuestra precisamente con su silencio; de esta manera *manifiesta su invulnerabilidad*, pues, sin apenas abrir la boca, clarificando que nada grave pueden encontrar contra él, tanto que los responsables del juicio tal vez se sintieron ridículos; su silencio, además, está lleno de la *ofrenda de sí mismo*, ya no hay más que decir, y pone su persona a disposición total de los planes del Padre; por último, ese silencio manifiesta que *él es efectivamente quien domina el juicio*.

Por todo esto, ese silencio de Jesús valía la pena. Pero como respuesta al interrogatorio del sumo sacerdote es tan grave que, según Schillebeeckx, ése pudo ser el motivo jurídico de su condena, es decir, por no responder a una pregunta oficial del sumo sacerdote, presidente del tribunal, porque así lo establecía su ley. Sin embargo, Taylor opina que es una interpretación un tanto forzada, pues Jesús fue condenado por su afirmación más que por su silencio.

##### b) *Interrogado como «Mesías o Cristo»*

«El sumo sacerdote le preguntó de nuevo: ¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?» (Mc 14,61). En Mateo la pregunta es aún más imperativa: «Te conjuro por Dios vivo que nos digas si tú eres el Mesías, el Hijo de Dios» (Mt 26,63). Y Lucas separa títulos: «Si tú eres el Cristo, dínoslo» (Lc 22,67). Se percibe cierta semejanza con las tentaciones del desierto, cuando el diablo empieza diciendo: «Si tú eres el hijo de Dios...» (Lc 4,3-9). En la pregunta misma y, sobre todo, en el tono intuye Jesús que el presidente no busca simplemente la verdad, sino que se la plantea con tono acusador.

Conviene recordar que, en el conjunto del evangelio de Marcos, Jesús recibe cinco títulos diferentes: Hijo del hombre, Cristo, Hijo de Dios, Rey de los judíos y Rey de Israel; pero solo recibe directamente de Dios el de «Hijo», tanto en el bautismo (Mc 1,11) como en la transfiguración (Mc 9,7). «Cristo» es un título que le otorga Pedro (Mc 8,29).

<sup>24</sup> L. DE LA PALMA, *Historia de la sagrada pasión*, o.c., c.XII.

En el proceso ante el Sanedrín salen los dos títulos unidos: *Cristo o Mesías e Hijo de Dios*. De cualquier manera, ésta es la gran pregunta del proceso religioso. Podemos discutir sobre cómo la entendían el sumo sacerdote e incluso cómo la entendía el mismo Jesús, pero percibimos claramente que en esa pregunta hay varios sentidos.

— Sentido *mesianico*. No está claro si en el siglo I se consideraba al Mesías como el Hijo de Dios; «en cualquier caso, no puede usarse en el sentido metafísico posterior, ni con el sentido profundo que los evangelistas vieron en la frase»<sup>25</sup>; incluso es posible que la expresión se refiriese simplemente a la filiación de Israel. La pregunta, tal como la comunidad la transmite, hace alusión a Dan 7,13 y Sal 110,1: todos podrán comprobar pronto la gloria escatológica del Hijo del hombre.

— Sentido *político*. Da la impresión de que la pregunta buscaba poderle acusar ante las autoridades romanas si él admitía ser el esperado Ungido y Mesías, anhelado sobre todo por los oprimidos y antirromanos.

— Sentido *existencial*. Los títulos puestos en boca del sumo sacerdote los recoge el evangelista para mostrar que, mientras Jesús va hacia la muerte, *va lleno de luz*, por eso este lenguaje iluminará las liturgias futuras de los cristianos.

— Sentido *revelador*, precisamente por medios contradictorios, como sucede frecuentemente con la revelación divina. Las grandes verdades sobre Jesús fueron pronunciadas por gentes varias: amigos, desconocidos, enemigos, porque su alianza va destinada a todos, tanto fieles como infieles; por lo tanto, que responda el que quiera. La revelación les ha alcanzado, aunque no la sepan corresponder; si para el sumo sacerdote, que es judío, solamente se podía llamar Hijo de Dios al rey ungido de Israel, para el evangelista cristiano, movido ya por la fe pascual, incluye mucho más.

— Sentido *humano*. El título Hijo del hombre, que incluye la necesidad de sufrimiento, deja de lado la cuestión de su divinidad para acenar lo que en ese momento era patente, la humillación del reo falsamente ensalzado.

— Sentido *irónico y burlesco*. Aunque ante un tribunal las acusaciones deben ser objetivas, sin embargo es fácil percibir un fondo de ironía en semejante y esperpéntica acusación.

Por una parte, la pregunta incluye un carácter de urgencia y de importancia, puesto que la plantea la autoridad sagrada, lo que, de alguna

manera, introduce a Dios en el interrogatorio para que Jesús se vea obligado a responder, que no rehuya la respuesta con un nuevo silencio. Por otra, la pregunta incluye los dos aspectos más sustanciales y cuestionantes: su *mesianismo* y su *divinidad*, pues «Bendito» era una de las expresiones que usaban para referirse a Dios, a quien nunca nombraban directamente. Por lo tanto, en su consiguiente sentencia de condena no había ninguna intención deicida, y no se le puede acusar de ello. Al mismo tiempo, en la pregunta se incluye cierta ignorancia o sospecha sobre lo que realmente es el reo.

El evangelista sabe ya, al escribir, que esta respuesta corresponde a una manera de pensar admitida en la comunidad cristiana: el Mesías no realizará su misión por un camino glorioso, sino de sufrimiento, porque, aunque sea «Hijo amado», es «enviado» a la muerte, y será en ese momento cuando el centurión le proclamará «Hijo de Dios». En resumen, al plantear el tema de Jesús Mesías, el evangelista está poniendo en primer plano el tema principal que la gente se planteaba sobre Jesús: ¿será o no el Mesías? Ése es el punto central del primitivo credo apostólico. Sobre si históricamente esta cuestión se planteó en el juicio, caben las dos versiones, como se aprecia en las opiniones de los exegetas; no hay oposición entre ambas interpretaciones, en cuanto el Sanedrín condenó a Jesús por pretenderse Mesías y, al mismo tiempo, la comunidad cristiana creyó y proclamó que efectivamente lo era.

### c) *Interrogado como «Hijo de Dios»*

Esta pregunta es la más trascendente. Aunque en el mundo judío estos títulos no tenían un sentido trascendente, en el evangelio sí lo adquieren, porque el evangelista ha querido poner en ellos la plenitud de sentido que ya les daba la comunidad cristiana.

Aunque los israelitas esperaban un Mesías puramente humano, por lo tanto, la pregunta del presidente del tribunal no se refería a la filiación divina y menos a la esencia divina, solo le preocupaban sus pretensiones mesianicas del reo. Sin embargo, ya al rey de Israel se le concedía la filiación divina, pues había sido elegido por Dios, como se ve en el caso de David y lo confirma el salmo 2,7: «Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy». En consecuencia, la pregunta de Caifás pretende asutadamente sacarle de lo político y situarle en el terreno *religioso*. Situado en este terreno, ya podía ser acusado de blasfemia, motivo de condena en el que ellos sí tenían competencia.

<sup>25</sup> V. TAYLOR, o.c., 687.

d) *La respuesta de Jesús*

El hecho de que Caifás tenga que instarle y conminarle a que responda, da la impresión de que es Jesús el verdadero conductor del proceso, el que va marcando los pasos y los tiempos y la última decisión será la suya. Es como si, a través de Jesús, Dios mismo estuviese dando la respuesta que aclara la situación. Jesús podía haberse negado a contestar, como anteriormente, o simplemente apelar a respuestas ya dadas en otras ocasiones, pero respondió. «Ahora sí que contesta Jesús. Ya no es la pregunta que quiere tenderle un lazo, sino la suprema autoridad de su pueblo —y como tal salida de Dios, aunque se haya obstinado en el mal— la que quiere ser informada sobre su cargo y su misión. Ésta es la pregunta que se constituirá en punto de partida de su misión redentora»<sup>26</sup>.

— «Si os lo digo, no me creeréis...» (Lc 22,67b-68)

Respuesta más evasiva y más crítica que la que dan los otros dos sinópticos, y se considera inspirada por la de Jeremías (45,15): «Si te lo hago saber, ¿no me matarás de muerte? Y si te doy un consejo, no me escucharás»; según esto, la respuesta de Jesús sonaría así: «Si os [lo] digo, no me creeréis. Si, por otra parte, [os] lo pregunto, no me responderéis». Es decir, que Jesús se niega a responder directamente, al igual que Jeremías, porque cualquier respuesta que dé no serviría para nada, pues la decisión de condena estaba previamente tomada, como confirman los hechos posteriores.

Algún autor, por el contrario, ha deducido de aquí que Jesús aún consideraba su liberación como posible o, al menos, como deseable, aunque esto no concordaría bien con las variadas peticiones de la Pasión que él mismo había hecho y de las ocasiones en que la había planteado como una «necesidad», según el mismo Lucas ha recogido anteriormente. La frase es objeto de pequeñas variantes en las traducciones, pero el sentido más claro es el de que Jesús se niega a responder, no porque considere o no posible su liberación, sino porque, dadas las circunstancias, es inútil cualquier conversación con ellos. A pesar de todo, sale una hermosa respuesta de su boca:

— «Yo soy» o «Tú lo has dicho» o «Tú dices que yo soy» (Mc 14,62); «Es como tú lo dices» (Mt 26,64).

<sup>26</sup> R. GUARDINI, *El Señor*, o.c., II, p.155.

En principio, ésta parece una respuesta bastante *evasiva*, provocada por la falta de sinceridad en quienes formulan la pregunta. No contesta afirmativa ni negativamente, porque ellos no demuestran ninguna predisposición a creer. Pero las palabras de Jesús nunca son huidizas, aunque el ambiente lo requiera, sino que siempre llevan una carga de profundo sentido.

Esta respuesta tan breve e incisiva tiene diversas interpretaciones.

1) *¿Afirmativa, negativa...?* Por una parte, suena como *afirmativa*: efectivamente, es como tú dices. Por otra, se puede entender como una *negativa velada* o, al menos, como una respuesta equívoca, como si dijese: esas cosas las afirmas tú, no yo, que no me atrevería a tanto; de nuevo les incita a que sean ellos los que piensen, pues él ya lo ha manifestado suficientemente; cuando uno ha dado suficientes pruebas, la respuesta le corresponde a quien afirma o niega la fe.

2) *Respuesta evasiva*. En Lucas, la respuesta es más evasiva: «Vosotros decid que lo soy» (22,70). No se deja conducir por el tribunal, él libremente escoge qué y cuándo responder y ellos sacarán las conclusiones.

3) O también es una *evasiva irónica*: resulta realmente irónico que el mismo Sanedrín, empeñado en su condena, sea el que, de hecho, esté proclamando los títulos para creer en Él. Es una afirmación *bajo presión*: yo nunca habría hecho esta afirmación en público, pues no sería comprendida, pero es tu autoridad la que me obliga a responder.

4) Fórmula de *revelación* o de *identificación*, más que una simple afirmación. Se combinan las fórmulas de Sal 110,1 («Palabra del Señor a mi señor: Siéntate a mi derecha, hasta que haga de tus enemigos estrado de tus pies») y Daniel 7,13 («En las nubes del cielo venía como un hijo de hombre, se dirigió al anciano y se presentó ante él»), imágenes ciertamente influenciadas por la cristología de la tradición cristiana en la que se proclama al Señor resucitado y como Hijo del hombre, entronizado a la derecha de Dios, de donde volverá a juzgar a los hombres (Mc-Mt). El «tú lo has dicho» puede indicar que quien le interroga tenía ya alguna idea sobre la condición mesiánica de Jesús.

5) Fórmula también algo *amenazadora*, que no lo olviden; llegará el día en que tendrán que reconocerlo como juez los mismos que ahora le juzgan. A esto se refiere el «ahora».

6) *Entrega* espontánea a los mismos sanedritas, poniéndose a su disposición para revelarles su más profunda realidad. Esto es lo admirable, que «el Señor no se revela a los que indagan y maliciosamente preguntan, sino a sus maliciosos jueces cuyo odio le envuelve en su

gélida frialdad»<sup>27</sup>; nadie queda excluido del alcance de su amor y de su vida.

— «Y veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Todopoderoso, viniendo sobre las nubes del cielo...»  
(Mc 14,62; Mt 26,64).

Hay dos maneras de entender esta respuesta: la primera, en sentido *temporal*, es decir, «desde ahora» empezareis a ver el triunfo del Hijo del hombre; la segunda, en sentido *crisológico*, indicando que ya «desde ahora» se inicia su glorificación. Mateo resalta, aún más que Marcos, la unión entre la muerte y la glorificación de Jesús.

Frente a una corriente que tenía a Jesús por hombre divino que no podía sufrir, esta escena presenta a Jesús como verdadero hombre, Hijo del hombre y, por lo tanto, sufriente; el juicio aclarará definitivamente esta realidad de Jesús. Más aún, la verdadera naturaleza de Jesús como Hijo de Dios se descubrirá cuando el Hijo del hombre vuelva glorioso al fin de los tiempos.

«Veréis» = *una señal futura*. Que no se queden en lo inmediato, la mirada de Dios es profunda y sus objetivos a largo plazo. Pero, antes de que llegue una gran manifestación divina, suele haber una señal que lo indica; pues bien, la *señal divina está en relación con la parusía*, no vayan a pensar que todo concluye con la crucifixión. Marcos usa repetidamente el verbo «ver» en relación con la parusía (cf. Mc 13,26; 14,62; 16,7; cf. también 9,1; 13,14) o con algún acontecimiento futuro asociado a la parusía, bien la de la venida de reino, o la del Hijo del hombre, o la de los acontecimientos de la crisis final que precipita esta venida. La parusía se caracteriza como una manifestación o epifanía, y la cualidad reveladora de la venida del Hijo del hombre se realza por la «visión». Con ese «veréis», Jesús advierte a la corte suprema que le está juzgando de que no se engañen, pues también ellos algún día tendrán que pasar por la experiencia de verle glorificado por Dios y viniendo sobre las nubes del cielo; ¿por qué se empañan en hacer lo contrario de lo que Dios hará con él?

«Al Hijo del hombre...». Esta expresión se usaba como paráfrasis, como equivalente de *hombre*, como sustitutivo de pronombre indefinido y, menos frecuentemente, para referirse a sí mismo (= yo). En el Nuevo Testamento incluía con frecuencia una referencia a Daniel («He

aquí que en las nubes del cielo venía como un hijo de hombre», 7,13), y de aquí le pudo venir el sentido *crisológico*. Lucas no pone el «veréis», como advirtiendo a los sanedritas de que ellos no podrán ver al Señor crucificado en su gloria, porque eso es mérito reservado a los mártires (Hch 7,56). Jesús no identifica explícitamente su persona con la del Hijo del hombre, pero lo sugiere, de tal forma que Caifás le conjura a que se defina.

«... Sentado a la derecha del poder de Dios» (Lc 22,69; Mc 14,61-62). Jesús eleva el punto de mira, aunque de forma paradójica, porque la expresión Hijo del hombre la había usado para anunciar su pasión y muerte, y, ahora que ya la está sufriendo, la usa para hablar de su glorificación. ¡Qué manera tan inesperada y sublime de responder a la situación! Está en situación de reo, sometido a juicio para condena de muerte, y, sin embargo, alza la mirada y se sitúa en lo más alto, en el lugar de la divinidad. Precisa también su lenguaje cuando, al anunciar su pasión y muerte, se refiera a sí mismo como el Hijo del hombre; mientras que ahora, a punto de ser ejecutado, habla de su dignidad y de entrar en la gloria de Dios.

Muchos exegetas opinan que esta frase de Jesús no es original, sino fruto de la comunidad cristiana en su primera elaboración teológica, de acuerdo con su costumbre de usar el Antiguo Testamento como iluminación de lo sucedido en el proceso de Jesús; a veces se usa como «crisología de la parusía», para afirmar que Jesús será rehabilitado al final, o como «crisología de la exaltación», asegurando que, con la resurrección, se sentará a la derecha del Padre. Como en tantas otras frases de la Pasión, en esta frase se ve también la relación con un salmo: «Oráculo de Yahvé a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que yo haga de tus enemigos estrado de tus pies» (Sal 110,1).

Significados de esta respuesta de Jesús:

1) *¿Relación con la parusía?* Aunque en Mc 14,62 parece clara esta interpretación, como comentamos anteriormente, algunos objetan que Jesús no está anunciando una pronta parusía o juicio final donde quedará manifiesto ante todos lo que él es, pues, en este caso, hasta Él mismo se habría equivocado. Lo que predice no es una *venida*, pues lo que importa en ese momento es que reconozcan que ya está aquí; por lo tanto, se refiere a una *subida*, en cuanto su destino es el Padre, a Él volverá; ya que no le han sabido ver desde su origen, que le sepan reconocer desde su destino glorioso. Quizá por esto Lucas suprime, en la respuesta de Jesús, ese «venir sobre las nubes del cielo», para evitar que los cristianos a los que él se dirigía, de tres décadas después de los aconte-

<sup>27</sup> W. TRILLING, o.c., II, p.319.

cimientos, entendieran que iba a llegar pronto la parusía del Señor, como creyeron efectivamente algunas comunidades paulinas. No se refiere tanto a que los miembros del Sanedrín lleguen a ver directamente esa exaltación final, sino que *inaugura un tiempo intermedio*, el de la Iglesia, en el que ya está actuando el poder glorioso de Jesús, pues él sigue comprometido con la historia real.

2) *¿Amenaza a los sanedritas?* Que no se dejen engañar por las confusas apariencias de aquel juicio; ya que no responden a la conversión que les pide, les pone delante el juicio, porque donde no funciona el contacto de la conversión, funcionará el del juicio. De hecho, es Jesús quien está dirigiendo el diálogo; esto queda aún más claro en Lucas, donde no aparece el presidente interrogando directamente, como si el interrogatorio proviniese de todo el Sanedrín, con lo que resalta más el protagonismo de Jesús, el único que marca las reglas por donde avanza el interrogatorio.

3) *Respuesta afirmativa de Jesús a esos títulos.* De cualquier manera, la respuesta de Jesús es afirmativa al menos en un sentido: si la acusación de los testigos falsos resulta verdadera porque anuncia el poder real de Jesús sobre el Templo, es que efectivamente Jesús se considera Mesías e Hijo de Dios, porque ese poder sobre el Templo es una facultad que se atribuye al Mesías, como recuerdan los burladores junto a la cruz (Mt 27,40). Es la proclamación más completa que Jesús hizo sobre sí mismo.

4) *La respuesta es un resumen de cristología.* Aceptado que hay una elaboración doctrinal de las comunidades posteriores en estos relatos, todo el diálogo, pregunta y respuesta, está elaborado desde la fe cristiana. Una vez más, el interés del relato es cristológico, Él es el la única persona individual que tiene relieve en el diálogo de Lucas.

5) *Actitud serena de Jesús.* La respuesta en conjunto manifiesta la profunda serenidad de Jesús, a pesar de la angustia reciente en el huerto y de la próxima en la cruz. Esa serenidad es la expresión de su verdad profunda, que ningún accidente, por trágico que sea, podrá perturbar. Si los jueces están tan agitados es porque no llevan dentro la verdad; al contrario, es Satanás quien les maneja.

«En la noche de Getsemaní aceptó el desenlace. Lo que ahora sucede, lo que los hombres envilecidos, mentirosos, cobardes, confusos hacen contra él, toda esta labor tenebrosa de Satanás, todo esto no es más que la forma en la que se expresa la voluntad de su Padre. Sólo captaremos la profunda realidad de lo que allí sucede en tanto captemos la serenidad profunda y consciente de Jesús. No hay nada sombrío ni desesperado, no hay pasividad

ni obstinación. Nada de todo esto: sólo una paz perfecta, presente, vigilante, dispuesta al sacrificio supremo»<sup>28</sup>.

En resumen, con esa respuesta *Jesús manifiesta su gloria como Hijo del hombre y como Hijo de Dios*. El texto resalta en el Hijo del hombre dos aspectos de su destino mesiánico: *su humillación y rechazo*, por una parte, y *su exaltación y retorno glorioso*, por otra; las dos dimensiones quedan claras delante del Sanedrín, aunque aparezcan «sutiles diferencias» entre la respuesta que recogen Marcos y Mateo y la que pone Lucas. Como *Hijo de Dios* indica su *relación única con Dios*, de acuerdo con el anuncio del ángel a María (Lc 1,35), una relación claramente salvadora.

Lo que más sobresale en aquel encuentro ante los sanedritas es precisamente *la dignidad de Jesús*, pues se muestra elevado sobre todos ellos. Ante esta riqueza de contenidos y significados, ya no tiene tanto sentido preguntarse hasta dónde llega la historicidad de la respuesta de Jesús, cuestión a la que se responde también desde distintas perspectivas.

## 5. La condena

«El sumo sacerdote se rasga las túnicas y dice: ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Habéis oído la blasfemia. ¿Qué os parece? Todos juzgaron que era reo de muerte» (Mc 14,63-64).

La condena viene precedida por la rasgadura de su vestido por parte del sumo sacerdote, presidente del tribunal, llamativo gesto diversamente interpretado. El sentido primero y más claro de este gesto es el del *escándalo* por la respuesta de Jesús, tomada por blasfemia; pero también se podía hacer por motivos menores, por ejemplo, por una especial mala noticia, como podía ser la quema de un libro de la Torá o una desgracia en cualquier ciudad de Judá o en el santuario. En el caso que nos ocupa, el gesto, que originariamente manifestaba un profundo dolor, se había transformado en una expresión jurídica, regulada incluso por el Talmud<sup>29</sup>, que se usaba como expresión de poder contra los

<sup>28</sup> R. GUARDINI, *ibid.*, 154.

<sup>29</sup> «El tratado Sanedrín (6,5) prescribía que el juez debía rasgar sus vestiduras cuando oyese palabras blasfemas; pero "el blasfemo" no es culpable (de muerte) mientras no haya pronunciado el Nombre (de Dios); ahora bien, Jesús, según el v.64 [Mt 26], ha actuado como un judío escrupuloso y, en vez de emplear el nombre de Yahvé, ha hablado del Poder, vocablo muy empleado en su tiempo para hablar de Dios sin nombrarlo. Sin embargo, hay que reconocer que las pretensiones de Jesús eran blasfemas para los oídos judíos ortodoxos, tanto más que nada atestiguaba en su persona insignificante la dignidad mesiánica tal como se concebía entonces»: P. BONNARD, *o.c.*, 582.

enemigos o como discernimiento profético para desenmascarar a sus adversarios y para reaccionar públicamente ante una proclamación escandalosa. Una interpretación benevolente ve en ese gesto un *signo de sinceridad por parte del pontífice*, que se encontró de repente con una respuesta que resultaba escandalosa. Sin embargo, más bien parece lo contrario, que encontró lo que buscaba, pero ese gesto era necesario para manifestar una sorpresa que realmente no tenía, sino satisfacción por haber logrado un motivo de condena.

Otra interpretación aún más benevolente lo interpreta como *signo de conversión* para los lectores.

«Y, ya que la costumbre tiene establecido rasgar los vestidos en los momentos tristes y adversos —nos lo cuenta el Evangelio, al decir que el pontífice rasgó sus vestiduras para significar la magnitud del crimen del Salvador, o como nos dice el libro de los Hechos que Pablo y Bernabé rasgaron sus túnicas al oír las palabras blasfematorias—, así os digo que no rasguéis vuestras vestiduras, sino vuestros corazones repletos de pecado; pues el corazón, a la manera de los odres, no se rompe nunca espontáneamente, sino que debe ser rasgado por la voluntad. Cuando, pues, hayáis rasgado de esta manera vuestro corazón, volved al Señor, vuestro Dios, de quien os habíais apartado por vuestros antiguos pecados, y no dudéis del perdón, pues, por grandes que sean vuestras culpas, la magnitud de su misericordia perdonará, sin duda, la vastedad de vuestros muchos pecados»<sup>30</sup>.

También se interpreta como una relación simbólica entre la *sinagoga judía*, que se rasgaba, y la *Iglesia cristiana*, que estaba naciendo de Jesús.

*Lucas no pone la sentencia*, sino que la sustituye por esta conclusión del sumo sacerdote: «¿Qué falta hacen más testigos? Nosotros mismos lo hemos oído de su boca» (Lc 22,71); este silencio suyo respecto a la sentencia puede deberse a que consideraba aquella sesión como una simple audiencia, no como un juicio formal, o a que su delicadeza le hace omitir esta sentencia humillante, lo mismo que otros datos igualmente ignominiosos, como las ataduras o la bofetada, o tal vez por su tendencia literaria a una narración continuada, reduciendo a una sesión todo el proceso ante el Sanedrín.

Seguidamente o, más bien, conjuntamente al gesto, viene la condena a muerte, que manifiesta lo profundo del pecado, pues los hombres están inclinados a condenar a Dios, pidiendo su muerte. Pero este pecado universal necesita ser concretado a la hora de conocer lo sucedido con Jesús, por eso nos preguntamos por los motivos de la condena.

#### a) *Motivos de la condena*

Puesto que Jesús fue juzgado y condenado por el máximo tribunal judío, previamente al juicio y condena del procurador romano, nos preguntamos por las causas o motivos que el Gran Sanedrín tuvo para esa condena. Podemos descubrir los siguientes.

##### — Por blasfemia

«¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Habéis oído la blasfemia. ¿Qué os parece? Todos juzgaron que era reo de muerte» (Mc 14,63-64).

El sumo sacerdote es respaldado por el tribunal en pleno; quizá exagera un poco Marcos (14,64) cuando dice que «todos sin excepción pronunciaron sentencia de muerte», pues seguramente algunos, como José de Arimatea, no participaron de la sentencia, aunque tampoco podemos asegurar su presencia en aquella reunión. Caifás, sumo sacerdote y presidente del tribunal, ha actuado de forma sinuosa y calculada, su pregunta a la asamblea fluctúa entre la insinuación y la declaración formal de blasfemo.

Lo que pretendió el sumo sacerdote al interrogarlo no queda claro; seguramente solo quiere preguntarle si es el Mesías, sin intención de provocar una respuesta blasfema, pues, por una parte, los judíos no le concedían al Mesías una categoría divina, y, por otra, Jesús no se había proclamado explícitamente a sí mismo ni Mesías ni Hijo de Dios; por lo tanto, al reconocerlo ante el tribunal, Jesús «corrige la esperanza de los judíos, rechazando una falsa concepción terrena y política, y se atribuye un mesianismo de dignidad divina en el sentido del “Hijo del hombre” de Dan 7,13 y del Señor exaltado a la diestra de Dios (cf. 12,25-27)»<sup>31</sup>. La respuesta de Jesús ha elevado el punto de mira muy por encima de lo que habían señalado los jueces en su pregunta, ha dicho mucho más de lo que ellos creían y esperaban<sup>32</sup>, sobre todo si,

<sup>31</sup> R. SCHNACKENBURG, o.c., 292-293.

<sup>32</sup> «Su modo de hablar que aparece en el Evangelio de Juan es una interpretación cristiana. Difícilmente, pues, pudo el sumo sacerdote formular la pregunta con el propósito de culpar a Jesús de blasfemia contra Dios [...] Pero la respuesta de Jesús le aborreció ese trabajo: Jesús no solo se confiesa Mesías, sino que además expresa su pretensión con palabras que para la mentalidad judía entraban en el terreno reservado a Dios [...] Se confiesa Hijo del hombre y viniendo sobre las nubes del cielo [...] La forma que emplea Jesús: “Tú lo dices”, “como tú dices, así es”, significa una declaración solemne que hace las veces de un juramento, y no es un simple circunloquio en lugar de un sencillo “sí”. En el trato ordinario se usaba una palabra que correspondía exactamente a nuestro “sí”. F. M. WILLIAM, o.c., 424.

<sup>30</sup> SAN JERÓNIMO, *Comentario sobre el libro del profeta Joel*: PL 25,967-968; cf. *Obras completas de San Jerónimo. IIIa: Comentario a los profetas menores* (BAC, Madrid 2000) 339.341.

como piensan algunos comentaristas, Jesús hace aquí una alusión voluntaria y expresa a sus atributos divinos.

Nada de lo dicho en aquel interrogatorio, tanto por parte de los testigos como por parte de Jesús, era susceptible de ser entendido como blasfemia, ni aunque se hubiese realizado un análisis más preciso de sus palabras. Por lo tanto, esa condena solo es comprensible por dos motivos: porque ya estaba condenado de antemano o porque allí estaban actuando fuerzas satánicas.

«Porque, ¿qué habría ocurrido, desde el punto de vista histórico, si un tribunal del pueblo judío con plena conciencia de que realmente se trataba de su Mesías, hubiese pronunciado tal veredicto? ¿Era posible siquiera que aquel a quien se dirigía la esperanza de todos fuera condenado a muerte precisamente por la supuesta autoridad? Estas preguntas muestran que no se trata en modo alguno de un proceso en el sentido usual, ni tampoco de un proceso que pudiéramos llamar simplemente religioso. Aquí chocan entre sí otros mundos. En último término, el mundo de Dios y el mundo de Satán. Solo por la enemistad mortal de Satán contra Dios, puede vislumbrarse a qué fuerzas en realidad se entregó Jesús. Los que le condenan se convierten en instrumento del mal y son culpables de ello. Pero en el fondo de los sucesos no hay ningún error jurídico, sino la plena erupción del pecado que Jesús quería llevar en su cuerpo al Gólgota»<sup>33</sup>.

Pero, aun así, nos vemos obligados a precisar qué es lo que motivó aquella condena mortal. La oscuridad y profundidad se manifiesta también en la variedad de explicaciones a esta cuestión. En principio, no le acusan de blasfemia por haber pronunciado el nombre de Dios, sino por atribuirse facultades exclusivas de Dios. Al aceptar esta acusación, el evangelista tiene también presentes a los cristianos, que igualmente fueron acusados de blasfemia y sometidos a sufrimientos por confesar a Cristo.

#### 1) *Blasfemo por pretensiones mesiánicas*

Según algunos, los jueces entendieron como blasfemia sus pretensiones mesiánicas, lo que resulta extraño, porque la llegada del Mesías formaba parte de la esperanza judía y no le concedían categoría supraterrena; además, no se conoce ningún caso en que alguien hubiese sido condenado a muerte como blasfemo por proclamarse Mesías; en todo caso se les condenaba como agitadores públicos. Las palabras de Jesús sobre su dignidad mesiánica y el consiguiente cumplimiento de las pro-

mesas mesiánicas se puede entender como blasfemo en cuanto «Jesús une las expresiones del salmo 110 —que conciernen al Mesías— y las de Daniel —que evocan un Hijo del hombre— y así su respuesta cobra, de hecho, una plenitud inusitada que no se halla [por separado] en cada uno de los pasajes citados»<sup>34</sup>.

Pero «del Jesús histórico no nos consta si manifestó ser el Mesías»<sup>35</sup>; el único texto en que sus discípulos le reconocen explícitamente como Mesías es la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo: «Tú eres el Cristo» (Mt 16,13-20; Lc 9,18-22), confesión que puede ser simplemente una transposición de la fe pospascual de las comunidades; y hasta alguno llega a decir que la durísima reprimenda de Jesús a Pedro («apártate de mí, Satanás», Mc 8,33) viene motivada precisamente por causa de esa confesión, como si él mismo la rechazase. No hay afirmaciones explícitas. Por eso extraña tanto que el juez Caifás aduzca precisamente esa pretensión mesiánica para considerarlo blasfemo y digno de condena.

«Si Jesús era realmente el mesías esperado, sus frases sobre el templo y sobre sí mismo no se podían tomar como blasfemia. Pero si él no era el mesías, su pretensión debía considerarse como blasfemia contra Dios, que no le había constituido tal. Un falso pretendiente de mesías desautoriza a Dios y de ese modo blasfema contra el Altísimo»<sup>36</sup>.

Otra perspectiva la ofrece el judaísmo, que no esperaba un Mesías supraterráneo, pero sí que uno que demostrase su identidad de una manera adecuada, que de ninguna manera podía ser como prisionero, abandonado por los suyos y dominado por sus enemigos. Una persona en la situación humillada de Jesús era la antítesis de lo que ellos entendían por cercanía divina, resultaba escandalosa para la esperanza del pueblo.

Otra interpretación aún. La respuesta de Jesús es ambigua literalmente tomada, pero indica con claridad que pretende identificarse como Cristo (Mc 14,62), y lo hace con una frase que a los oyentes fácilmente les sonaba a la profecía de Daniel, que ellos mismos, asiduos de la lectura del Antiguo Testamento, podían completar de memoria

<sup>34</sup> A. VANHOYE, «Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques», *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1967) 135-163.

<sup>35</sup> A. KOLPING, *Fundamentaltheologie. II: Die konkretgeschichtliche Offenbarung Gottes* (Regensburg, Münster 1974). «En efecto no disponemos de ninguna prueba cierta de que Jesús hubiese reivindicado para sí ninguno de los títulos mesiánicos que la tradición le hubiese permitido atribuirse»: G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth* (W. Kohlhammer, Stuttgart 1977).

<sup>36</sup> J. MOLTJANN, *El camino de Jesucristo* (Sígueme, Salamanca 1993) 228.

<sup>33</sup> W. THIELING, o.c., II, p.322.

(Dan 7,13-14). Realmente es fácil descubrir en su respuesta una confesión mesiánica, pero no lo es tanto descubrir un sentido blasfemo; claro que esta preocupación está mucho más presente en los teólogos actuales que en los miembros de aquel tribunal.

## 2) *Blasfemo por pretensiones divinas*

Para otros, la blasfemia no está en su pretensión mesiánica, sino en su pretensión divina como Hijo de Dios y Señor sentado a su derecha.

Por equipararse a Dios, sobre todo como juez escatológico. Si anteriormente le habían acusado de blasfemia por perdonar pecados (Mt 9,3; Mc 2,7; Lc 5,21) y posteriormente por haber dicho «yo y el Padre somos la misma cosa» (Jn 10,30-33), ante el Sanedrín va más adelante y emplaza a sus mismos jueces a ese momento definitivo, en que le verán a él sentado a la derecha del Padre, lo que hasta cierto punto era como equipararse a la Suprema Majestad, ¿ésta era la blasfemia! La acusación tiene también presentes a los cristianos, que igualmente fueron acusados de blasfemia por confesar a Cristo, y porque están sometidos a sufrimientos por esta confesión. Pero esa pretensión divina en Jesús, ¿la percibieron los jueces judíos o aparece en el evangelio solo como confesión de fe cristiana? Nos preguntamos en qué sentido se pudo entender la respuesta de Jesús como una pretensión divina.

Por perdonar pecados. Ésta era una facultad que Jesús había ejercido repetidamente y con seguridad los jueces tenían conocimiento de ello. Dice G. Vermes que los judíos veían una relación directa entre demonio, pecado y enfermedad.

«No hay nada insólito en las palabras de Jesús "hijo mío, tus pecados te son perdonados". Los escribas consideraban esto blasfemia, pero para Jesús la frase "perdonar pecados" era sinónimo de "curar", y es evidente que la utilizaba en tal sentido... Las palabras no son irreverentes para con Dios, ni implican que el que habla se proclama de condición divina. El principal motivo de escándalo de los escribas debió de ser que su lenguaje legal era muy distinto del de Jesús. Pero, aunque así fuese, los rabinos de los siglos II y III d. C. aún sostenían que nadie podía recuperarse de una enfermedad si no se le perdonaban sus pecados»<sup>37</sup>.

En Jesús, sin embargo, los perdones incluían algo más que la sanación, suponían un perdón de Dios a través del perdón suyo, como si la identificación de los perdones identificase también a los perdonadores, Dios y Jesús.

<sup>37</sup> G. VERMES, o.c., 73-74.

## 3) *Porque se proclama entronizado a la derecha de Dios*

Después de recordar que no le declaran blasfemo por proclamarse «mesías» (pues esto pertenecía a la fe judía), ni por la fórmula «Yo soy» (que podía ser entendida como autopresentación divina), ni por la fórmula «hijo del hombre» (misterioso personaje que viene sobre las nubes del cielo), afirma R. Fabris que «solo la entronización a la derecha de Dios como "Hijo y Señor" puede considerarse como una atribución y un título que atenta contra la unicidad de Dios»<sup>38</sup>. Además de presentarse como Mesías, lo acentúa con la afirmación explícita de que su puesto está a la derecha del Todopoderoso, y esto sería lo propiamente blasfemo, aunque hubiese que forzar la interpretación, a lo que un sumo sacerdote saduceo estaba fácilmente dispuesto cuando mediaban intereses personales o de clase. La alusión a las nubes del cielo (Mt 26,64) es otra referencia a su divinidad, pues, en el AT, la nube era uno de los símbolos de la presencia divina. Al margen de nuestras reflexiones, tal vez lo que percibieron los sanedritas fue simplemente una amenaza contra ellos.

## 4) *La blasfemia es una interpretación de la comunidad cristiana*

Es decir, en el juicio ante los sanedritas no fue pronunciada sentencia en su contra por blasfemia, sino que simplemente el evangelista recoge de las primeras comunidades el sentido cristiano de la expresión *Hijo de Dios* y lo atribuye al tribunal. Efectivamente, el que escribe es ya un cristiano que comunica su fe a otros cristianos. Los dos títulos «Mesías» e «Hijo de Dios», aunque puestos en los labios de Jesús, aparecen con el sentido que los cristianos le dan. Tanto en la confesión de Jesús como en la respuesta del presidente del Sanedrín encontramos la polémica que Pablo resumirá años más tarde (1 Tes), en la que los judíos se oponían frontalmente a esa profesión de fe de Jesús y en Jesús. Esta transposición de la fe cristiana al relato evangélico llega al punto de que el evangelista parece que pretende acusar de blasfemia al sumo sacerdote por preguntar a Jesús si es el Mesías, el Hijo de Dios. Resulta más claro el sentido de que la acusación por blasfemia no va contra Jesús por considerarse Hijo de Dios, sino contra los cristianos porque lo confesaban así, y esta confesión les suponía persecución y sufrimientos semejantes a los de Jesús.

Este pasaje es uno de los que muestran con más claridad el conflicto entre judaísmo y cristianismo, pues la afirmación de Jesús como Hijo

<sup>38</sup> R. FABRIS, o.c., 246.



de Dios es fácilmente aceptable desde la fe cristiana, pero suena a blasfemia para quienes no tienen esa fe. El texto evangélico usa la palabra blasfemia en *sentido muy amplio*, como hacemos habitualmente con palabras básicas o que nos suenan exageradas, según el ejemplo que pone Flavio Josefo: el rey J. Hircano, cuando un fariseo le pidió que renunciara porque se sospechaba que su ascendencia era ilegítima, preguntó a los presentes qué castigo había que aplicar ante aquella blasfemia; Lc 22,65 nos recuerda que la servidumbre del sumo sacerdote decía muchas blasfemias contra Jesús, quizá simplemente porque rompía todos sus esquemas. Formalmente no podía interpretarse como blasfemia el arrogarse el ser Mesías, porque lo interpretaban como Mesías humano, no sobrenatural, pero también es verdad que Jesús rompía todos los esquemas mesiánicos esperados. La palabra *Mesías* se transformó en la griega *Cristo*, y, desde aquí, en la latina *Christus*. Después de la resurrección y, sobre todo, después de dos milenios, las palabras no tienen exactamente el mismo sentido que en el origen. El Cristo sobre el que interrogó Caifás era el Mesías liberador, un descendiente de David para restituir la grandeza del antiguo reino; el Cristo confesado hoy por los cristianos es el Salvador del mundo, ya resucitado, que participa de la naturaleza divina; la diferencia es radical. En su aparición en público, Jesús fue tomado como profeta más que como Mesías. De hecho, los evangelistas resaltan cómo Jesús rechazó siempre la dimensión política, con lo que decepcionó a muchos.

En definitiva, aún hoy día nos preguntamos: al acusarle de blasfemia, ¿a qué se referían exactamente aquellos jueces?

De momento, tengamos en cuenta dos datos. El primero es que, si la respuesta de Jesús pudo sonar como blasfemia, es *por la conjunción de los textos* (Mt 26,63-65; 28,2-4), pues, aunque uno por uno no fundamentan esa acusación, sí pueden fundamentarla tomados en su conjunto. Y el segundo es la referencia al tratado *Sanedrín* (6,5), donde se afirma que el sumo sacerdote debe rasgarse las vestiduras cuando escucha una blasfemia, pero añade: «El blasfemo no es culpable [de muerte] mientras no haya pronunciado el Nombre [de Dios]», algo que Jesús no hizo, pues cuidadosamente sustituyó el nombre de Dios por el de Poder, como era frecuente para hablar de Dios sin nombrarlo; sin embargo, podemos concluir:

«En el fondo, las pretensiones de Jesús eran blasfemias para los oídos judíos ortodoxos, tanto más que nada atestiguaba en su persona insignificante la dignidad mesiánica tal como se concebía entonces. Es lo que indican los v.67s [de Mt 26]: el Mesías esperado debía estar dotado de todo el poder ne-

cesario para vencer a sus enemigos después de algunos días de duros combates; en particular, debía poseer el discernimiento profético necesario para desenmascarar a sus adversarios»<sup>39</sup>.

— ¿Por seductor?

Nos preguntamos si los sanedritas, además de por blasfemia, condenan a Jesús también por otros motivos paralelos, por ejemplo, el de instigación a la idolatría, o incluso el de agitador, como lo presentaron ante Pilato. De hecho, en Mt 27,63 se le llama «seductor» o «impostor» y en Jn 7,12 se dice de él que «extravía al pueblo»; lo confirmaría también el famoso texto del Talmud, según el cual fue acusado públicamente y ejecutado como seductor, se entiende que a la idolatría, que ante Pilato se presenta como seducción política. En realidad no aparecen claros otros motivos para la condena de los sanedritas, ni siquiera el de magia o el de incitación a la idolatría. Otros analistas lo ven más sencillo: no hubo blasfemia de Cristo ni condena consecuente del sumo sacerdote Caifás, por la sencilla razón de que *no hubo propiamente juicio*, sino que todo ello es una elaboración posterior desde la fe pascual. Por otra parte, la pregunta de Caifás no tenía intención de una referencia sobrenatural, pues era impensable en su mente religiosa judía que ningún ser humano se atribuyese la misma naturaleza divina de Yahvé, el único Señor; por lo tanto, solo pudieron tomar en serio la acusación de *agitador* o *seductor*, aunque esta acusación solo se escuchó ante el procurador romano, no en el tribunal judío, pero esto no impide que influyese en su decisión.

— Por su silencio

Por lo demás, Jesús no dio ninguna otra respuesta, ni a las acusaciones de los testigos ni a las de los sanedritas: *Iesus autem tacebat* (Mt 26,63), *et nihil respondit* (Mc 14,61). Este silencio es tan relevante que algún autor (Schillebeeckx) opina que fue interpretado como desprecio a la suma autoridad que representaba a Dios, lo cual costaba hasta pena de muerte, sobre todo cuando el presidente reclamaba oficialmente una respuesta, de acuerdo con lo establecido en Dt: «Mas quien se ensoberbeciere y no quisiere obedecer la determinación del sacerdote que por aquel tiempo es ministro del Señor Dios tuyo, ni al decreto del juez, ese tal será muerto» (17,12). Pero esta opinión no aparece suficientemente compartida por los exegetas.

<sup>39</sup> P. BONNARD, *o.c.*, 582.

— ¿De qué otros puntos podrían haberle acusado los judíos?

Las acusaciones que han sonado en la sala, tocando puntos genéricamente graves, en la práctica resultan judicialmente débiles, tanto que el sumo sacerdote necesita compensarlas con un gesto y una declaración solemne de blasfemia. Nos preguntamos: ¿no podían haber encontrado otras acusaciones con más fundamento real? Se nos ocurren unas cuantas:

1) Por *subversivo o zelota político*, como ellos mismos lo presentarán ante el procurador; pero seguramente percibían que la acusación no tenía suficiente fundamento, y menos en el tribunal religioso.

2) Por *seducción a la idolatría y por falsas profecías*, apoyándose en dos textos: el de Jn 7,12, donde le acusan de que «seduce al pueblo», y el de Mt 27,63, donde los sanedritas le acusan de «impostor». Sin embargo, cuando le acusan ante Pilato de seducir, hablan de una seducción o agitación política, no religiosa.

3) Por practicar la *magia*, de acuerdo con Lev 20,27 (cf. Sanh VII,4; VI,4), ya que su actividad exorcista fue interpretada como obra diabólica (Mc 3,22), porque usaba el prestigio de su autoridad taumaturgica para desviar al pueblo de la ley y el culto al Dios único.

4) Por «ley usurpada», es decir, por poner la ley al servicio del hombre piadoso entendiéndola como recompensa. Aquí se podía incluir el hacer signos y *prodigios que podían ser interpretados como trucos* y, por lo tanto, como una manera de seducir por parte de un falso profeta, y la no observancia de las leyes de pureza ritual; esto se acentuaba en una sociedad y época en que las leyes civiles y religiosas iban tan unidas que se entendían como la misma cosa.

5) Por algunas de las *infracciones del código rabínico*, especialmente las referentes al *mandamiento sabático*, sobre todo la de su obligado descanso y la de la pureza ritual (Mc 7,14-15; 7,18-20), aunque estas infracciones, sobre todo la de alimentos, no consta que fuesen causa de persecución penal y, menos, de muerte. ¿Está fundada la acusación de que quebrantaba el sábado? No serviría aquí la curiosa explicación de que Jesús fue esenio y éstos consideraban como el día santo el miércoles, como defiende Lehmann. Frente a los casos de quienes llegaron a dejarse matar sin siquiera defenderse ante el enemigo, simplemente porque era sábado, Jesús proclama que «el sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado. En fin, el Hijo del hombre aun del sábado es dueño» (Mc 2,27-28; cf. Mt 12,11). Más que quebrantar directamente el sábado, Jesús hizo pronunciamientos contra la interpretación rigurosa

de ese mandamiento, pero esta apreciación general parece poco para fundamentar una condena a muerte.

6) Por *actuar como los carismáticos o «basidim»* (devotos), que consideraban sus oraciones como todopoderosas y capaces de obrar milagros, y gustaban de mostrar dominios sobre los fenómenos naturales, como lluvias, sequías, tormentas, serpientes, etc., y capacidad de curar, incluso a distancia; llevaban además una forma de vida pobre, renunciando a toda codicia. «A estos hombres sagrados se les consideraba voluntarios o involuntarios herederos de una vieja tradición profética. Se atribuían sus poderes naturales a una relación inmediata con Dios. Se les veneraba como lazo entre el cielo y la tierra, independiente de cualquier mediación institucional»<sup>40</sup>; su predicación era «altamente espiritual y, a veces, en realidad opuesta a lo que generalmente se cree», lo que provocó reacciones contrarias de fariseos y rabinos, maestros oficiales. Los carismáticos se apoyaban en Dios y en la eficacia de sus palabras, por eso detestaban a «cuantos tenían autoridad derivada de los canales establecidos». Era fácil pensar que Jesús actuaba en esta línea carismática.

7) Por algunas de *sus afirmaciones*: (Nadie puede venir a mí si el Padre que me envió no le atrae. Ni el Padre juzga a nadie, sino que todo el poder de juzgar le dio al Hijo. Yo soy la resurrección y la vida. Quien come mi carne y bebe mi sangre, tiene la vida eterna, y yo le resucitaré en el último día. Vosotros sois de aquí abajo, yo soy de arriba. Vosotros sois de este mundo. Yo no soy de este mundo. Antes de que Abrahán fuera criado, existo yo...). Si estas palabras fuesen reales, y no de la comunidad pascual posterior, sí serían entendidas como blasfemias, incluso como apostasía, todo realmente muy grave. Lo único que le podía haber salvado era que le considerasen fuera de juicio.

8) Por otros *motivos no expresados*, por ejemplo, su popularidad en las masas, en perjuicio de la influencia de los jueces en el pueblo y, sobre todo, su poder; el temor a una intervención romana, lo que limitaría o hasta eliminaría los restos de independencia que les quedaban, representada sobre todo en las facultades del Sanedrín de Jerusalén (Jn 11,48).

Estos puntos influirían bastante más que otros que se aducen con cierta frecuencia: la oposición entre campo y ciudad, la instigación a la idolatría, la falsa profecía (que no aparece en el relato) o el de magia (que tampoco sale en el proceso, aunque sí ocasionalmente en la vida pública, Mc 3,22; Mt 9,34). Es decir, aunque no aparece con claridad

<sup>40</sup> G. VERMES, o.c., 74-78. De aquí tomamos los entrecomillados de este apartado.

un motivo definitivo de la condena, sí encontramos muchos que coadyuvaron a ella.

b) *Otras cuestiones del juicio*

Nos detenemos un poco más en los interrogantes más básicos que suscita este juicio ante el Sanedrín: ¿Hubo realmente un juicio formal ante el Sanedrín judío? En caso afirmativo, ¿pronunció este Sanedrín una condena oficial a muerte contra Jesús, o solo decidió entregarlo a la autoridad romana? ¿Fue legal o estuvo plagado de irregularidades ese juicio?

— ¿Fue un verdadero proceso judicial la sesión ante los sanedritas?

Se dan tres respuestas a esta cuestión:

Para unos fue *un verdadero proceso*, realizado por el tribunal sanedrítico, cuyos miembros actúan como verdaderos jueces, que no vienen solo a dar testimonio, sino a valorar las declaraciones de los testigos y sentenciar en consecuencia; la condena del procurador romano sería más fácil si su petición venía precedida ya por una condena por el máximo tribunal de Israel.

Según otros, *no hubo un proceso judío* propiamente dicho, sino que todo este relato fue creado por la Iglesia primitiva para minimizar la responsabilidad romana y, al mismo tiempo, acentuar la responsabilidad judía por haber rechazado al Mesías; lo que se produjo en este relato fue un trasvase de responsabilidad y culpabilidad del tribunal pagano-romano al tribunal religioso-judío; además, esta presentación resultaba más creíble a las primeras comunidades, porque el mensaje de Jesús había sido claramente religioso y, en consecuencia, correspondía al tribunal religioso afrontarlo.

Un tercer grupo piensa que fue solo *un interrogatorio* a Jesús, realizado estratégicamente para recabar unas acusaciones bien fundamentadas y poderlo traspasar como culpable al procurador, de manera que éste se viese obligado a darlas por válidas. A esta opinión responde Lietzmann que, si en Mc 14,64 hay una sentencia, es porque la ha precedido un proceso.

Si las primeras comunidades hicieron este trasvase de responsabilidades del tribunal romano al tribunal judío, tal vez nosotros estemos operando al revés para contrarrestar el antisemitismo que late en el fondo de los relatos evangélicos y en la tradición popular cristiana; por-

que, al margen de la responsabilidad legal de los hebreos contemporáneos de Jesús, nunca se debió culpar ni a todos ellos ni, mucho menos, a todos los de la historia posterior.

• *Razones de los que niegan el valor judicial de la sesión ante el Sanedrín.* La comunidad cristiana primitiva, para justificar su postura antijudía y prorromana, se vio impulsada a crear este juicio, donde se manifestaría la culpabilidad judía, que luego pasó a las primeras tradiciones y posteriormente fue recogida como hecho real por los evangelistas. Y aportan algunos fundamentos de su teoría:

1) Juan no narra el juicio ante el Sanedrín, llamativa omisión en el discípulo que estuvo más cerca de los acontecimientos; incluso la estructura de Marcos (14,15-65) puede tomarse como un añadido posterior con el fin de encajar debidamente las negaciones de Pedro, objetivo y contenido principal de su relato.

2) Los fariseos, que en los evangelios son presentados como los principales adversarios de Jesús, no aparecen en este juicio, donde son sustituidos por los «escribas» o letrados, los «pontífices» y los «ancianos». Por otra parte, los escribas o letrados, siempre unidos a los fariseos, aquí aparecen unidos a los saduceos. Si tenían voz y voto e influencia en el Sanedrín, ¿cómo es que fueron silenciados?

3) Ninguna otra fuente histórica menciona el juicio ante el Sanedrín, a pesar de que se trata de un caso extraordinario; ni siquiera lo hace Flavio Josefo, que era hijo de sacerdote y que pudo coincidir en activo en los tiempos de Jesús.

4) Las contradicciones que aparecen en los relatos evangélicos y el quebrantamiento de muchas normas procesales son excesivos para ser creíbles.

5) El dato de que ninguno de sus discípulos fuese reclamado en el juicio.

6) La unanimidad en la condena, según Marcos (14,64) y Mateo (27,1), aunque Lucas posteriormente alude a la voz discrepante de José de Arimatea, tal vez influenciado por la norma de que la condena por unanimidad automáticamente se consideraba nula, pues presupone un prejuicio por parte del tribunal.

7) La rapidez con que fue pronunciada la sentencia capital, en contraste con sentencias de conocidos rabinos antiguos, recogidos por J. Eckstein: «Un Sanedrín que pronunciase más de una sentencia capital cada siete años merecería el calificativo de sanguinario. El R. Eleazar, hijo de Azarías, dijo “cada setenta años”. El R. Akiba y el R. Tarfon

afirmaron que “si nosotros fuéramos miembros del Sanedrín, no se habría ajusticiado jamás a nadie”.

8) La falta de testigos del juicio para contarlos, pues ninguno de los discípulos ni de los simpatizantes estuvo presente en ninguna de las diversas partes del proceso, por lo que nos interrogamos cómo pudieron conocer con tanto detalle lo sucedido.

• *Razones de los que creen que sí hubo sesión judicial ante el Sanedrín.* A pesar de todo, es fácil reconocer la *participación judía* en todo el proceso de Jesús, para lo que también encontramos razones sólidas.

1) Aunque la hubieran iniciado como una sesión oficial a puerta cerrada, pues no sabían qué hacer con aquel rabí llegado de Galilea, Caifás suscita la conveniencia de sacrificarlo por interés político, más que por motivos religiosos, para evitar que termine creando disturbios, lo que provocaría una intervención romana. Algo similar a la reacción de Herodes con Juan Bautista en Galilea.

2) *Los relatos evangélicos*, fuente principal, dan la impresión de conocer el asunto y de que están tratando algo real, en lo que se vieron afectados directamente; de no corresponder a la realidad, esos relatos habrían sido inmediatamente negados y desvalorizados por los testigos de la época, sobre todo por las autoridades judías.

3) A la conocida objeción de que no hubo testigos, caben varias respuestas: los *discípulos de Jesús*, al menos Pedro y seguramente Juan, pudieron entrar en el patio y captar de cerca los acontecimientos. Si Jesús no hubiese sido condenado por el Sanedrín, ¿por qué esos discípulos se reunieron por la noche, después del arresto?, ¿por qué se quedaron allí toda la noche, y también los criados?, ¿qué sentido tendría que Pedro anduviese merodeando el edificio sino para seguir lo que pasaba con su Maestro? (Jn 18,15-16); por otra parte, es del todo lógico que, después, los discípulos buscasen información de lo sucedido ante aquel tribunal donde ellos no pudieron estar presentes; no solo los discípulos, sino también los amigos del Señor y los nuevos miembros de la fe cristiana; lo realmente impensable es lo contrario; la fuente principal de información pudo ser muy bien *José de Arimatea*, llamado por Juan «discípulo secreto», aunque en el Evangelio solo aparece en la sepultura de Jesús, y tampoco tenemos constancia de que hubiese entrado en la comunidad cristiana.

4) Según Hch 6,7.15, muchos *sacerdotes* entraron más adelante a formar parte de la comunidad cristiana, y pudieron ser fuente de información fidedigna.

5) De no haber existido la condena del Sanedrín, sino solo la de Pilato, ¿por qué no fueron también arrestados sus seguidores más cercanos, incluso algunos familiares, como solían hacer los romanos en casos de revolucionarios o falsos mesías?

El conjunto de estas motivaciones hace perfectamente creíble y lógica esta sesión del tribunal sanedrítico.

— ¿Fue condenado realmente por el Sanedrín?

Aun aceptando que hubo un interrogatorio ante el Sanedrín, sigue en pie la pregunta de si fue un juicio formal con resultado de condena a muerte. Bickermann, que defiende la existencia de un juicio nocturno, cree que no pronunciaron sentencia de muerte, aunque parezca que sí, porque ésta es una interpretación errónea de Mc 14,53b; 55-64, ya que la palabra «blasfemia» del texto, motivo de la condena, no se ha de entender en el sentido técnico del derecho judío, porque también se usaba en el sentido de *enormidad, ultraje, gruesa impropiedad*; la afirmación de que pronunciaron sentencia hay que entenderla como *pronunciarse contra*, no con una condena a muerte en firme, sino como una decisión de enviarlo a la autoridad competente para que, en un juicio formal, se pudiese solicitar la pena capital. También Oscar Cullmann opina que «el juicio y la condena de Jesús son... asunto exclusivo de los romanos... la audiencia ante el sumo sacerdote no fue un acto oficial del Sanedrín». Tal vez, concluye Winter, hubo una asamblea matutina en la que se aprobó el acta de acusación redactada durante la noche para entregar a Jesús a la autoridad romana, que juzgaba de casos políticos.

Los mismos relatos parecen diluir progresivamente esa responsabilidad; Mateo habla del juicio ante el Sanedrín, pero la frase del sumo sacerdote «es reo de muerte» se puede entender no como un juicio, sino como una opinión o manera de influir en el tribunal; en consecuencia, el evangelista no narra el momento formal de la condena ni el modo de dictarla, porque no la hubo; en Lucas aún aparece más difusa la sentencia, que no es pronunciada; Juan ni siquiera narra el proceso ante el Sanedrín. Bastantes autores renombrados (Lagrange, Bickermann, Goguel, Benoît, Winter) no ven claro que Marcos y Mateo estén expresando un juicio y una sentencia formales. Pero esto contradice la opinión de que los evangelistas acentuaron exageradamente la culpa judía para exculpar a los romanos, con quienes pretendían vivir en paz. La afirmación de que «los habitantes de Jerusalén y sus príncipes...», al no hallar motivo para condenarle a muerte, pidieron a Pilato que lo ma-

tase» (Hch 13,27-28) parece confirmar que los sanedritas no condenaron a Jesús, incluso alguno concluye que ni siquiera lo encontraron culpable.

Frente a estas opiniones, sigue vivo el texto de Marcos: «Todos lo juzgaron reo de muerte» (14,64), aunque luego no ponga la sentencia formal. La condena es más clara en este texto de Marcos que en el correspondiente de Mateo (26,66). El evangelista recuerda que ya el mismo Jesús habría predicho que «le condenarían a muerte» (Mc 10,33), de donde puede deducirse que esa sentencia de muerte era ya reconocida por la comunidad cristiana de Palestina antes del evangelio de Marcos.

— ¿Tenía el Sanedrín poder de ejecución de muerte?

Aún más, nos vemos obligados a otras preguntas básicas: el Sanedrín, mientras Judea fue provincia romana, ¿dispuso de la jurisdicción de sangre (*ius gladii*)? ¿Estaba autorizado para pronunciar una sentencia de muerte y a ejecutarla? ¿Podían, al menos, pronunciar sentencia capital, aunque no ejecutarla? También aquí las versiones completan el abanico de posibilidades, desde los que la afirman hasta los que la niegan, pasando por interpretaciones intermedias.

1) Según Blinzler, el Sanedrín tenía, ciertamente, autoridad para pronunciar una sentencia de muerte, pero no para ejecutarla. El *ius gladii* estuvo exclusivamente en manos de los romanos, desde cuarenta años antes de la destrucción del Templo.

2) Las supremas autoridades judiciales judías podían dictar sentencia de muerte en crímenes capitales religiosos, no en los civiles; aunque todo asunto podía ser interpretado desde una perspectiva religiosa, evidentemente no poseían esa facultad ilimitada.

3) Las autoridades tenían que dirigirse al procurador romano para ejecutar una sentencia de muerte solo cuando el procurador se encontraba en Jerusalén.

4) En el caso del proceso de Jesús, el Sanedrín habría cedido voluntariamente su autoridad a favor de Pilato para lograr que Jesús muriese en la cruz.

5) Funcionaban dos sanedrines: uno de ellos sería oficial y civil, con clara tendencia prorromana, mientras el otro sería religioso, con tendencia más antirromana; la sentencia de Jesús habría sido dictaminada por el primer sanedrín. O, simplemente, el primero sería un comité restringido, que examinaba los casos, y el segundo sería el sane-

drín-tribunal, controlado totalmente por las autoridades del Templo, y éste sería quien tomó la decisión contra Jesús.

En cualquier caso, la autoridad religiosa, sumamente cuidadosa de sus competencias, podía fácilmente introducir lo religioso en los procesos civiles.

P. Benoît concluye que el gobernador romano se reservaba el derecho de muerte en todas las provincias conquistadas, tanto en Cirenaica como en Egipto o en Grecia, y no hay fundamento para pensar que fuese distinto en Palestina. Lo confirman incluso los dos casos que se suelen aducir en contra, el asesinato de Esteban y el de Santiago; sin embargo, estos dos asesinatos supusieron un quebrantamiento de la norma; el de Esteban porque, más que por un sentencia legal, fue ejecutado por un linchamiento popular; y el de Santiago porque el sumo sacerdote Ananos, el último hijo de Anás, aprovechó el interregno entre la muerte del procurador Festo y la llegada del nuevo procurador, Albino, para dictar esa sentencia y ejecutarla; su abuso fue tan claro, que apenas llegó Albino, los propios judíos denunciaron el abuso de Ananos y fue depuesto por el nuevo gobernador.

Hay una aparente contradicción entre Jn 18,31, donde los judíos replican a Pilato que no les está permitido dar muerte a nadie, y Jn 19,6, donde Pilato dice: «Tomadlo vosotros y crucificadlo...»; pero esta última frase puede sonar como una repulsa indignada y cansada de la propuesta judía, como de quien ya está harto de escucharlos. Algunos, incluso tan eminentes como San Agustín, San Cirilo de Alejandría y San Juan Crisóstomo, afirman que los judíos quisieron decir: «da ley del sábado nos impide ejecutar la pena de lapidación hoy, que es el primer día sabático de la fiesta de pascua», como reconociendo que otro día sí habrían podido ejecutarla; pero precisamente la palabra «hoy», clave en esta interpretación, falta en Juan, que además sitúa la crucifixión en la víspera de fiesta, lo que invalidaría la objeción; por otra parte, la objeción del día festivo valdría para el juicio y la condena lo mismo que para la ejecución.

Los que opinan que el tribunal judío sí tenía facultad de ejecutar, al menos por delitos religiosos, han de enfrentarse al dato de por qué no ejercieron ese derecho lapidando a Jesús por blasfemo o, al menos, por qué no solicitaron el permiso de Pilato para hacerlo, si es que ese derecho estaba provisionalmente retenido; a lo que responden que querían que Jesús fuese ejecutado en cruz para que apareciese mucho más despreciado ante el pueblo al morir como maldito de Dios, o para evitar que los muchos adictos a Jesús les culpasen de aquel final o que provo-

casen un levantamiento popular a su favor. Sin embargo, no son razones suficientes, pues los afectos a Jesús les acusarían igualmente de haberlo entregado al dominador extranjero y además no tenían garantías de que el gobernador no le hubiese soltado por falta de pruebas. En realidad, hay numerosos investigadores que defienden las posturas opuestas, la de negar a los judíos esa facultad y la de concedérsela.

Probablemente, los sanedritas tenían facultad de dictar sentencia de muerte, pero no de ejecutarla, como puede deducirse de Jn 18,31 en relación con Mc 14,64, lo que se confirma también con la costumbre romana de dejar a cada región conquistada sus facultades, entre ellas la judicial, y reservándose el llamado *jus gladii*. Además, a la región judía le había hecho Roma concesiones muy especiales, por la peculiaridad de su pueblo y religión, como la de la exención del servicio militar y la de dar culto al emperador. Pero Roma se reservaba siempre el derecho de *ejecutar*, lo que conllevaba incluso el no aceptar una sentencia ya dada por el tribunal del lugar.

— ¿Fue un juicio legal o estuvo plagado de irregularidades?

La acusación más repetida contra aquel juicio del Sanedrín son las irregularidades en él cometidas, que pueden quedar en unas pocas o llegar a un número escandaloso, según los comentaristas.

La primera irregularidad consistiría en haber juzgado a Jesús durante la noche, en contra de lo establecido en la *Misná*, en el apartado *Sanedrín* (4,1), aunque este texto está confeccionado probablemente un siglo después de Jesús, cuando predominaba la inspiración farisea:

«Los juicios civiles pueden terminarse el mismo día, sea para hacer gracia, sea para condenar; los juicios criminales pueden terminarse el mismo día para perdonar, pero al día siguiente si se trata de condenar: asimismo no se les juzga la víspera del sábado o de un día de fiesta».

De acuerdo con lo que es común en derecho, la legislación judía no permitía el proceso criminal en las horas nocturnas, incluso pedía que no se instruyese la causa en un solo día cuando se trataba de condenas máximas. De todas las normas procesales quebrantadas esa noche, las que se citan con más frecuencia son las siguientes:

«1) Se tiene *durante la Pascua*, cuando estaba prohibido celebrar juicios el sábado o en los días festivos. 2) Se desarrolla *de noche* en casa del sumo sacerdote (en lugar de en el tribunal oficial del sanedrín), ambas circunstancias ilegales. 3) La sentencia de muerte se sigue inmediatamente, cuando la ley exigía que transcurriese un cierto espacio de tiempo. 4) Las disposicio-

nes de varios testimonios no son concordes, cuando la ley exigía un acuerdo escrupuloso entre ellos. 5) Jesús es condenado por haber blasfemado, pero la blasfemia era pronunciar con irreverencia el nombre divino»<sup>41</sup>.

Otros autores rivalizan en descubrir puntos que posiblemente también se quebrantaron esa noche judicial, algunos bastante curiosos: no le concedieron testigos de descargo; no pasaron previamente la lista de los jueces, por si de alguien se sospechaba que no era imparcial, lo que le invalidaba para el proceso, porque la ley de Dios debía favorecer al acusado; la incapacidad moral de algunos miembros del Sanedrín, por no conceder a Jesús un defensor ni permitir que él recusase a alguno de los jueces; el no haber recitado el salmo que proclama la verdad y la justicia como valores sagrados. Algunos escritores, sobre todo cuando predomina su espíritu literario, se esfuerzan más por alargar la lista de irregularidades que por encontrar un fundamento de lo que afirman. Se dice que un grupo de judíos convertidos, conocidos como «los abates de Lémann», alistaron hasta 27 irregularidades para concluir que aquella sentencia del Sanedrín no tenía valor jurídico. Pero ni siquiera sabemos si entonces estaba en vigor la norma según la cual se exigían, al menos, 23 jueces para que la decisión fuese válida, aunque tampoco podemos asegurar que hubo el quórum necesario.

Con frecuencia se deducen varias conclusiones negativas de estas irregularidades: que el juicio fue ilegal; que esa acumulación improbable de tantas irregularidades a quien invalida es a los narradores; por lo tanto, nos llevan a dudar de las narraciones evangélicas, motivadas por sentimientos antijudíos; otros opinan que eran frecuentes los quebrantamientos de la ley, especialmente bajo Caifás, que operaba por otros sentimientos e intereses, según los cuales la condena de Jesús favorecería sus relaciones con los fariseos, que le consideraban excesivamente prorromano, y por otra parte favorecería su continuidad en el manejo de los asuntos del Templo, que tanto le interesaba. Otros dicen que, por tratarse de un caso y un momento excepcionales, se atuvieron a un procedimiento de excepción reconocido por el Talmud, denominado «según las exigencias de la hora», porque solamente resultaban obligatorias todas las normas «si la hora lo exigía». Otros, en fin, defienden que

<sup>41</sup> Cf. D. SENIOR, o.c. F. LOHSE, en *La storia della passione e morte di Gesù Cristo* (Paideia, Brescia 1975) 11-92, señala también cinco puntos quebrantados: los procesos capitales solo podían celebrarse de día; la sentencia solo se podía dictar en una segunda sesión; no se permitían reuniones en días festivos ni en sus viglias; la condena por blasfemia solo era tal si se pronunciaba el nombre de Dios; las sesiones oficiales del Sanedrín debían ser en el recinto del Templo, en el «aula de la piedra sagrada».

no fue un proceso propiamente legal, sino aparente, en el que unos fanáticos se preocuparon solo de mantener algunas apariencias, pues lo que les importaba era la condena.

Todo intento de precisar las irregularidades de aquel proceso falla por su base, pues *no conocemos qué ley jurídica regía cuando Jesús fue juzgado*, pues la *Misná* que conocemos fue redactada mucho más tarde por el rabí Jehuda ha-Nasi hacia el 200; y este código, más que reflejar las condiciones del tiempo de Cristo, refleja la situación que vivía el judaísmo después de la desaparición de su Estado en el año 70, a consecuencia de lo cual el Sanedrín fue reemplazado por otro tribunal de Jamnia, al que posiblemente se refieren los relatos evangélicos cuando nombran el Sanedrín. Según esto, resulta bastante superflua la discusión sobre las irregularidades cometidas, y más aún la duda sobre la legalidad del juicio, opinable solamente desde el código vigente en aquel tiempo.

Desde lo que conocemos de aquel código, seguramente las ilegalidades fueron pocas, ni siquiera las más comentadas. J. Blinzler recuerda que se cumplió la norma que exigía dos testigos concordantes; la prohibición de actuar en día festivo, probablemente entonces se aplicaba con poca severidad, aparte de que el juicio de Jesús, según Juan, no fue en el día festivo de la Pascua, sino en la víspera. A favor de que actuaron legalmente, se recuerda que la Iglesia antigua no acusó a los judíos, en sus polémicas, de ilegalidades en el proceso, sino de haberlo desarrollado con la decisión previa de condenarle, lo que resulta más grave que algunas ilegalidades; el juicio pudo ser inmoral, pero no ilegal. Habrá que añadir, por último, que nuestros estrictos conceptos y cánones sobre la legalidad no los podemos trasladar a aquella época, pues muchos detalles que, en manos de un buen abogado, pueden complicar o cambiar una decisión judicial, no entraban entonces en la dinámica judicial ordinaria.

Lo que sí podemos asegurar es que el proceso religioso sucedió realmente, no es una invención de Marcos, continuada luego por Mateo. Las acusaciones también son reales, pues se corresponden claramente con las lanzadas en otros momentos anteriores; por ejemplo, la acusación de ser el Mesías (Mc 14,53-64) ya había salido durante la vida pública de Jesús (Jn 10,24), así como la acusación de pretender para sí la filiación divina es recogida por Marcos (14,61) en el juicio y por Juan mucho antes (10,36) y lo mismo pasa con la acusación de blasfemia (Mc 14,64; Jn 10,22-39).

Nos queda por valorar cómo los evangelistas recogen este proceso ante el Sanedrín judío, y lo haremos más adelante, después de detenernos en el intermedio de Pedro.

### III. NEGACIONES DE PEDRO

Intercalada en el proceso ante el Sanedrín, se nos ofrece esta escena íntima, dura, entrañable, ejemplar, de las negaciones y el arrepentimiento de Pedro, en las que Jesús interviene solo con una mirada. El relato evangélico tiene aquí estilo de drama, profundo drama humano y de fe, desarrollado en tres actos con varias escenas cada uno y elaborado a partir de un testimonio absolutamente imparcial y fiel, pues es el tipo de acontecimiento que nadie en la comunidad cristiana se habría atrevido a inventar en el elegido por Jesús como primer responsable de la Iglesia, y además parece contradecir la profecía de Jesús «todos huiréis» (Mc 14,27-50), que no se cumple, pues Pedro no huyó, sino que le sucedió aquello precisamente por no haber huido; sin embargo, resulta muy difícil reproducir la escena con precisión.

#### — Diferencias en los relatos evangélicos

Lucas y Marcos parecen haber intercambiado el orden entre la primera y la tercera negación; Mateo sigue el orden de Marcos y su distribución en tres escenas seguidas de un diálogo, pero introduce algunos retoques que acentúan la trama dramática:

«Ya no es la misma criada, sino "otra", la que viene a provocar a Pedro por segunda vez (26,71; comp. con Mc 14,69). El arrepentimiento del discípulo se expresa a su salida (*exelthen*) del porche donde se encontraba, de suerte que tenemos aquí tres localizaciones (v.69a; 71a; 75c) en vez de las dos de Marcos (14,66.68c). La subida de la intensidad, sensible en Marcos, está aquí mejor elaborada: a la segunda negación se añade ya un juramento (*meta borkaw*: v.72; comp. con Mc 14,70a), que se amplía en la tercera negación con imprecaciones (v.74a; comp. con Mc 14,71a). Por último, Mateo ha sabido establecer una relación entre la primera y la tercera negación, insertando así el conjunto en una inclusión»<sup>42</sup>.

A la hora de situarlas, Juan coloca una negación en la presencia de Anás y las otras dos después, lo que resulta comprensible si los dos pontífices vivían en el mismo palacio, compartiendo el patio interior

<sup>42</sup> S. LÉGIASSI, *El proceso de Jesús*, II, o.c., 191.

donde se desarrollaron las negaciones. Otra divergencia en el relato es que, según Mateo, quien pregunta acusatoriamente a Pedro es una criada, mientras que para Juan los que «le preguntaron» eran los que con él se calentaban al fuego, es decir, varios, aunque también Juan añade otra denuncia particular, esta vez por parte de un pariente de aquel a quien Pedro hirió en la oreja<sup>43</sup>.

Para salvar las divergencias, algunos opinaron que se trata de tres series de negaciones triples, hasta formar un conjunto de nueve, mientras que, por el extremo contrario, otros hablan de una sola serie, que un evangelista narra como una escena de negación y otro como dos. Juan pone una negación en presencia de Anás y las otras dos después<sup>44</sup>.

Es discutible si hubo una o varias negaciones, en qué momento preciso sucedieron, por qué aparecen en el relato del juicio ante el Sanedrín y, según Juan, ante Pilato, si le reconocen como galileo directamente o a través de su acento al hablar, pues donde Marcos dice «galileo», Mateo (26,73) añade el tema del acento galileo; tampoco queda claro el número de negaciones. Pero todos estos detalles solo sirven para afirmar la libre espontaneidad con que se narraba en las comunidades el hecho de las negaciones de Pedro y su rápida recuperación en el seguimiento de Cristo. La escena, aunque no resulta necesaria para el contenido esencial de la Pasión, ha quedado como una de las más vivas en la tradición cristiana, de manera que no imaginamos la Pasión sin esta escena (Mc 14,66-72); hasta en su elaboración, es «una auténtica pequeña obra maestra», admirablemente construida.

<sup>43</sup> Santo Tomás explica así el orden: «Al decir que cuando Pedro negó, se levantó y salió a la puerta, también salió la criada y le preguntó. Y les dijo a los demás que era uno de ellos [de los discípulos], como relata Mateo. Y así negó la segunda vez. Y Pedro volvió para excusarse de eso y se sentó con ellos; una vez sentado, algunos, que habían oído a la criada, volvieron a interrogarle, como dice Mateo. O pudo ser uno en este momento y luego varios. Y así negó por tercera vez».

<sup>44</sup> «Comparando a los sinópticos entre sí, parece realmente que ellos han traducido en forma de relato la experiencia vivida por Pedro: que renegó tres veces a Jesús ante una criada y delante de los guardias, que fue reconocido por su acento galileo (Mc 14,70 par.) y que lloró a continuación (Mc 14,72 par.). Como eran necesarias tres negaciones y los tres interpellantes eran de dos tipos, Marcos hace hablar dos veces a la criada, Mateo pone en escena a una segunda criada y Lucas duplica, no la criada, sino los guardias: habla de «otro» y luego nuevamente de «otro». Juan, por el contrario, sabe con toda precisión que la primera sirvienta era la portera, es decir, la que abrió la puerta en aquel momento, que luego los guardias tomaron parte en el asunto, que finalmente un pariente de Malco planteó a su vez la pregunta embarazosa. De todas formas, la situación queda claramente dibujada: la portera hace su pregunta en la puerta, los guardias junto a la hoguera, y el pariente de Malco afirma que se acuerda de Getsemaní: H. VAN DEN BUSSCHE, *El evangelio según San Juan* (Studium, Madrid 1972) 609-610. Cita recogida de G. ZEVINI, *Evangelio según San Juan* (Sígueme, Salamanca 1995) 440.

Frente a esto, no tienen suficiente fundamento los negadores de las negaciones de Pedro, según los cuales esta escena fue inventada para justificar la predicción de Jesús (Jn 13,38), pues consideran mítico todo lo relacionado con una profecía, o para representar de forma gráfica la desertión de todo el grupo de discípulos; incluso dicen que pudo ser fruto de una corriente antipetrina que suponen en algunos sectores de las primeras comunidades; finalmente, recurren al argumento de que no hay testigos de la escena, como si no fuesen suficientes los testigos que había en el patio.

#### — Negaciones predichas

Marcos ha preparado bien la escena desde el inicio del evangelio; Pedro es el primero en ser nombrado y llamado por Jesús junto al lago de Galilea (1,16-18), como si esto supusiese una predilección o una primacía; en contrapartida, es también el primero a quien, en particular, Jesús le predice que le negará «esta misma noche» (14,30), y es igualmente el primero en compararse con los otros para asegurar que, aunque todos los compañeros fallen, él no lo hará; al contrario, le promete a Jesús fidelidad hasta la muerte, «jamás te negaré» (14,31), y lo dice con tanta fuerza que contagia a los compañeros que le acompañan en la misma afirmación. Estas predicciones durante la Cena están igualmente recogidas por los otros dos sinópticos (Mt 26,30-35; Lc 22,31-34.39), aunque con algunas diferencias (v.gr., respecto al momento), debidas probablemente a lo que se ha llamado «ciclo» de los relatos de Judas o de Pedro.

La frase de Jesús («Simón, Simón! Mira que Satanás os ha reclamado para cribaros como trigo. Pero yo he pedido por ti para que no pierdas tu fe. Y, cuando te arrepientas, afianza a tus hermanos», Lc 22,31-32) la entiende Bultmann, a la inversa de la interpretación común, como una afirmación de que fallaron todos los discípulos menos Pedro, pues los versículos lucanos «presuponen evidentemente que, en la “criba” o “zarandeo” que se hizo de los discípulos, todos ellos desertaron con excepción de Pedro; tan solo la fidelidad de este último no vaciló»<sup>45</sup>; en este supuesto, la alusión al arrepentimiento posterior habría que interpretarla como una adición de Lucas al texto más original que él había encontrado.

<sup>45</sup> R. BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica* (Sígueme, Salamanca 2000) 327.



Pero no debemos interpretar estas predicciones en sentido *determinista*, como si las negaciones hubiesen sucedido necesariamente, incluso contra la libertad de Pedro, dominado por una extraña fuerza maligna; al contrario, son una prueba más de cómo la debilidad y la tozudez humana, junto con el orgullo, crean situaciones peligrosas que uno mismo no percibe y terminan dominándonos. Ninguna advertencia, por divina que sea, nos predetermina para nada, solo nos advierte, precisamente porque somos libres y lo seguiremos siendo tanto en el sí como en el no.

¿Una negación o tres? Para salvar las divergencias en los relatos, como si procediesen del número de negaciones, los exegetas intentan precisarlas, pero sacan conclusiones llamativamente dispares, desde los que la reducen a una, hasta los que las amplían a ocho o nueve, pasando por la opinión clásica de que fueron tres. La difícil armonización de las diversas narraciones evangélicas es una prueba de su imparcialidad y fidelidad; «encontrará diferencias inconciliables y contradicciones propiamente dichas solo quien desconozca que, según los Evangelios, se trata de tres actos de un drama, cada uno de los cuales consta de dos o más escenas» (Belser). Lo cierto es que Pedro negó conocer a Jesús y ser su discípulo, independientemente de cuántas veces se repitió la negación; lo más acertado es tomarlo como un negro acto, con diversos momentos y palabras que forman una unidad <sup>46</sup>.

### 1. Pedro pasó del seguimiento a la negación

Lo más llamativo de este rápido y durísimo drama es que la negación viene de quien menos se esperaba, el entregadísimo Pedro, como queda bien fijado, con diversos ángulos de visión y reflexión, en algunos detalles de los evangelistas.

*Lo seguía de lejos:* «También Pedro lo siguió de lejos, hasta dentro del palacio del sumo sacerdote, y estaba sentado con los criados, calentán-

dose al fuego» (Mc 14,54). Está cumpliendo su vocación de seguidor de Jesús y su promesa de mantenerse fiel aunque sus compañeros fallen, pero ya lo sigue «de lejos», expresión que posiblemente tiene en el evangelio un tono de ironía, ¿se atreve a decir que lo sigue si juega al escondite?; es verdad que la prudencia exigía esa actitud, pero intuimos que su fidelidad empieza ya quebrarse.

*Cerca-lejos.* También está cumpliendo, aunque sin percibirlo, la Escritura, concretamente el salmo 38, donde el justo se lamenta de una manera similar a la de Jesús: «Mis amigos y compañeros se apartan de mi llaga, mis allegados se quedan a distancia» (Sal 38,12). Le sigue, por tanto está *cerca*, pero a distancia, por tanto *de lejos*. Y se engaña a sí mismo creyendo que está cumpliendo su promesa. El problema es *querer seguir a Jesús de lejos:* «Pedro lo siguió de lejos hasta el interior del patio» (Mc 14,54); «de lejos» significa a medias, sin comprometerse del todo.

*Dentro-fuera.* Este juego escénico, que guiará el relato ante Pilato, también aparece aquí, y el evangelista lo describe con habilidad, jugando con la cercanía-lejanía de Pedro en el seguimiento, y con el dentro-fuera del pretorio. Dentro del palacio, Jesús ha tenido un encuentro judicial ante el sumo sacerdote y los que lo han capturado, en una sala no abierta al público, y al salir de aquella sala judicial y cruzar el patio, descubre a Pedro que, sentado al fuego con los guardias, no ha podido resistir las preguntas y acusaciones que éstos le hacen respecto a si es discípulo de Jesús. De esta manera queda claro el contraste entre la firmeza de Jesús en el interior y la debilidad de Pedro en el exterior, en el patio; mientras Jesús ha dado las respuestas precisas ante el sumo sacerdote, Pedro ha empezado dando evasivas y termina negando abiertamente ante los criados.

*El tiempo.* Lucas juega también con la circunstancia del tiempo. «Pasada una hora» (22,59) después de la acusación de una criada y de un sirviente, otro vuelve a insistir en la misma acusación. Y es en ese momento cuando Pedro recuerda la profecía de Jesús: «Pedro, yo te digo: no cantará hoy el gallo antes que tres veces hayas negado conocerme» (Lc 22,34). ¿Por qué no lo recordó antes? El tiempo va pasando y Pedro no advierte que es un tiempo de Dios; de hecho, la profecía se cumple al mismo tiempo que Pedro niega por tercera vez. Los tiempos de Dios son muy distintos de los de los hombres, pero se acompañan a ellos y hay que saber leerlos. Todo sucedió rápido, pero no tanto como para que Pedro no hubiese podido percibir lo que estaba sucediendo en su interior.

<sup>46</sup> Una manera de ordenar las tres negaciones admitidas clásicamente puede ser la que propone F. WILLIAM: [Primera] «Pedro, siempre tan pronto a seguir cualquier impulso bueno, quedó entonces desconcertado, abandonado como estaba a solo su carácter... [Segunda] Entonces la intranquilidad le arrastró del claro fulgor de las brasas a la penumbra. Y se alejó hasta la otra parte del patio interior. Este patio interior no era tan amplio que permitiera cortar toda comunicación con los presentes... [Tercera] Al cabo de una hora volvió Pedro al lado de los criados y demás siervos. Después de haberlo dejado en paz, esperaba que no le molestarían más. Tal vez se había sabido ya algo de lo que ocurría en la sala. Para ponerse de nuevo en contacto con ellos, tomó parte en la conversación. Este intento tuvo un final fatal [por su acento]: cf. o.c., 418.

## 2. Pedro y el otro discípulo

Juan describe la escena desde otro punto de vista; el contraste en el seguimiento de dos discípulos lleva a una diferencia en su respuesta al Señor; la escena empieza hablando del *seguimiento*: «seguían a Jesús Simón Pedro y otro discípulo» (18,15), un seguir que implica siempre la adhesión y la fe en la persona de Jesús. Juan realza la figura de Pedro, porque, mientras en Marcos aparece siguiendo a Jesús «de lejos», aquí le sigue con toda la cercanía posible, igual que el otro discípulo; pero este mismo relieve hará más dolorosa su caída.

El «otro discípulo» entra en el patio del sumo sacerdote y Pedro queda fuera esperando, hasta que el primero sale y lo introduce, como si hubiese hecho gestiones allá dentro para introducirlo, lo que resultaba peligroso sobre todo después del incidente con el machete en el huerto y precisamente con un guardia del palacio. ¿Con quién habló Juan? ¿Simplemente con la portera, con algún pariente o con algún cargo? ¿Por qué no le introdujo directamente con él, diciendo algo a la portera? ¿Necesitó primero entrar para hablar a alguien más decisivo que la portera? ¿O simplemente el patio estaba abierto a casi todo el mundo?

¿Quién es el otro discípulo? Su nombre queda en el anonimato, algo sorpresivo porque los evangelios acostumbran nombrar a los discípulos. Respecto a su identidad, se dan varias respuestas, que no pasan de meras hipótesis.

— La primera y más común le identifica con «el discípulo a quien Jesús amaba», porque varias veces aparecen juntos Pedro y él; en la Cena, mientras «el discípulo a quien Jesús tanto quería» se recostaba en el pecho del Maestro, Pedro le hace señas para que le pregunte sobre el traidor (Jn 13,23-24); ese discípulo amado sigue fiel incluso junto a la cruz (Jn 19,26), pero ya Pedro no estaba a su lado. Sin embargo, esta identificación tiene sus dificultades; empezando por la gramatical, pues, según Légasse, aquí la expresión «el otro discípulo» no va seguida de «que amaba Jesús», como en otros casos, simplemente va precedida de un artículo indeterminado; además sorprende que Juan, simple pescador e hijo de pescador, pudiese tener esa amistad con la familia del sumo sacerdote o de algún otro personaje de su entorno; aunque esa relación podía venir precisamente por su oficio de pescador que alguna vez trajo aquí su pescado<sup>47</sup>, y también se dice que influiría su madre, preocupada por el ascenso de sus hijos.

— La segunda lo identifica con *Nicodemo*, que pronto se mostró admirador de Jesús, hasta el punto de ir a hablar con él de noche, lo que justificaría que estuviese aquí, en el palacio, interesado por el caso de aquel a quien admiraba.

— Asimismo se le identifica con *José de Arimatea*, de quien se puede pensar que era también admirador de Jesús e incluso discípulo secreto, y que al final se mostró tan solícito para salvar la honra de Jesús al menos en la sepultura.

— Alguien ha pensado incluso en *Judas*, que, habiendo concertado con Anás o los sumos sacerdotes la entrega de Jesús, entró con los apesadores de Jesús para seguir los acontecimientos sin infundir sospechas en sus compañeros, aunque la verdad es que esta posibilidad parece muy forzada, y, además, Juan difícilmente habría llamado «discípulo» a Judas en esa circunstancia.

— Según una hipótesis recogida por M. Hengel, ese personaje anónimo pudo ser *Juan el Presbítero*, que puede identificarse con Juan Evangelista o con un personaje anónimo a quien la comunidad joánica reconocía como su maestro y como autor del cuarto evangelio (cf. Jn 21,24).

— Un *personaje ficticio*, colocado ahí para explicar la extraña presencia de Pedro; un artificio literario para justificar la entrada de Pedro en el palacio del sumo sacerdote, que difícilmente resultaría creíble por sí solo.

La hipótesis más verosímil es la de identificar al «otro discípulo» con Juan, pues aparecen juntos varias veces (Jn 13,23-26; 20,2-20; 21,7.20-23) y siempre discretamente, una cualidad apta para la función que comentamos; algunos copistas antiguos ya recogen esta identificación; por último, si este discípulo amado aparece junto a la cruz, es fácil que también lo siguiese en el camino hacia allá y en sus diversas fases; su entrada en el palacio del sumo sacerdote, a pesar de los riesgos, concuerda bien con el amor extremo que había demostrado al Maestro. El caso es que Pedro ya está dentro, en el lugar donde su fidelidad será probada y fracasada. En sus negaciones, además de la manera de entrar, han influido también otras circunstancias anotadas por el evangelista.

ra pertenecer al apócrifo «Evangelio de los Nazarenos»: «Juan, como era hijo del pobre pescador Zebedeo, había llevado frecuentemente pescado al palacio del sumo sacerdote Anás y Caifás. Es una observación que se encuentra en otro texto mucho más antiguo, del siglo IV, llamado *Paráfrasis de Nonnus*.

<sup>47</sup> Ya en una *Historia passionis Domini* del siglo XIV o XV se transcribe esta noticia, que asegu-

### 3. Las circunstancias

*El lugar.* Las negaciones sucedieron en el *palacio* o en el *patio* del sumo sacerdote, pues en estos dos sentidos puede traducirse el original mateo: *anlé*. Pedro sigue a Jesús hasta el palacio del sumo sacerdote, dentro del cual había un patio o espacio al aire libre, donde estaban la servidumbre y los visitantes. Mateo sitúa la escena más hacia la entrada, «sentado fuera en el patio», lo que indica más bien el portal, como quien no ha podido o no se ha atrevido a entrar más adentro, temiendo lo que podía pasar. Tampoco se nos dice si se mantuvo en el patio todo el tiempo, de manera que habría presenciado también las burlas y desprecios de Jesús.

*Sentado.* «Habiendo entrado dentro, se sentó con los criados para ver el desenlace» (Mt 26,58). La expresión se anima con un fuerte simbolismo, pues el dato se repite en tres momentos de la Pasión: Pedro se sienta en el juicio, los verdugos se sientan para vigilar al crucificado (27,36), las mujeres se sientan frente a la tumba (27,61); así, con esa expresión, se ponen de relieve los tres momentos: el juicio, la crucifixión y la sepultura. Quiere comprender bien lo que le pase al Señor porque luego tendrá que dar testimonio; hasta se ve aquí un carácter apologético, en relación con los soldados guardianes de la tumba y con las apariciones después de la resurrección; en estas circunstancias había que dar testimonio de lo que antes habían observado.

*Calentándose al fuego.* Sentado «en medio», es decir, entre los que estaban en el patio calentándose al fuego, pues el centro lo ocupaba el fuego. Advierte F. Willam que entonces ya escaseaba el combustible en Palestina, por lo que se servían de carbón de leña, que mantenía mucho tiempo la brasa, aunque seguramente los soldados usarían ramajes, paja y granzas de los graneros del Estado. El sentarse al calor de la lumbre tenía una doble ventaja: le defendía del frío y también de la curiosidad de los presentes si le veían deambular de un sitio para otro; lo más anónimo es estar donde todos y como todos, aunque, evidentemente, le falló el cálculo.

Lucas aún encuentra otro significado más profundo, pues el fuego encendido no solo *calienta* a Pedro (Mc 14,54), sino que *proyecta luz* sobre él (22,56), de manera que la criada le reconoce mientras «estaba sentado a la luz»; el evangelista médico está viendo la escena desde dentro y la describe después de observarla con la llamativa «luz» de aquel patio. Otra vez aparece el juego de la luz y la tiniebla, «que la luz que hay en ti no sea tiniebla» (Lc 11,35).

Por otra parte, es un detalle escénico; todos sentados alrededor del fuego que lentamente se va consumiendo y convirtiéndose en ceniza debajo de la cual queda un rescoldo, que de pronto puede reavivar el fuego; así el fuego ardoroso de Pedro se fue convirtiendo en la ceniza de la cobardía, hasta que de pronto estalló en unas negaciones con juramento; el fuego que volvió a brotar en sus juramentos era muy diferente del que llevaba en su corazón.

### 4. Los acusadores

La caída de Pedro fue repetida porque repetidas fueron las situaciones en que se encontró; cada uno de sus movimientos, huyendo el compromiso, le situaba ante nuevos acusadores.

La *criada* interviene dos veces y, según Marcos, es la misma en ambas ocasiones, mientras que en Mateo se trata de dos personas diferentes, que hacen dos aportaciones fundamentales sobre Pedro. En la primera, señala su condición de *discípulo*: pertenece a Jesús, «también tú andabas con Jesús, el nazareno» (Mc 14,67b). Aunque en boca de la criada la expresión «el nazareno» tiene un tono despectivo (así lo había expresado también Natanael: «¿De Nazaret puede salir algo bueno?»), siempre que la usa Marcos tiene, más bien, un tono positivo. Cabe pensar que, independientemente del tono positivo o negativo que cada uno le pueda dar, la criada recurre a una expresión popular para designar a los seguidores de Jesús. Puesto que Marcos usa la expresión «estar con Jesús» como manera habitual para referirse a la condición de discípulo, está diciendo que Pedro formaba parte de la elección vocacional: era de los llamados para «estar con él y ser enviados a predicar» (Mc 3,14); está allí precisamente por seguirle y por querer cumplir su promesa de seguimiento. La segunda aportación de la criada es recordarle a Pedro su condición de *compañero*, es decir, su pertenencia a la comunidad de Jesús: «Éste es uno de ellos» (Mc 14,69). Posiblemente Juan recoge aquí dos tradiciones: una que hablaba de la intervención de una «sirvienta», sin especificar, y otra que la concretaba en la «portera» o guardiana.

La acusación y, por tanto, la negación se produce a partir de *su pertenencia a Jesús y al grupo*, pertenencia que se expresa simplemente diciendo «con él» (Lc 22,56), sin nombrar siquiera a Jesús, como indicando que para aquella criada el reo ni siquiera tiene nombre, es un detenido por las autoridades como peligroso, y todo el que está con los peligrosos se

vuelve él mismo peligroso. Lucas da la impresión, en ese momento, de no saber en qué parte de la casa se encuentra Pedro.

Luego interviene *otro*: «Y poco después, otro declaró» (Lc 22,58-59). Sin duda, es uno de los reunidos junto al fuego, pero no importa su anonimato, lo importante es la declaración, la diga quien la diga, y la nueva negación de Pedro. Es otro elemento para reforzar la acusación, «es galileo», apelativo que, según Marcos (14,70), aplican a Pedro: «ciertamente tú eres de ellos, si eres galileo», y según Mateo lo aplican también a Jesús: «también tú estabas con Jesús el Galileo», es la única vez en su evangelio que se le llama «el Galileo», en lugar del acostumbrado «el Nazareno»; Mateo añade que le reconocen como galileo por su acento al hablar. La referencia a lo de *galileo* tiene un doble sentido. Por una parte, Galilea es región secundaria respecto a Judea y lugar donde se generan con más frecuencia guerrillas y rebeliones y, además, es «Galilea de los gentiles», no viven bien el judaísmo; por lo tanto, en el tono de la acusación percibimos que el reo Jesús era sospechoso de manera especial por ser galileo; en Judea no surgían esos tipos, quizás él también pertenecía a algún grupo agitador. Por otra parte, Marcos ve un sentido más profundo, pues en Galilea había anunciado Jesús el Reino de Dios (Mc 1,14-15), allí recibió Pedro la llamada a seguirle (1,16-20) y allí habría prometido a sus discípulos que se encontraría con ellos después de la resurrección (14,28; 16,7), es decir, que era un lugar de especial predilección divina. ¡Qué distintos criterios los de Dios y los de los representantes de Israel!

La insistencia en repetirle que era «uno de ellos» y que estaba con el Nazareno, es una nota del evangelista para resaltar que Pedro está totalmente ligado a Jesús y a su grupo, tanto que no podrá romper esa unión ni cuando lo intente. Pedro lo niega, pero esa unión fortísima con Jesús ahí sigue, es más honda y fuerte que su negación, más visible pero más débil.

## 5. Las negaciones de Pedro

La primera negación es una simple evasiva, una disimulación: «No sé de qué me hablas» (Mt 26,70); en el griego original, poco académico, se percibe mejor el disimulo, indicando que ni siquiera sabe de lo que le están hablando, no entiende a qué se refiere<sup>48</sup>. Puesto que quien le pro-

voca directamente es una criada, la negación parece reducirse a ella como testigo. La segunda negación, provocada por «otra» criada, amplía el círculo de testigos, pues se dirige a los presentes, por lo que también Pedro tiene ahora que pronunciarse en público: «No sé de qué me hablas» (Mt 26,72). No responde solo a la criada, sino a los que estaban allí, es decir, su negativa tiene ya un carácter más público. Juega con el disimulo, teñido de indiferencia y algo despectivo, «ese hombre», y con la rotundidad de su expresión, pues negó «jurándolo». La tercera negación es más rotunda en todos los sentidos: los acusadores son ya «los que estaban allí», no solo una u otra criada, y su negativa resultó suficiente para aquellos suspicaces porque él «se puso a echar maldiciones y a jurar» (Mt 26,74). No hay que entender ese juramento contra la persona de Jesús en paralelismo con los cristianos a quienes en las persecuciones se exigía que maldijesen del nombre de Jesús para salvar su vida, sino simplemente es una manera vulgar de reforzar su afirmación.

Mateo se ha encargado previamente de recordar el efecto de los falsos juramentos, al recordar cómo Herodes juró a la hija de Herodías darle todo lo que le pidiese (Mt 14,7) y eso derivó en el martirio de Juan Bautista; ahora, Pedro jura falsamente que no conoce a Jesús, y ese juramento derivará en el martirio de Jesús; es la prueba práctica que justifica la prohibición que Jesús había hecho del juramento en el Sermón de la Montaña (Mt 5,33-37). De vez en cuando, los evangelistas aprovechan datos de la Pasión para confirmar afirmaciones anteriores de Jesús.

La palabra técnica *anathematizein*, que puede traducirse por *automaldición*, es propia del lenguaje bíblico y eclesiástico, donde se usa tanto para destinar a la destrucción personas y cosas como para rendir homenaje a Dios, cuando uno adquiere un compromiso solemne y se compromete bajo pena de maldición divina si lo incumple. Alguien ha visto también esa fórmula para negar en relación con la fórmula rabínica de excomunión: «Jamás te he conocido».

Es claro que, mientras Pedro se mantiene en la situación de peligro, su negación va a más: empieza con una simple negación de ser discípulo, continúa con una negación con juramento de su conocimiento

bién de los discípulos de ese hombre?». Lo que, al dejarlo pasar, significa claramente: "¿A lo menos tú no serás de esta partida?". San Pedro respondió: "No soy". Los críticos, que han creído ver en el evangelio de San Juan empeño en rebajar a Pedro, reconocerán que, en este lugar al menos, excusa más bien su falta. Este "subterfugio" será fácilmente tachado de mentirilla oficiosa para entrar en el patio: J. M.<sup>a</sup> LAGRANGE, o.c., 480.

<sup>48</sup> Lagrange da una versión mucho más suave de la primera negación. La criada deja entrar a Pedro, «pero no sin preguntar antes —ni podía ser de otro modo—: "¿No eres tú tam-

de Jesús y termina reforzando la negación con imprecaciones y juramentos.

Pedro niega. Pero ¿qué es lo que niega? ¿Hasta dónde llega su culpa? No niega directamente a Jesús, no ha dicho «no creo» donde antes había dicho «sí creo».

Pedro *se niega a sí mismo*, pues presumía de ser fiel y ahora comprueba que es infiel, presumía de ser firme y acaba de demostrar que es débil; ¿quién le ha cambiado la persona?, él mismo. Por lo tanto, no es lo que era, no es lo que creía y decía ser. Ha negado al Pedro ficticio para dejar en evidencia al Pedro real. Al negarse a sí mismo, en parte tiene razón, porque este Pedro que llevaba escondido y acaba de aflorar no vale la pena, debe ser sustituido por otro Pedro, apto para el martirio.

Respecto a Jesús, niega *su condición de discípulo*, incluso su conocimiento del Maestro: «No le conozco», pero no le ha rechazado personalmente. El que antes presumía del Maestro, ahora se acobarda de ser discípulo. Pero, al mismo tiempo, descubre cómo esa condición de discípulo se identifica tanto con su persona, que no puede separarla sin echarse a perder a sí mismo. El evangelista tiene muy presente que esa caída confirma el riesgo de la *tentación* de que les ha hablado Jesús en Getsemaní (Mt 26,41), que consiste en abandonar su seguimiento.

Sin embargo, la negación de Pedro no es una apostasía, sino una *cobardía*, por eso se recuperó y siguió aceptado por el Señor. Y su cobardía no se debió tanto al posible sufrimiento, sino *a la burla* de los demás, que es más fuerte que el miedo a la condena; ¿recordó Pedro lo que Jesús había dicho, que se avergonzaría ante el Padre de alguien que se avergonzara de él ante los hombres? También se puede pensar que negó a Jesús *por falta de fe*, más que por cobardía: «Pedro no niega a Jesús por simple cobardía. Nunca ha demostrado ser un cobarde. No es que le falte carácter; lo que le falta es fe» (H. Zahrnt). A la primera acusación, Pedro ha respondido: «Ni sé ni entiendo lo que dices» (Mc 14,67), igual que cuando Jesús anunciaba la Pasión no *entendían* lo que decía. Légame, siguiendo a D. Senior, recuerda que «saber y entender, en Marcos, son el efecto siguiente a la *fe* en Jesús, mientras que lo contrario da a entender la falta de fe». Esa falta de fe se produciría también por el extremo contrario, el triunfal, como cuando su caminar sobre las aguas o la multiplicación de los panes y no acababan de creer. Lo importante es la fe, más importante que el mero entusiasmo.

Pedro no había negado nunca la mesianidad de Jesús; al contrario, la reconoció, pero sí había rechazado el camino sufriente y humillante de esa mesianidad. Éste es el verdadero sentido de las negaciones: no re-

chaza al Mesías, sino esa manera de ser Mesías: la cruz. Actitud que ya había empezado con su confesión mesiánica en Cesarea de Filipo: «Tú eres el Mesías» (Mc 8,29), pero no caminando hacia la cruz. Es la típica negación ante la dificultad; cuando promete fidelidad, es sincero y muestra afecto a Jesús; sin embargo,

«es el primero en sufrir la crisis de fe y de perseverancia, que todo discípulo está llamado a afrontar en tiempo de persecución. Pero las protestas de Pedro no solo expresan su cariño sincero, sino también su presunción. Quiere mucho a Jesús, pero le lleva la contraria. La predicción de Jesús no le turba ni apenas. Presume de conocerse a sí mismo mejor que el Señor. No siente necesidad de ser ayudado por Jesús»<sup>49</sup>.

Por lo tanto, este texto se recoge también como una advertencia a todos los cristianos, que sufrirían esta misma tentación. Con razón se repite que «*la caída* de Pedro es la *caída* de todos nosotros», éste es el primer mensaje de la narración.

## 6. Arrepentimiento de Pedro

Los evangelistas, aunque se detienen más en el relato de las negaciones, se encargan también de dejar confirmado el arrepentimiento de Pedro y que se arrepintió pronto y de forma radical. Tres motivos de este arrepentimiento señalan los relatos:

— El *canto del gallo*, que le hizo recordar la predicción de Jesús (Lc 22,34), donde ya le habló de «una segunda vez»; a los discípulos les ayuda a recordar las palabras de Jesús, pues se han cumplido casi literalmente.

— La *mirada* de Jesús: «Y, volviéndose, el Señor miró a Pedro» (Lc 22,61). Solo Lucas la recoge. En esta mirada, Jesús se manifiesta como el profeta verdadero, que siempre dice la verdad. Quizá el orden de los factores sería más lógico al revés: desde la mirada de Jesús empieza Pedro a recordar. Esta mirada puede reflejar también «el conocimiento profético» de Jesús, que sabe perfectamente lo sucedido a Pedro a pesar de no haber sido testigo de las negaciones.

— Y la *eficacia de la oración previa de Jesús* a favor de Pedro: «¡Simón, Simón! Mira que Satanás os ha reclamado para cribaros como trigo. Pero yo he pedido por ti para que no pierdas la fe» (Lc 22,32). Efectivamente, su fe no desfallecerá.

<sup>49</sup> B. MAGGIONI, o.c., 171.

Señalados estos motivos, ya podemos comprender la conversión de Pedro.

«*Mientras estaba hablando, cantó un gallo*» (Lc 22,60). De los tres motivos de su arrepentimiento, el más secundario y también el más curioso es el canto del gallo, que ha suscitado muchos cuestionamientos por la hora inoportuna en que se escuchó. ¿Había gallos en Jerusalén? ¿A qué hora cantaban? En cuanto a la primera pregunta, parece que en la ciudad se habían prohibido los gallos y gallinas, porque podían desenterrar algo impuro, como los gusanos, aunque otros testimonios excluyen de esa prohibición a los gallos alimentados con grano y a los encerrados en una granja o corral; pero J. Jeremías, que vivió años en Jerusalén, afirma que ciertamente había gallos en la ciudad, pues en la *Misná* ya se dice que «las trompetas sonaban con el canto del gallo», y hasta recoge el curioso detalle de que «en Jerusalén fue apedreado un gallo que había matado a un niño». C. Mayo opina que ese canto no se refiere al gallo doméstico, que es muy irregular, sino al «gallicinium» o sonido de la trompeta que se tocaba con el cambio de guardia.

Respecto a la hora de su canto, en todas las culturas se reconoce un doble canto del gallo, el primero hacia la medianoche y el otro al inicio de la madrugada, alrededor de las dos; de manera que en Marcos se hace alusión a los dos momentos, aludiendo al segundo canto («segunda vez»), mientras que los otros evangelistas se fijan solo en uno, el principal, que suponemos hacia la madrugada. Es conocido el dato del padre Lagrange, que vivió tiempo en Jerusalén y pasó en vela varias noches de abril, el mes en que se desarrolló la Pasión, hasta descubrir que el canto del gallo se producía hacia las dos y media de la madrugada y se repetía progresivamente<sup>50</sup>.

«*Entonces el Señor se volvió y miró a Pedro*» (Lc 22,61). Según Lucas, más que el canto del gallo, lo que le influyó a Pedro en su arrepentimiento fue, sobre todo, esta mirada de Jesús, un motivo más íntimo. Ese cruce de miradas fue posible porque Jesús acababa de ser interrogado en alguna sala del piso superior y le bajarían a otra sala o calabo-

zo de la parte inferior, donde había de esperar el paso de las horas para continuar el proceso con la obligada luz del día; esto supuso un cruce por el patio interior donde se realizó el intercambio de miradas. Hasta da la impresión de que Jesús había sido testigo de sus negaciones, pues solo tuvo que «volverse» para mirarle; Lucas no habla de que Jesús haya salido hacia ninguna otra parte del palacio ni tampoco lo ha hecho Pedro, por lo que es probable que en ese mismo lugar de las negaciones sucedieran también las escenas de las burlas de Jesús en las que se le invitaba a «profetizar» (Lc 22,64); de manera que Pedro constata cómo lo que es objeto de burla para los soldados, la capacidad profética de Jesús, se acaba de cumplir en su persona; Jesús, que se niega a descubrir a ciegas quién le golpea, vio con toda claridad lo que él acababa de hacer.

«*Pedro se acordó de las palabras de Jesús: antes de que el gallo cante dos veces, me negarás tres*» (Mc 14,72). Ese recuerdo fue el tercer y definitivo motivo de su arrepentimiento. Una vez más, Jesús tenía razón, incluso cuando hablaba de cosas que aún no habían sucedido. La seguridad personal de Pedro le había impedido aceptar la predicción de Jesús poco antes, y ahora es su propia inseguridad recién demostrada la que le ilumina para comprender la palabra de Jesús; también el pecado tiene una luz propia. Había habido también una falta de fe, Pedro escuchó bien y no creyó, pero las profecías de Jesús se cumplen. Lo que recordó no fueron solamente las palabras que había dicho Jesús, sino también aquellas con que él había replicado, sinceras pero presuntuosas, pronunciadas con voz fuerte para que las oyese Jesús y, sobre todo, los compañeros. Mateo le presenta como elevado sobre sus compañeros y de conducta edificante, y, por otra parte, reprehensible. Ambos aspectos se dan en todo discípulo, incluso se completan si uno sabe aprender la lección de las caídas, también en los que tienen la autoridad.

En Marcos queda recogido que, aunque uno esté impulsado interiormente al arrepentimiento y desee manifestarlo, las circunstancias aún le atenazan y es preciso que el signo motivador se repita, como el canto del gallo. El arrepentimiento no siempre es inmediato ni fácil, sobre todo cuando las circunstancias adversas aprietan y cuesta más en público que en la soledad.

Por fin, el arrepentimiento. Mateo completa la escena con dos detalles: «saliendo fuera», lloró «amargamente» (Mt 26,75). Así quedó completo aquel arrepentimiento modélico que sigue recorriendo los siglos. El caso es que, al escuchar ese canto, «creció en él esa náusea que revuelve al hombre en odio contra sí mismo cuando de pronto mide su abyec-

<sup>50</sup> «El canto de los gallos encuadra con el ambiente de las horas que siguen a la medianoche, como el ladrar de los perros en las que le preceden. Los mismos animales, seguro que notaron algo insólito aquella noche, por razón del ruido desacostumbrado. En general, los gallos suelen empezar a cantar de la una a las dos de la madrugada. Según datos de los documentos judíos antiguos, en Jerusalén estaba en vigor la prescripción de encerrar las aves en los patios y no dejarlas andar libres. Los relatos evangélicos presuponen, en realidad, un gallinero detrás del patio, y así aun en los rasgos accesorios demuestran fidelidad histórica»: E. M. WILLIAM, o.c., 418.

ción. Salió y, una vez fuera, se deshizo en lágrimas»<sup>51</sup>. El evangelista destaca la fuerza del *llanto*, única y suficiente muestra de su arrepentimiento. Su llanto resultó más sincero y expresivo que cualquier otra palabra que hubiese podido decir, hasta de sus palabras desconfiaba ya; si había fallado a las palabras de la promesa, igual podía fallar a las de arrepentimiento.

El otro gesto de arrepentimiento fue *salir fuera*, arrancarse de la situación pecaminosa. No quiso retractarse en público, quizá aún por miedo, pero ya era más humilde y desconfiado de sí mismo; ahora lo primero era huir de la ocasión, no tenía nada que demostrar ante los demás ni siquiera ante sí mismo, ni tampoco quiso poner excusas, bastaba el llanto. El pecado y el arrepentimiento son siempre interiores, pero frecuentemente tienen una dimensión externa, como en el caso de Pedro.

## 7. Significados de las negaciones de Pedro

Recogemos algunas de las principales interpretaciones que se han hecho de ellas.

*Sus lágrimas tienen la fuerza del bautismo.* Pedro se hundió en un pozo donde nunca había llegado y se superó luego hasta una altura que tampoco antes había alcanzado. Sus lágrimas han sido entendidas como el baño bautismal, así lo predicaba San León Magno en su *Sermón de la penitencia*: «Felices lágrimas que tienen la fuerza del bautismo para borrar el pecado». En referencia a la anterior confesión de Pedro: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,13-19; Mc 8,27-29; Lc 9,18-20), comenta el mismo San León, papa: «En virtud de la inspiración del Padre, Pedro, venciendo lo corpóreo y elevándose sobre lo humano, vio con los ojos del espíritu al Hijo de Dios vivo y confesó la gloria de su divinidad»<sup>52</sup>. La verdadera conversión se produce cuando Pedro llora, no tanto por sí mismo, sino por el Maestro, por haberle ofendido.

*Forma parte de la Pasión.* Por eso este relato va enhebrado con el del proceso de Jesús ante el Sanedrín; la negación viene precedida de las predicciones de Jesús al grupo y especialmente a Pedro en la última Cena (Mc 14,29-31), lo que da a entender que este episodio no es acci-

dental ni marginal al desarrollo de la Pasión, sino que forma parte de ella, de su entraña, y el lector cristiano así lo ha de percibir, pues es uno de sus momentos más dolorosos. Pedro aparece como el prototipo de la incompreensión del misterio doloroso y del rechazo al *debe* o es necesario padecer (Mc 8,31), por lo que se atrevió a corregir al mismo Jesús, lo que suponía romper, de alguna manera, el vínculo con él.

*La fuerza oculta que llevamos dentro.* Oculta estaba en Pedro aquella capacidad de negar a su Maestro, tan oculta que nadie, ni él mismo, pudo descubrirla, ni aun cuando se lo advirtieron; pero también estaba allí, igualmente oculta, su capacidad de recuperación. La escena, hábilmente narrada, nos recuerda ese mal y ese fuego que llevamos oculto, y que de pronto puede explotar en llamarada de amor o de pecado.

*Una lección crítica del discipulado.* Marcos ha cuidado su lenguaje, de manera que las palabras que usa en esta escena son similares a las que usa hablando del discipulado y de la vocación; así las palabras «saber» y «comprender» aparecen cuando habla de la fe en Jesús y cuando dice aquello de «escuchando no entiendan» (4,12-13) o cuando los discípulos no conocen a Jesús mientras camina por el mar y eso les sucede por su dureza de corazón (6,52); es la misma incompreensión que la manifestada ante las profecías sobre su pasión (9,32) y ante la transfiguración. El «no conozco» de Pedro significa que el que había sido elegido para ser cabeza de los discípulos aún no había comprendido que Jesús, el Hijo del hombre, estaba destinado a la cruz.

*Advertencia a la comunidad.* Es también una amonestación a la comunidad, que no tomó en serio la advertencia de Jesús y no se dio cuenta de lo falaz que resultaba construir solo sobre las fuerzas personales. Para humillar el orgullo humano basta un pequeño tropiezo, que nadie presume de nada, sino de seguir humildemente a Jesús, pidiendo no caer en la tentación (cf. Mc 14,38).

*Repetición.* La repetición de las negaciones manifiesta la tendencia del pecado a multiplicarse y agravarse, que solo se supera con la vigilancia y la actitud permanente de fidelidad.

### a) Mensaje en contrastes

Puesto que la narración de las negaciones de Pedro no es tanto una escena descriptiva cuanto ejemplar, los evangelistas realzan algunos mensajes mediante el método de los contrastes, tan eficaz para dar relieve a las ideas.

<sup>51</sup> DANIEL-ROPS, o.c., 483.

<sup>52</sup> SAN LEÓN MAGNO, *Sermo 51: De transfiguratione Domini*, n.1; cf. *Homilias sobre el año litúrgico*, o.c., 210.

Contraste *criada-discípulo*. El que se consideraba el más fuerte, el que había presumido de fidelidad, es el primero en caer ante la acusación de una simple criada, perteneciente al escalón último de los habitantes o empleados de aquella casa, mientras Pedro se sentía en la parte alta del escalafón de su grupo. El mismo contraste se da entre los servidores del palacio, que se muestran dóciles y hasta serviles a su jefe, y Pedro, que está siendo infiel a su Maestro, a quien se ha comprometido a seguir y servir.

Contraste entre *la violencia de Satanás al atacar a Pedro*, manifestada en la insistencia de los que denunciaban, y la insistencia con que también actuaba Pedro, pero simplemente para negar lo que era esencial y evidente en su vida, el discipulado. Contraste entre los otros criados y Pedro, mientras ellos le atacaron con insistencia, él no resistió con firmeza. Esa insistencia del mal atacante ya estaba predicha por Jesús a Pedro: «Simón, Simón! Mira que Satanás va tras de vosotros para zarrandearos como el trigo».

Contraste entre *la firmeza de Jesús* ante sus inquisidores y *la cobardía de Pedro* ante los suyos, entre *la soledad* de Jesús en medio de aquellos jueces y *la compañía peligrosa* en la que Pedro se sumerge, entre *el anuncio de Jesús* de que todos le abandonarían y *la bravuconada de Pedro* al introducirse en palacio de donde saldría con la negación consumada.

#### b) Reflexión teológica

Quien mejor expresa el sentido teológico de esta escena es Juan y lo hace mediante la coincidencia de las negaciones de Pedro con la comparecencia de Jesús ante Anás.

*Sentido cristológico*. Aunque, a primera vista, el sentido de la narración parece parenético, porque contiene muchas enseñanzas, tanto de advertencia como de edificación por la conversión tan rápida de Pedro, sin embargo su sentido profundo es cristológico, nos está revelando una de las facetas más hondas y tiernas de Jesús, la misericordia, y precisamente por esto resulta más ejemplar, queda claro que Jesús nunca abandona a su discípulo. Así como en la parábola del hijo pródigo el personaje importante no es él, sino el padre, así aquí la verdadera luz no viene de Pedro, sino de Jesús, el fiel, el firme, el que vigila por los suyos, el que los recupera.

*Presunción cristiana*. Pedro no negó a su Maestro cuando el abandono de todos en Getsemaní; por tanto, si en el patio lo niega, no es por ser

peor que los demás discípulos, «sino por haber intentado seguirle más que ellos», por sentirse superior, por creer en sus propias fuerzas y decisiones, como si solo eso fuese suficiente garantía frente al maligno.

*Prototipo de lo anticristiano*. En este sentido hemos de entender el «ni sé ni entiendo lo que dices», porque, según Marcos, el «saber» y el «entender» son efecto de la fe en Jesús, pues la fe abre la capacidad de penetrar en aquel en quien creemos; en consecuencia, cuando Pedro afirma que ni «sabe» ni «entiende» está manifestando su falta de fe en ese momento, se ha colocado al mismo nivel de aquellos que escuchaban las palabras sin entenderlas; esto es mucho más que una simple negación en un momento angustioso.

*Un buen final cristiano*. Pedro reaccionó «rompiendo a llorar», de manera espontánea, sin lo que puede haber de frío en los actos rituales. Resaltando tan claramente su debilidad y su llanto se convierte en un modelo sugestivo, porque si la «caída» de Pedro incluye nuestras «caídas», también su recuperación nos incluye a nosotros, al menos en cuanto siempre está a nuestro alcance. ¿Cuántos arrepentimientos ha habido en nuestras vidas? Quizá demasiados, porque no acaban de convertirnos y se repiten las mismas caídas. ¿Cuántas veces hemos «roto» con la situación de caída? ¿Cuántos arrepentimientos han sido «con llanto», desgarrados y conmovidos?

#### c) Historicidad de las negaciones

También en esta escena nos encontramos con los críticos que simplemente *niegan su historicidad*, reduciéndola a un relato artificial elaborado con una intención ejemplar y de advertencia para los nuevos seguidores de Jesús. Sus argumentos son los siguientes:

1) La triple negación se elaboró para confirmar el cumplimiento de la profecía de Jesús advirtiéndole a Pedro de la negación (el mismo manido argumento para rechazar muchos otros puntos del evangelio).

2) La negación de Pedro no es más que una manera gráfica de expresar la negación de todos, pues todos fallaron, no solo Pedro.

3) La narración pudo generarse en algún ambiente de tendencia antipetrina, de donde deduce Loisy que «el anuncio de la traición de Pedro es una ficción, probablemente inventada por los partidarios de Pablo para aminorar el papel del jefe de los apóstoles galileos».

El mismo R. Bultmann, tan aficionado a descubrir la influencia de los mitos en los relatos evangélicos, asegura que es «una construcción



legendaria y literaria». Otros no se atreven a una negación total y la suponen a medias; así M. Goguel, para quien es auténtico el anuncio de Jesús a Pedro (Mc 14,30), pero no su cumplimiento, la negación solo quiere resaltar la clarividencia de Jesús. Otros autores opinan al revés, que fue real la negación, pero no la predicción de Jesús. J. Schreiber cree que este relato se debe a que los autores del Nuevo Testamento estaban sumidos en una polémica sobre si Pedro era de verdad una «columna de la fe» o, por el contrario, el ejemplo de un incrédulo. Renan, en su célebre *Vida de Jesús*, lo reduce todo a una «tremenda falta de delicadeza», con lo que falsea la escena privándola de lo que tiene de escándalo y de tragedia interior.

Sin embargo, y a pesar de las divergencias, *no hay razones para dudar de su realismo*, entre otras cosas, porque podemos pensar que el relato arranca directamente de Pedro, el único que pudo contarlo con seguridad y detalle, y así lo recoge Marcos. Y porque nadie en la comunidad se habría atrevido a inventar una escena tan humillante para el primer Papa y primer discípulo. Los críticos olvidan que es precisamente Marcos, el evangelista de Pedro, quien más insiste en las negaciones; ¿puede haber argumento más firme de su autenticidad?

Los detalles que reafirman su historicidad suelen resultar los más probatorios ante un acontecimiento discutido, y esto es lo que percibimos en los relatos de esta escena.

1) Juan (el único que narra la escena ante Anás con la posterior entrada de Pedro y, según parece insinuar, de él mismo en el patio del palacio) habla de «la muchacha portera» (Jn 18,17); el detalle de que era una «muchacha» es una precisión propia de un recuerdo personal; como lo es el del fuego en el patio, en torno al que se reunían guardias y criados porque hacía frío (Jn 18,18), que también suena a recuerdo personal.

2) El lugar de Pedro y de Jesús están indicados de manera objetiva, supone que Jesús estaba en el piso de arriba (con Anás o ya con Caifás), mientras «Pedro estaba abajo en el atrio» (Mc 14,66).

3) Las negaciones de Pedro no son debidas a encontrarse ante un duro tribunal ni a torturas ni amenazas, lo que las haría más comprensibles y hubiesen encajado mejor para los primeros cristianos dispuestos a aprender de Pedro, sino que se debieron solo a la sospecha de una portera y de unos criados, así de humillante.

4) «El Señor se volvió y miró a Pedro». Jesús sigue pendiente de Pedro, cumpliendo lo que le ha prometido, que «yo he rogado por ti

para que no desfallezca tu fe» (Lc 22,31-32); esa mirada es otro detalle que solo un testigo pudo percibir.

5) El detalle de que Pedro es reconocido como galileo por su acento lo pone solo Mateo (26,73), que dirige su evangelio a los judíos, los únicos capaces de percibir cómo se podía reconocer a un galileo en Jerusalén, su acento les delataba.

6) El dato de que uno de los criados del sumo sacerdote era «parentesco de aquel a quien Pedro cortó la oreja» (18,26), que a su vez remite a Malco, herido por Pedro en el huerto; conocer el nombre del herido y su parentesco con el sumo sacerdote indica una cercanía.

No hay ninguna razón seria por la que la comunidad pudiese inventar semejante relato; en todo caso, la habría para que lo callasen, por lo que tenía de humillante para el primer Papa. Resulta mucho más convincente que la comunidad se adelante a narrarlo, porque ¿qué habría sucedido si ellos lo ocultan y otros testigos lo dan a luz pública? ¿Imaginamos el impacto negativo de algo así hoy día? Los tiempos en que se formaron los relatos evangélicos y, sobre todo, los preevangélicos, eran aún recientes a los hechos y había muchos testigos y enemigos que podrían reaccionar fuertemente contra las falsedades; la familia de Anás aún siguió ejerciendo un poder influyente durante cuarenta años, se acabó solo con la destrucción de Jerusalén.

## 8. Relatos evangélicos del proceso ante el Sanedrín

Puesto que los relatos evangélicos del proceso ante el Sanedrín surgieron bastante después de los hechos, nos ocupamos ahora de cómo se elaboraron estos textos, que continúan siendo nuestra principal fuente de información.

### a) *La conflictividad de Jesús con la autoridad judía venía de atrás*

Para descubrirla, basta con fijarnos en dos evangelistas Marcos y Juan.

*En Marcos.* A pesar de que en la primera época de su pastoral, la llamada «primavera galilea», es donde Jesús se pudo sentir más cómodo, ya entonces empiezan las oposiciones. Para Marcos, que reduce el apostolado de Jesús a un largo viaje de Galilea a Jerusalén, donde acaba, la oposición aparece ya desde el inicio de su pastoral; ya en su se-

gundo capítulo, recoge hasta cinco debates con representantes de la religión judía en su tierra galilea, que concluyen con la decisión de matarlo (Mc 3,6). Las polémicas eran tan vivas y frecuentes que las autoridades enviaron expresamente escribas desde Jerusalén para interrogarle (Mc 3,22; 7,1), lo que da ya un carácter más oficial a la oposición. En consecuencia, Jesús toma conciencia clara de su peligro, hasta el punto de que, después de la confesión de Pedro, empalma tres profecías de la pasión mortal que le esperaba. Y, plenamente consciente del peligro, emprende el último viaje a Jerusalén, donde las polémicas con los grupos representativos de Israel se agudizan, ahora en los pórticos del Templo. Estas discusiones y el gesto purificadorio del Templo provocan que las autoridades, aún con más firmeza, decidan darle muerte, decisión que se reafirma dos días antes de la fiesta pascual (Mc 14,1s).

En Juan. Puesto que el cuarto evangelista deja de lado la actividad de Jesús en Galilea, coloca metódicamente todas sus discusiones con los judíos en Jerusalén, en el centro de la nación y del poder, como si solo se hubiesen desarrollado allí; comienzan a propósito de la curación de un enfermo en la piscina de Bethesda (Jn 5,18) y concluyen con motivo de la resurrección de Lázaro (Jn 11,47-53). En cuanto a los sujetos de todas estas polémicas, aunque de vez en cuando se nombra genéricamente a «los judíos», luego se especifica más, pues los que polemizan y determinan acabar con él son los fariseos, los escribas, los sumos sacerdotes, los saduceos y, naturalmente, el Sanedrín (sumos sacerdotes, escribas y ancianos), es decir, todos los grupos influyentes.

Sus *opositores* van cambiando, son como una cadena calculada y progresiva. En su Galilea natal y pastoral, los que se le opusieron fueron, sobre todo, los fariseos, pero los conflictos más graves surgieron al llegar a Judea, donde la oposición a su persona pasó al Templo, o sea, a sus representantes o cuadros de mando. El complot contra él en la capital queda bien reseñado en Marcos (3,6), Mateo (12,14) y Juan (7,30.34; 10,39). Los tres sinópticos (Mc 14,1-2; Lc 22,1-2; Mt 26,3) hacen referencia a este plan mortífero de sumos sacerdotes y escribas que, reunidos en el palacio de Caifás, toman la decisión definitiva de detener a Jesús y eliminarlo, aunque posiblemente esta decisión se había tomado ya en un período anterior y no dos días antes de la Pascua. En este mismo momento, pensarían también en la manera concreta de ejecutar su decisión.

Juan confirma esta misma decisión de eliminarlo cuando presenta al sumo sacerdote en el momento en que le ponen delante a Jesús, ya detenido: «Caifás era el que había aconsejado a los judíos: “Conviene que

muera un solo hombre por el pueblo”» (18,14). Aunque no precisa la fecha de esa decisión, Juan alude a un complot y una reunión anterior de los responsables, en la que, ante la entusiasta reacción popular a propósito de la resurrección de Lázaro, Caifás les dijo: «No tenéis idea, no calculáis que antes que perezca la nación entera conviene que uno muera por el pueblo» (Jn 11,50). En realidad, hasta en la misma decisión de matarlo, se está proclamando que la muerte de Jesús es una ofrenda en forma de sacrificio, con el resultado de atraer y salvar a todo el pueblo. No le sacrifican, se sacrifica, y por el amor de ese autosacrificio su muerte se convierte en salvadora. Juan, en su visión de águila, capta muy bien estos matices.

Las discrepancias a la hora de fijar el curso de los acontecimientos no impide que Marcos (14,1-2) y Juan (11,47-53) estén de acuerdo en que, en los días inmediatamente anteriores, hubo una reunión de las autoridades israelitas para decidir la condena de Jesús. Aunque caen en la contradicción de querer que la detención sea «no durante las fiestas», para evitar la reacción del pueblo a su favor, y, sin embargo, le detienen precisamente esos días; esta decisión del consejo supremo representa el punto culminante de la conflictividad con Jesús.

Por su parte, Jesús, al acercarse la última Pascua, sale de su retiro y vuelve a Jerusalén y participa de la fiesta, aunque sin exhibirse demasiado. El punto final de aquel acoso lo marca Judas, que concierta la entrega fraudulenta. El largo proceso contra Jesús había empezado mucho tiempo antes y fue en aumento, aunque con altibajos, hasta concluir con el arresto y ejecución en los días de la última Pascua en Jerusalén.

#### b) *Variantes en los relatos del proceso ante el Sanedrín*

Los tres sinópticos dejan claro que, apenas apresado, Jesús fue conducido ante el sumo sacerdote, que ese año era Caifás —precisa Mateo—, mientras que Juan marca ya aquí la primera diferencia, pues afirma que previamente el recién apresado fue conducido a casa de Anás, según hemos reflexionado anteriormente. También hay algunas diferencias entre los mismos sinópticos, siendo más concordantes, casi idénticos, Mateo (26,57b-75) y Marcos (14,53b-72). Jesús es juzgado de inmediato en la casa del pontífice, donde se han reunido los sanedritas; tanto el juicio como las negaciones de Pedro han sucedido por la noche. Aunque Lucas coincide con sus dos compañeros sinópticos en

que Jesús compareció ante el Sanedrín o Consejo Nacional judío, mantiene con ellos algunas diferencias, que anotamos a continuación.

1) *La hora*: ¿a medianoche o al alba? Mt y Mc afirman que esa comparecencia ante el grupo sanedrita sucedió por la noche, mientras que Lucas la coloca al amanecer, si bien admite que por la noche Jesús permaneció detenido en la misma residencia del pontífice, donde fue objeto de burlas por parte de los guardianes<sup>53</sup>.

2) También hay diferencias en cuanto al *desarrollo del interrogatorio*, pues Lucas da a entender que se inició directamente, sin la comparecencia de los testigos, a quienes, por contra, dan bastante importancia los otros dos; y, más importante aún, parece que es el tribunal entero, y no solo el presidente, el que interroga a Jesús y que, en consecuencia, Jesús responde al tribunal, no al presidente. Igualmente podemos constatar algunas *diferencias en las negaciones de Pedro*, tanto en cuanto al número como a su desarrollo dentro del proceso religioso.

3) El que más difiere es Juan, que no cuenta nada de la sesión nocturna ante el Sanedrín, sustituida por un interrogatorio ante Anás, para decir que Jesús es conducido a continuación ante Caifás y posteriormente ante Pilato, que es el juicio que él narra.

Lucas, en este punto del juicio, sigue un orden distinto del de Marcos y ordena los pasos así: Jesús es llevado ante el sumo sacerdote, la negación de Pedro, las burlas de Jesús por los criados, la reunión del Sanedrín al amanecer, el interrogatorio sobre su calidad de Mesías. Por lo tanto, Lucas da un solo juicio al amanecer y una sola sesión de negaciones de Pedro. Al preguntarnos por qué sigue un orden diferente, caben varias respuestas. Porque quizá dispuso de una fuente de información diversa de la de los otros dos. O simplemente, y esto es lo más probable, por su «técnica de escritor», es decir, porque le gusta ordenar los temas de manera que quede un relato continuo y ordenado, por lo cual reúne en una sola sesión todo el proceso ante el Sanedrín, lo mismo que hace con las negaciones de Pedro, a las que hace seguir la escena de las burlas de los criados, que Marcos había colocado al final del proceso ante el Sanedrín. Efectivamente, Lucas logra un relato unitario del proceso hebraico, aunque haya tenido que eliminar varios puntos marginales. Otro motivo de este relato sumarial puede ser *historiográfico*, es

<sup>53</sup> «Probablemente ocurrió por la mañana, como dice San Lucas, más bien que por la noche, como dicen Marcos y Mateo. La escena es importante: entonces es cuando el pueblo escogido, por voz de sus jefes, decide entregar a Cristo a la muerte por intermedio del gobernador romano»: P. BENOÎT, *o.c.*, 117.

decir, que, ante la dificultad de admitir una sesión del Gran Sanedrín en plena noche, se decide por narrar solo la parte final y decisiva del proceso, desarrollada al amanecer. Aún pudieron influirle otros motivos, como el de la nula influencia que tuvieron los testigos en la decisión final, por lo que no los recoge, como tampoco recoge otros puntos del desarrollo del proceso porque sus lectores no estaban familiarizados con las formas jurídicas de Judea, que les resultaban incomprensibles; en consecuencia, Lucas deduce dar más amplitud al proceso definitivo, que fue el desarrollado ante Pilato.

Marcos combina aquí diversas tradiciones cristianas primitivas, juntando el tema del *templo* y el del *falso testigo* y relacionándolos con el *problema cristológico*. Intercala el relato del juicio con el de la negación de Pedro y así contrapone la autoafirmación de Jesús con el rechazo de judíos y discípulos. Su técnica redaccional le lleva a ciertas paradojas, como la de que el juicio produce el efecto contrario a lo que pretendían los jueces, pues revela la dignidad de Jesús mucho más que su culpa; pero esa dignidad, en lugar de ser reconocida, termina en acusación de blasfemia por parte de los jueces y en una negación por parte de Pedro.

### c) *Las variantes de Juan*

Llamativamente, el juicio de Jesús ante el Sanedrín no aparece en Juan; ¿cómo pudo suprimir este proceso religioso, donde aparecen los grandes puntos de la fe cristiana? En realidad, para Juan, ese juicio ya se ha ido desarrollando anteriormente, a lo largo del ministerio de Jesús, en su confrontación y polémicas crecientes con los judíos, que provocan su decisión de eliminarlo (Jn 11,47-53). Lo que en este momento le interesa a Juan es el encuentro personal de Jesús con Anás, inquieto por cómo podían presentar el caso ante Pilato para que tuviese la conclusión que ellos deseaban, es decir, condenatoria. La pregunta por los discípulos y la doctrina toca dos temas que podían resultar muy sensibles al procurador según se los presentasen, tanto más que había rumores de que alguno de sus discípulos andaba en conexiones con el grupo zelota. Además deja de lado algunos detalles importantes de esta sesión, ya desparramados a lo largo de su pastoral, algo parecido a como hace con los contenidos de Getsemaní; por ejemplo, el tema del Templo aparece en una sesión previa de sanedritas en la que Caifás les propone la conveniencia de que Jesús muera, y da el motivo, que consiste en el temor a que los romanos actúen contra «el lugar», el Templo (Jn 11,47-52), y mucho antes, al

principio (2,19), recoge también una sentencia de Jesús sobre la destrucción del Templo similar a la que Marcos (14,58) coloca en el juicio. Es como si Juan dijese que el verdadero juicio contra Jesús se fue desarrollando a lo largo de su vida pública.

En cuanto a las *preguntas o acusaciones y las respuestas ante el Sanedrín*, las mismas que Lucas recoge aquí (22,67.70) Juan las coloca también en fechas anteriores (10,24-25.33.36). Así, la alusión al «Hijo del hombre», que aparecerá al final pronunciada por Jesús ante el sumo sacerdote (Mt 26,64), guarda semejanza con la recogida en Jn 1,51<sup>54</sup>. Por lo demás, Juan aprovecha las discusiones que Jesús mantuvo con los judíos en los pórticos del Templo sobre temas de su persona y su misión para introducir diversos elementos que aparecerán en el juicio: «Si eres el Cristo, dínoslo abiertamente»; «el Padre y yo somos uno» (10,30), «antes de que naciera Abrahán, yo soy» (8,58). Igualmente les recrimina por que no entiendan cuando les da una respuesta aún más clara: «Os lo he dicho, pero no lo creéis» (Jn 10,25), como anticipando la respuesta de Jesús en el juicio recogida por Lucas: «Si os lo digo, no me creeréis» (Lc 22,67). En un momento dado, cuando afirmó: «el Padre y yo somos una sola cosa» (Jn 10,30), cogieron piedras para apedrearle como blasfemo «porque, siendo hombre, te haces a ti mismo Dios», escena similar a cuando ante el Sanedrín se proclama «Cristo» e «Hijo de Dios», y los jueces le lanzan la piedra de la sentencia mortal. Como Juan se centra más en el ministerio de Jesús en Jerusalén, recoge las disputas y los temas en estas diversas ocasiones y, por lo mismo, no necesita concentrarlo todo en la escena del proceso. Estas dos formas de transmitir las polémicas no son simplemente dos recursos literarios distintos, sino que vienen provocadas por dos tradiciones que las narraban de distinta manera. La forma de Juan, por corresponder a un testigo más directo y por ser la última, tiene más visos de ser más auténtica.

De todo esto sacamos unas conclusiones seguras:

- 1) En el fondo, los cuatro evangelistas están de acuerdo en lo esencial: hubo un proceso y éstos fueron sus contenidos.
- 2) La oscuridad no está en las respuestas de Jesús, sino en la no disponibilidad de los judíos para aceptarla.
- 3) La autenticidad del juicio se refuerza precisamente con este dato de los temas recurrentes, porque ya habían salido previamente en aquel foro público de los pórticos del Templo. Hay una clara relación y

consecuencia entre lo sucedido durante la vida pública de Jesús, sobre todo los últimos días, y los contenidos del proceso ante el Sanedrín.

4) Hay dos explicaciones para coordinar los relatos de Juan y los sinópticos: que los sinópticos recopilan en la sesión del Sanedrín las acusaciones que las autoridades habían hecho contra Jesús a lo largo de su ministerio o, a la inversa, que Juan dispersa en la vida pública de Jesús los contenidos de aquella sesión nocturna.

#### d) ¿Una sesión o dos en aquel juicio?

Aunque ya hemos aludido anteriormente a ese problema, merece otra reflexión en este momento, que es el más apropiado.

*Marcos y Mateo hablan de dos sesiones*; primero conducen directa e inmediatamente a Jesús ante el sumo sacerdote (Caifás, precisa Mateo), en cuya residencia suceden el interrogatorio, las burlas, el juicio y la condena por blasfemia, y luego colocan otra sesión, esta vez ante el Sanedrín, al amanecer, sesión que simplemente es indicada, sin narrar su desarrollo, quizá para no repetir lo narrado en la sesión de la noche. Mateo precisa que estaban «todos» (*pantes*) los notables, coincidiendo con el «todo sanedrín» de Marcos; esa expresión no indica tanto que físicamente estuviesen todos, pues es fácil y comprensible que faltaran varios, sino que es una manera de resaltar que la sesión tenía un carácter oficial, no de simple reunión informal, puesto que estaba el quórum necesario, establecido en 23 miembros<sup>55</sup>. En paralelo y en contraste, Mateo y Marcos van narrando la escenas de Pedro, que le sigue de lejos, y el desarrollo del juicio; los dos personajes relevantes, Jesús y Pedro, manifiestan dos modelos distintos de vivir la pasión, éste es el mensaje a resaltar.

*Lucas no habla de la sesión matutina-nocturna ante el Sanedrín*, aunque también recoge la ida a la casa del sumo sacerdote, juntamente con las escenas de Pedro y los ultrajes contra Jesús. Su narración, unificada, evita las cuestiones del posible doble enjuiciamiento judío para resaltar el modelo del cristiano auténtico, el que sigue a Cristo paciente, como termina haciendo el discípulo Pedro, primero negador y ahora convertido, en contraste con los que ultrajan a Jesús, que son el modelo del antidiscipulado.

<sup>54</sup> Cf. R. E. BROWN, *El Evangelio según San Juan* (Cristiandad, Madrid 1979) 1114-1115.

<sup>55</sup> De manera que, cuando uno de los miembros presentes en la reunión quería ausentarse, previamente debía contar los que quedaban para que no bajase de ese número necesario.

Pero ¿es distinta esta sesión matutina de la celebrada durante la noche o tenemos que ver en la matutina una simple conclusión de la nocturna? Los especialistas se pronuncian en ambos sentidos. Para S. Légasse, es bastante claro que la sesión nocturna concluyó con sentencia de muerte, como se deduce claramente del verbo usado (κατέκρινον, Mc 14,64c), verbo que falta en la narración paralela de Mateo (26,66c), aunque se vuelve a confirmar más adelante al hablar de los remordimientos de Judas (27,3) cuando se entera de que Jesús había sido condenado (κατερίθη); es decir, hasta el análisis filológico confirma la importancia decisiva de la sesión nocturna<sup>56</sup>.

Por su parte, Marcos (15,1) y Mateo (27,1) dicen que los sanedritas, al amanecer, celebraron un *consejo* o reunión, *symbolion* en griego, pero no dejan claro si se trataba de una simple reunión para deliberar o de una reunión oficial y judicial. De un análisis lexicográfico deduce P. Benoît que *symbolion* no significa propiamente tomar una decisión o resolución, sino solo una reunión deliberativa, lo que llamamos un «consejo», refiriéndose tanto a la reunión en sí como a la deliberación que tomen. Por lo tanto, no podemos deducir nada definitivo de esa frase evangélica hablando de una reunión. Sin embargo, queda más claro que la presentación de Jesús ante Anás, en su propia casa, no pasó de eso, de una reunión informal; por lo cual, la reunión o consejo del amanecer debió de ser la oficial y judicial<sup>57</sup>.

Lucas indica que condujeron a Jesús al palacio del sumo sacerdote y, sin reunión nocturna, le retuvieron allí hasta el despuntar la aurora, en alguna dependencia o en el patio. Según Marcos, el sumo sacerdote, una vez llevado el prisionero ante él, convoca a los demás sumos sacerdotes, escribas y ancianos y empieza el juicio. Mateo, en la misma línea, da a entender que incluso ese Sanedrín estaba ya esperando en el pala-

<sup>56</sup> «Además, en 27,1, las palabras: "Contra Jesús [...] para hacerle morir" (κατὰ τοῦ Ἰησοῦ ὅστε θανατώσασιν αὐτόν), son casi idénticas a lo que se lee al comienzo de la sesión del tribunal, en 26,59, cuando los jueces buscan "un falso testimonio contra Jesús para hacerle morir" (κατὰ τοῦ Ἰησοῦ ὄνομα αὐτόν θανατώσασιν). Esta doble constatación ha permitido a varios exegetas atribuir a Mateo un punto de vista diferente al de Marcos en lo relativo al desarrollo del proceso judío: este último no habría tenido, para Mateo, una sola sesión, iniciada de noche y terminada al amanecer. Entonces habría tenido lugar la condenación de Jesús. De este modo, Mateo habría conferido a este proceso una apariencia de legalidad, dada la prohibición de que un tribunal juzgara de noche. Además, habría establecido una gradación en tres etapas, que irían de 26,59 a 27,1 pasando por 26,66, donde en cada ocasión se apunta a la muerte de Jesús, para ser decidida definitivamente al final: S. LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, II, o.c., 200.

<sup>57</sup> Cf. *ibid.*, I, o.c., 78-79.

cio del sumo sacerdote. Así que Juan se queda solo para contar la ida previa ante Anás (18,13) con un breve interrogatorio.

Las divergencias de los relatos se pueden explicar y compaginar ateniéndonos a las fuentes y a la duración de la sesión:

*Por las diversas fuentes.* Como de costumbre, para explicar diferencias en los relatos se recurre a la diversidad de fuentes en que se apoyaron los evangelistas. La primera fuente, recogida por Marcos y Mateo, habla claramente de dos sesiones en el proceso judío, una de noche en casa de Caifás y con los sanedritas presentes, que concluyó con una declaración unánime de culpabilidad de Jesús (Mc 14,53-64; Mt 26,57-66), y la otra a las primeras luces del alba en un lugar no bien precisado, en la que se habría confirmado la condena a muerte ya establecida precedentemente (Mc 15,1; Mt 27,1); unida a la sesión nocturna, esa fuente colocaba la negación de Pedro (Mc 14,66-72) y, en el espacio entre las dos reuniones, los ultrajes (v.65). La segunda fuente, recogida por Lucas, recuerda una sola sesión de los miembros del Sanedrín desarrollada por la mañana (Lc 22,66-71), después que, por la noche, inmediatamente después de la captura, Jesús fuese conducido a Caifás y aquí, mientras sufría los ultrajes de la servidumbre, Pedro le negase tres veces (Lc 22,54-65). La tercera fuente, recogida por Juan, transmite una tradición propia, referente a una comparecencia nocturna de Jesús ante Anás (Jn 18,12s.19s), que termina con la bofetada de un guardia (Jn 18,22s); intercalada entre estos hechos, la escena de la negación de Pedro (Jn 18,15s.25s), y al final una breve anotación del envío de Jesús a Caifás por la mañana (Jn 18,24), indicio de una sesión pública para el proceso verdadero y propio.

*Por el alargamiento de la sesión.* Hubo una única sesión, pero duró hasta el amanecer, alargamiento que se debió no tanto a la abundancia de material, sino a lo contrario, a que los jueces no acababan de encontrar una causa válida para la condena, y esto se prestó a que los narradores dividiesen la sesión en dos partes.

*Por condensación de las dos sesiones.* Otros lo ven al revés, las dos reuniones se condensaron en una, la de la mañana, que solo podía tener dos finalidades: tratar de cómo informar y motivar a los romanos para que ejecutasen la sentencia que ellos habían dictado, o simplemente resumir todo lo tratado en su sesión nocturna.

La opinión más frecuente considera como verdadera sesión judicial la del amanecer, aunque subsisten ciertas dificultades para esta opción; que ya a primera hora de la mañana el tribunal judío decida traspararlo al romano, no es necesariamente un dato histórico y cronológico, pues

la intención del evangelista es mostrar que el Sanedrín en pleno, con sus distintos grupos, entregó a Jesús a la autoridad romana; más aún, «la entera representación del pueblo se encuentra detrás de este acuerdo y coopera así a la condena de Jesús por parte de los gentiles»<sup>58</sup>; por otra parte, cuando Marcos afirma que «pronto, al amanecer, prepararon una reunión (*symboulion poiésantes*) los sumos sacerdotes con los ancianos, los escribas y todo el Sanedrín», no indica que a esa hora realizaron el juicio, porque, como aclara Benoît, en el Nuevo Testamento esa palabra no significa una «resolución» o «decisión», sino simplemente un «consejo», es decir, una reunión deliberativa o simplemente el acto de reunirse, de donde se concluye que, más allá del lenguaje empleado, la sesión de la mañana es una sesión nueva y completa por sí misma, no la simple conclusión de la nocturna.

Una sesión tan trascendental como la que condenó a Jesús a muerte no se puede afirmar o negar sin más o por simples apariencias, precisa de suficientes fundamentos. Y así lo argumentan los que niegan esa sesión nocturna.

1) El desacuerdo en las tradiciones sinópticas nos inclina hacia la más lógica, es decir, *una sola sesión*, aunque, por la confusión de tradiciones diferentes que les llegan, los evangelistas las convierten en dos sesiones judiciales para recoger bien el material transmitido. Es verdad que resultan sospechosas, por excesivas, las posibles ilegalidades de aquella sesión nocturna, que afrontaremos más adelante, pero, aparte de que por la noche el tribunal tenía cerradas sus puertas, esta objeción solo tiene fuerza si regían las mismas normas en tiempos de Cristo que en la *Misná* posterior, que es la que conocemos.

2) Por otra parte, es difícil imaginar a los sanedritas, muchos de edad avanzada, saliendo de sus casas a medianoche para esa reunión, mucho más comprensible a la madrugada.

3) En conclusión, es mucho más lógica la sesión matutina, aunque nada más sea porque en ella coinciden los tres sinópticos, y porque era un paso adecuado para inmediatamente presentar de forma eficaz el caso ante el procurador romano.

#### CAPÍTULO IV

### EN UN PRETORIO: PROCESO ANTE PILATO

Esta escena es la más decisoria del proceso, puesto que en ella Jesús fue condenado a muerte de manera oficial, y por eso la narran los cuatro evangelistas, a diferencia de la escena judicial del Sanedrín, que no es contada por Juan, quien, por contra, es el que más se detiene en este juicio ante Pilato; si para Marcos, primer relator evangélico, el juicio importante es el desarrollado ante el Sanedrín, para Juan, último relator, el proceso decisivo es el que se desarrolla ante el procurador romano, que era el tribunal competente para condenar a muerte, por lo que históricamente resulta la parte más verosímil de todo el proceso.

A pesar de que este relato pertenece a la parte más antigua y auténtica del relato de la Pasión y de que es la más decisiva, no esperemos una narración pormenorizada, lógica, completa dentro de su sobriedad; puesto que lo más impresionante y decisivo era la muerte en cruz, simplemente se requería mostrar cómo se había llegado a ese punto, y esto es lo que encontramos en el proceso ante el procurador romano, que dicta la sentencia.

La intención de los relatos era demostrar que se cumplió su propia profecía: «El Hijo del hombre será entregado a los paganos» (Lc 18,32). Quiere esto decir que, en el relato, se vuelve a conjugar la parte histórica con la inquietud apologética, señalando que en este momento se cumple la propia profecía de Jesús; para las primitivas comunidades cristianas era más importante saber que todo se había desarrollado según lo previsto por Dios que conocer los pasos concretos de ese desarrollo.

— Algunas cuestiones previas

*Cómo se desarrollaban los procesos romanos.* El juez, único (a diferencia del tribunal israelita), se rodeaba de *assessore*s (asistentes) y *comites* (acompañantes), que no tenían ninguna facultad jurídica, sino solo la de aconsejarle. El juicio era público, pero le precedía normalmente una acusación hecha por el perjudicado; la valoración de las pruebas no se asignaba a ningún momento especial. Primero actuaba el acusador y se-

<sup>58</sup> R. SCHNACKENBURG, o.c., 299.

guidamente el acusado presentaba su defensa; cuando terminaban las partes, el heraldo anunciaba este final, y seguidamente el juez deliberaba con los asistentes y pronunciaba la sentencia, que se ejecutaba de inmediato. Como juez supremo y único, Pilato tenía dos opciones respecto a Jesús: reconocer y ejecutar la sentencia ya pronunciada por los sanedritas o iniciar un nuevo proceso, que en principio era público.

*¿Actuaron de acuerdo el sumo sacerdote y el procurador?* La pregunta directa de Pilato: «¿Eres tú el rey de los judíos?», hace pensar que actuaban de acuerdo el sumo sacerdote y el procurador, de manera que cualquiera de los dos podía haber ordenado la detención; de Jn 11,48 podemos deducir que el sumo sacerdote, ya de tiempo atrás, se sentía presionado para actuar contra Jesús, aunque no sabemos hasta dónde empujó. Para comprender el papel de Pilato hemos de tener en cuenta lo que sabemos por fuentes extrabíblicas sobre su polémica relación con los judíos. En el relato evangélico se da a entender que la iniciativa la tomó la autoridad judía y que, por necesidad legal, pasaron luego el caso a la autoridad romana, personándose ellos como acusación.

*Puntos llamativos en una primera lectura.* Pilato aparece dubitativo sobre a quién corresponde el caso; empieza mostrando un interés por no entrar en el caso, pretendiendo que lo juzguen las autoridades judías según su propia ley, y, sin embargo, acepta el caso. Sorprende que, sin aparecer información previa, empiece preguntando a Jesús: «¿Eres tú el rey de los judíos?» (Mc 15,2), lo que hace suponer que el versículo 3 («dos sumos sacerdotes le acusaban de muchas cosas») debería ir delante del 2; pero, aun así, la posible acusación del v.3 resulta demasiado vaga y no es suficiente para motivar la fuerte pregunta del procurador. A no ser que Pilato haga la pregunta, no en virtud de las acusaciones, sino por alguna información previa que le hubiese llegado personalmente. Por otra parte, si Pilato hubiese tenido sospechas fundadas de que Jesús pretendía algún tipo de liderazgo o realce política, ¿no habría actuado con mano dura sin esperar a la acusación de las autoridades judías? Cabe también la explicación de que Pilato hiciese la pregunta con ironía, ante la apariencia del reo, en el que no se veía ningún indicio de sedicioso ni de poder ejecutar semejante pretensión; ¿por tan poca cosa me reclaman las autoridades de esta ciudad en un día tan ajetreado y propenso a problemas?

O, tal vez, la pregunta solo pretendía que los judíos declarasen su incompetencia legal, con lo cual, por una parte, Pilato se siente superior, y, por otra, se cumplen las Escrituras (Jn 12,32-33); pretenden pasar el caso a manos paganas, y, sin embargo, están siendo fieles a lo señalado

en las Escrituras, es decir, en los planes de Dios. La contradicción resulta más evidente porque los que hasta ese momento ejercían de jueces ahora son acusadores.

*Otros interrogantes sobre el papel real de Pilato en la condena de Jesús.* ¿Cuál fue realmente el papel de Pilato en aquel juicio? ¿Se limitó a recibir y ratificar el caso de manos de las autoridades judías, añadiendo la sentencia de ejecución? ¿O fue él el responsable total de aquel juicio? También se puede pensar que Pilato recibe el caso de las autoridades judías, pero, percibiendo que las acusaciones aportadas por los sanedritas tienen una dimensión política inquietante, decide realizar por su cuenta una investigación complementaria, hasta llegar a la conclusión de que el reo era culpable y merecía la pena capital. Extrañamente, los evangelios nos ofrecen una imagen bastante positiva de Pilato durante el proceso, pues reconoció y defendió varias veces la inocencia de Jesús, al menos bajo el aspecto político, por el que había sido acusado, e intentó dejarlo en libertad: «No he encontrado en él nada que merezca la muerte» (Lc 23,22; cf. 23,13-15). Estos relatos están también condicionados por el carácter apologético y espiritual de los evangelistas, para los que venía bien acenar la honradez de Pilato y la malicia de los acusadores judíos.

*¿Cómo se enteraron los cristianos de los diálogos en el interior del pretorio?* Pues no consta que ningún discípulo o amigo de Jesús estuviese presente ni que posteriormente pudiesen consultar los archivos del procurador o los de Roma, suponiendo que se hubiesen escrito las actas; en pura teoría especulativa, algún seguidor de Jesús habría podido acceder al círculo familiar del procurador, pero no hay ninguna base que lo apoye; en consecuencia, cabría pensar que el relato no es histórico en cuanto no puede transmitir el diálogo real. Sin embargo, disponemos de una narración evangélica que, aparte de la ideología que la inspira, es una narración real y corresponde a un acontecimiento histórico de la máxima trascendencia. Partiendo de una tradición histórica, que arrancaba de los numerosos testigos que hubo en el proceso, desarrollado en gran parte en público, intervinieron en el relato otros motivos teológicos y apologéticos para mejorar la acción y la persona de Pilato, con la intención de no molestar al mundo romano. Como fuente de información se habla también de algún informe de Pilato a Tiberio, pero, aun en el caso de que existiese, era muy difícil que las primeras comunidades hubiesen podido acceder a él. En un apéndice damos algunos de los textos que se elaboraron como informes en siglos posteriores.

## I. LOS RELATOS EVANGÉLICOS DE ESTE PROCESO

Sin duda, nuestra primera y principal fuente para conocer el proceso ante la autoridad romana son los Evangelios. Aquí ya no sirve la objeción, como ante el juicio del Sanedrín, de que no hubo testigos, pues esta sesión, en su mayor parte, estuvo abierta al público, al no desarrollarse en una sala del tribunal, sino en el patio. Tenemos, por tanto, en este dato una primera y fundamental garantía de su autenticidad. En cuanto a los cuatro relatos evangélicos, como de costumbre, hay convergencia fundamental y divergencias que hemos de reseñar.

— Una mirada general con distintas lupas

Mirando los cuatro relatos en su conjunto, percibimos de inmediato que Marcos y Mateo omiten la primera parte del proceso, dando la impresión de que Pilato actúa ex abrupto, mientras que Lucas y Juan siguen el proceso desde el inicio. Marcos ordena el proceso en dos actos con un intermedio: lo inicia con un encuentro entre Pilato y los jefes judíos (15,2-5), intercala seguidamente la escena en que el pueblo viene a pedirle la libertad de un preso (15,6-7) y continúa con la audiencia pública, en la que participa ya la muchedumbre, para concluir con la condena (15,8-15). En Mateo, que hace intervenir a la mujer de Pilato, el proceso concluye con el grito del pueblo contra Jesús pidiendo que «su sangre caiga sobre nosotros». En Lucas, lo que más resalta es la *inocencia de Jesús*, proclamada hasta seis veces por Pilato y Herodes.

Precisando un poco más, en *Marcos* encontramos varios puntos de «inverosimilitud histórica», como el de que Pilato empiece preguntando a Jesús si es el «rey de los judíos» antes de que preceda ninguna acusación en ese sentido y, lo que es más sorprendente, no reacciona cuando Jesús lo reconoce; esto solo es comprensible porque su relato «está penetrado de temas cristológicos, apologéticos, incluso polémicos, que van mucho más allá de una relación objetiva del proceso» (S. Légasse). *Lucas* nos ofrece dos puntos novedosos: la interrupción del proceso ante Pilato para llevar al reo ante Herodes Antipas, que lo devuelve al procurador (Lc 23,7-12), y la precisión de las tres acusaciones contra Jesús que los sanedritas repiten a Pilato dos veces (Lc 23,2.5), para resaltar el poco caso que les hace el procurador, quien, a las tres acusaciones, opone tres proclamaciones de la inocencia de Jesús, lo que significa pregonar la inconsistencia de esas acusaciones. *Mateo*, fiel seguidor de Marcos en este punto, añade dos datos secundarios: la intervención

de la esposa de Pilato a favor de Jesús y el gesto del procurador lavándose las manos para declinar su responsabilidad en aquel caso, responsabilidad asumida a gritos por el público. *Juan*, también fiel a Marcos en el relato, tiene una perspectiva más teológica, porque el carácter antijudío y prorromano está reflejando la situación de la Iglesia rechazada y perseguida. Los relatos son algo vivo, con perspectiva propia, transmitiendo mensaje doctrinal al mismo tiempo que narración. Facilitan que nos introduzcamos en ellos, pues a nosotros van destinados y son también nuestra causa.

— ¿Por qué Juan resalta tanto el juicio ante Pilato?

Lo convierte en el único juicio, puesto que el juicio religioso lo reduce a una pregunta de Anás. Descubrimos varias motivaciones de esta relevancia:

1) Para insistir en el tema de la *realidad* de Jesús, aspecto que ilumina todo su relato; después que Pilato la proclama dos veces, es entronizado como tal, aunque en forma burlesca, en la escena del *Ecce homo*, y así continúa en la cruz, entronizado.

2) Porque el juicio religioso ya lo habría sufrido Jesús durante su vida en los enfrentamientos continuos con el mundo judío o religioso, que se completan en la Pasión con el enfrentamiento con el mundo (los romanos, Pilato); un duelo entre lo religioso y lo secular, con victoria final de lo religioso.

3) Porque así simboliza la disyuntiva entre el poder mundano y el poder divino; Pilato representa al Estado, que debe decidirse por la verdad y frente al mundo; si no opta por la verdad, el mismo Estado termina esclavo del mundo y, a la postre, será el plan de Dios el que perviva.

4) Porque la persona de Pilato representa lo que muchas veces ha sufrido Jesús: gente que ni le condena ni le salva, no se pronuncian, viven en la indecisión o la indefinición cristiana; es el pecado más común.

De esta manera destaca Juan que éste fue el juicio más importante, si no el único verdadero, sufrido por Jesús, y que así había sido recogido por la tradición con materiales que él reelabora a fondo por razones teológicas y dramáticas.



## — Conclusiones históricas

Ya de entrada, tenemos que dar por históricamente seguros una serie de puntos:

*Jesús fue presentado por las autoridades judías ante la autoridad romana, solicitando contra él juicio y condena, y en esta solicitud fueron apoyadas por un grupo del pueblo presente en el patio del procurador; no sería suficiente explicación decir que la oposición judía posterior contra la Iglesia generó este relato para disculparse a sí misma traspasando toda la responsabilidad al procurador romano del momento.*

La condena de Jesús *fue judicial*, y no una simple concesión del procurador romano a una aclamación popular contra el acusado; cierto que las autoridades judías pudieron agitar a su pueblo en ese sentido, pero Judea no disfrutaba del estatuto de ciudad libre y, en consecuencia, no tenía el derecho de aclamación popular como una forma de sentencia judicial, y seguramente el mismo procurador no la habría consentido.

Es igualmente histórico que *Jesús fue juzgado y condenado en Jerusalén y no en Cesarea, donde habitualmente residía el procurador; aunque no nos queda claro si el juicio se desarrolló en la Torre Antonia o en el palacio de Herodes.*

También podemos dar por seguro que el tema central del juicio y de la condena fue el título «rey de los judíos», en el que se resume la esencia del juicio.

Estos puntos centrales garantizan la historicidad y el contenido esencial de aquel juicio accidentado y sumárisimo que el Señor sufrió a media mañana del viernes.

## — Juego escénico entre dentro y fuera

Una de las características de este proceso es que nos va transmitiendo su contenido en *forma de contrastes*, sobre todo el de los protagonistas, y especialmente el de Jesús, según estén dentro o fuera del pretorio; en este escenario se desarrolla el diálogo fundamental sobre Jesús a tres bandas, a veces a solas con él y otras en público, dirigiéndose a las autoridades judías o a todo el pueblo; de pronto, en el diálogo irrumpe la esposa de Pilato, aunque sea por intermediario; en ese diálogo queda claro que la parte romana (procurador y su esposa) está a favor de Jesús, mientras que la parte judía (las autoridades sanedritas e incluso el pueblo) está en contra, de manera que el tenso diálogo concluye con la

elección de la libertad para Barrabás y la condena para Jesús. En cada fase del diálogo, Juan juega con el «entrar» y «salir» de aquel pretorio convertido en escenario del gran drama del mundo <sup>1</sup>.

El esquema de Marcos, el más fundamental, se inicia con una escena de Pilato y Jesús a solas dentro del pretorio, para continuar con la escena de Pilato y Jesús con la multitud, que es similar a la de Juan, solo que éste amplía las escenas a siete: cuatro en público, en medio del clamor del pueblo y de las autoridades judías, y tres en el interior, él y Jesús a solas. Algunos reducen las escenas, según se agrupen los diversos pasos.

Así se desarrolla permanentemente el encuentro de Jesús con la humanidad, a veces en el interior de las personas y otras en el escenario de las iglesias, de los compromisos y de la dinámica social. No debemos retenerlo ni solo dentro ni solo fuera.

Este ir y venir del interior hacia fuera y viceversa se ha interpretado como *signo de la indecisión del procurador*, visión apoyada en los sinópticos, aunque también aquí «la distribución espacial es el contraste entre el interior, donde resuena la Palabra, y el exterior, donde resalta la negativa a creer» <sup>2</sup>. A veces, el estar dentro o fuera del pretorio *se confunden*, como en algunos momentos también se confunden las personas, porque los dos escenarios no están totalmente separados. Igualmente en la vida a veces se nos confunde la interioridad y la superficialidad, nos sabemos si todo lo que creemos lo llevamos realmente dentro o se queda en la superficialidad de unas fórmulas, ni si el hermano ocupa un lugar profundo en nuestro interior o es solo un respeto social. Jesús nos implica permanentemente en este juego de dentro y fuera.

<sup>1</sup> Légasse divide el relato de Juan en dos actos con tres escenas cada uno: «ACTO I.- Escena I: fuera (18,29-32).- Escena II: dentro (18,33-38a).- Escena III: fuera (18,38b-40). 1.ª conclusión (19,1-3). ACTO II.- Escena I: fuera (19,4-7).- Escena II: dentro (19,8-12).- Escena III: fuera (19,13-15). 2.ª conclusión (19,16a)». Schnackenburg, siguiendo también el ritmo de «dentro» y «fuera» del pretorio, hace esta otra división: «Jesús es introducido en el pretorio, mientras los judíos permanecen fuera (18,22); 1.ª escena, fuera: Pilato y los judíos (18,29-31); 2.ª escena, dentro: Pilato y Jesús (18,33-38.º); 3.ª escena, fuera: Pilato y los judíos (liberación de Barrabás) (18,38b-40); 4.ª escena, dentro: flagelación y coronación de espinas (19,1-3); 5.ª escena, fuera: Pilato saca a Jesús (19,4-7); 6.ª escena, dentro: Pilato y Jesús (2.ª conversación) (19,8-12); 7.ª escena, fuera: condena de Jesús por Pilato entre el griterío de los judíos (19,13-16a)».

<sup>2</sup> X. LÉON-DUFOUR, o.c., IV, p.61.

## 1. Primera sesión: acusadores y acusaciones

Pilato estaría preparado desde la noche anterior para recibir a Jesús. Al enterarse, por los acusadores, de que Jesús estaba en ese momento en su jurisdicción y de que en ella se habían desarrollado al menos los últimos días de su sospechosa actividad, el procurador, en cuanto representante judicial de Roma en aquel lugar y en aquel año, 784 de la fundación de Roma, tuvo que intervenir en la causa de, al menos, cuatro hombres: Barrabás, dos ladrones o guerrilleros y un extraño pretendiente real. En principio, Pilato seguiría el protocolo romano, aunque los narradores evangélicos están más animados por una inquietud teológica que por una versión histórica de ese protocolo.

«La práctica judicial romana preveía (a diferencia del interrogatorio judío de los testigos) un interrogatorio inicial del acusado, que para los ciudadanos romanos se hacía según un derecho procesal reglamentado (proceso acusatorio), y para los no romanos (especialmente en las provincias), según un proceso simplificado de exploración. La acción judicial era pública y daba al acusado suficiente ocasión de defenderse contra las acusaciones, como lo suponen también los sinópticos. Si Pilato entra en el pretorio, hace llamar a Jesús y parece abrir el interrogatorio sin la presencia del público, ciertamente que el hecho no resulta imposible desde el punto de vista histórico, de acuerdo con las circunstancias y las facultades amplias de un gobernador de provincia, pero en Juan solo se trata de un recurso expositivo. El encuentro "histórico" del romano con Jesús se realiza a sus ojos en un plano teológico»<sup>3</sup>.

En nuestra reflexión seguiremos el esquema básico de Mateo, pero con la distribución de Juan, mucho más dramática, y teniendo en cuenta, naturalmente, las aportaciones de los otros evangelistas.

La acción de los sanedritas, transfiriendo el reo a la jurisdicción de Pilato después de su propio interrogatorio, la expresa Marcos con tres verbos sucesivos: «Los sumos sacerdotes con los ancianos, los escribas y todo el sanedrín, después de haber *atado* a Jesús, le *llevaron* y le *entregaron* a Pilato» (Mc 15,1). No se limitan a ser jueces, sino que además asumen la función de gendarmes, con lo que completan la humillación de Jesús en la precedente escena de ultrajes ante su propio tribunal. Primero le *atan*, porque Jesús ya no es libre, atadura que deja bien claro que la primera sentencia se ha pronunciado ya contra su libertad; una vez *atado*, lo *llevaron*; ahora es un conducido, ya no tiene poder ni siquiera sobre su propia persona; será bueno que el público empiece a verle así

para que pierdan toda confianza en él; y lo *entregan* al procurador, el que se decía enviado y protegido por el Dios de Israel pasa a manos de un pagano. Difícilmente encontraríamos otra manera más viva y expresiva de presentar el acontecimiento.

¿Por qué lo entregan a Pilato? Aparte de su competencia o incompetencia legal para juzgar y sentenciar a Jesús, tema al que tenemos que volver, hay tres motivos para la intervención del procurador. El primero es que los sanedritas, según *su propia ley mosaica*, no encontraron suficiente motivo de condena durante su interrogatorio, por lo cual solo podrían haberle castigado, como mucho, a treinta y nueve latigazos por falta menor. Otro motivo pudo ser la *urgencia*, pues, debido a la circunstancia de las fechas, el presidente quizá dijo algo semejante a esto:

«No podemos resolver el asunto antes de mañana a la noche, es decir, cuando no solo debe celebrarse la Pascua sino también el *Sabbath*. No es necesario que os recuerde otro hecho: en el mejor de los casos, la corte suprema no puede pronunciar la sentencia de muerte el mismo día que se realiza el juicio; y ninguna corte judía puede mantener a un prisionero bajo custodia durante los días de fiesta, mientras no está en sesiones. En cambio, la justicia romana es adecuadamente breve y rápida»<sup>4</sup>.

Y tal vez había aún otro motivo *de conciencia*: ¿no había percibido el presidente bastante incomodidad entre los propios sanedritas ante el hecho de tener que condenar a Jesús, reconocido por un gran sector del pueblo? ¿No había, por lo menos, duda en muchos de ellos sobre si era de verdad un hombre de Dios? La mejor forma de no enfrentarse a una condena con duda era remitirlo a otro tribunal y con otras acusaciones.

*No entran en el pretorio, «para no contaminarse»*. Este detalle es asunto menor, pero no tanto, porque los sanedritas saben que, para lograr una sentencia del procurador, tendrán que influir en su ánimo, pero, al mismo tiempo, se niegan a entrar en sus dominios. Juan recuerda el motivo: «*Para no contaminarse*» (Jn 18,28). Por lo tanto, el motivo es religioso. Ya desde el principio sobresale una insultante contradicción: mientras voluntariamente buscan la condena a muerte de un enviado de Dios, no quieren disgustar a Dios entrando en casa de un pagano.

Nos preguntamos cuál era el motivo de esa posible contaminación, que tanto les preocupa o a la que recurren para descargar toda la responsabilidad en Pilato. ¿Por dónde podía venir aquella impureza contagiosa? El motivo más probable es por el *contacto con un gentil*; aunque en

<sup>3</sup> R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, IV (Herder, Barcelona 1980-1987) 305.

<sup>4</sup> Palabras puestas por el autor en boca de Anás.

aquella época ya no era tan rigurosa la interpretación de que el contacto con los gentiles era contaminante, se aplicaba más a las mujeres gentiles, por causa de la menstruación. Pilato podía resultar contaminante en razón de su esposa, cuya presencia en Jerusalén está consignada por Mateo (27,19); o por sospechar que en esa casa se enterraban fetos de partos prematuros o abortos espontáneos o porque los romanos mantenían algunas tumbas familiares en las casas, lo que produciría el *contagio con cadáveres*, pues el contacto con los huesos humanos hacía a un judío ritualmente impuro durante siete días (Núm 9,6-12s); pero extraña que el dato evangélico se refiera a algo tan secundario como esta casuística. En fin, que no aparece claro el motivo contaminante al que aluden y por eso hemos de forzar las interpretaciones. De todos modos, con este detalle Juan nos advierte que, si la primera sesión se desarrolló a solas entre el juez Pilato y el reo Jesús, no fue por decisión del juez, sino porque los acusadores decidieron quedarse fuera del pretorio por motivos religiosos. En este detalle percibimos una profunda *ironía* por parte del evangelista: al mismo tiempo que se muestran tan estrictos en el tema de la impureza ritual, no tienen empacho en provocar la muerte de uno de los suyos, inocente, y aprovechando ese santo día de Pascua.

Schnackenburg interpreta que, con esta decisión de quedarse fuera, los judíos *se excluyen de la revelación* que Jesús le hizo al procurador en el interior y de la participación en Cristo, que es el verdadero cordero pascual. Por lo demás, «comer la Pascua» no consistía solo en comer la cena, sino que tenía un sentido amplio, en el que se incluía la celebración de los banquetes sacrificiales propios de la fiesta y ofrecer los sacrificios de alabanza y acción de gracias que estaban señalados. Con el detalle de quedar fuera para no contaminarse, queda definida la verdad de las personas: Cristo ha entrado en el interior del pretorio del pagano, sin ningún escrúpulo, mientras ellos, lejos de elementos contaminantes legales, están interiormente contaminados por poner la vida de un hijo de Dios en manos de un pagano.

#### a) *Toma de posiciones*

«Pilato salió fuera y les preguntó: ¿Qué acusación traéis contra este hombre? Le contestaron: Si éste no fuera malhechor, no te lo entregaríamos» (Jn 18,29-30).

Pilato empieza cediendo ante los escrúpulos contaminantes de los acusadores y sale fuera, hacia ellos. Quizá la pregunta es solo una forma de expresar su sorpresa: ¿qué acusación me traéis?, ¿qué broma es ésta? Sorprende que los judíos se molesten por la pregunta del procurador, natural, por otra parte, ante cualquier acusado que le presentasen. Quizá la molestia se debía a que previamente le habían informado, por escrito u oralmente, de las acusaciones, y con la pregunta parecía no tomarlas muy en serio ya de entrada. Al no poder presentar una acusación concreta, le hacen la acusación genérica de «malhechor», el que hace mal, una palabra vaga, imprecisa, que puede significar cualquier cosa, desde ladrón o libertino hasta terrorista o loco.

En el derecho romano regía un principio jurídico elemental: ninguna condena debe preceder a las acusaciones, pues, sin acusaciones probadas, no puede haber condena. Por eso Pilato, en buena lógica judicial, empieza preguntando por la acusación, mientras que los sanedritas se salen de ese principio, intentando hacer prevalecer, de entrada, el argumento de su categoría de oficio, dado su rango y responsabilidades en el pueblo, frente al del valor relativo de unas acusaciones. ¿Fue un intento de solicitar una condena ya antes de ser acusado? Sería demasiado pensar. Es solo un forcejeo para dejar bien afirmada la gravedad del asunto, puesto que vienen en persona y en bloque los sanedritas a plantear la acusación y en un día tan poco propicio como era el Parasceve. Que el procurador tenga esto en cuenta. Lo que sí ha tenido en cuenta el procurador son sus escrúpulos de impureza para entrar en su residencia, por lo que ha salido fuera, hacia ellos.

«Tomadlo vosotros y juzgado según vuestra ley» (Jn 18,31). Pilato les responde con ironía y desprecio, pues conocía las limitaciones legales de los acusadores en estas competencias. Además es una respuesta apropiada a lo que acaban de decir, pues no han aportado ninguna acusación real; un juez honrado no actúa con estos presupuestos; que lo hagan ellos si son capaces, él aprovecha para humillarlos como dirigentes. La respuesta se presta a varias interpretaciones:

1) Burla: Pilato les invita irónicamente a que ejerciten una facultad que no tienen, al mismo tiempo que les recuerda quién es el que manda en aquella región; este mismo sentimiento puede estar también en el evangelista al transcribir esta respuesta.

2) El procurador simplemente manifiesta que desconoce la decisión que han tomado contra Jesús las autoridades judías, y que no está muy interesado en conocerla, así que sean ellos los que ejecuten lo que solo ellos saben.

3) Es también una manera de reprocharles que, aunque les ha pedido las conclusiones de su investigación, no se las han dado; ¿qué quieren, que juzgue si los mismos que acusan no saben bien lo que ha sucedido?

4) O simplemente les comunica que, en esas circunstancias, no puede juzgar al reo, no encuentra suficiente base, así que se lo remite para que lo hagan ellos.

«Si éste no fuera un malhechor, no te lo habríamos entregado» (Jn 18,30). De entrada, ya lo han catalogado: *malhechor*. Es una presentación intencionada y peligrosa; a nadie se le puede condenar por ser malhechor, sino por algo concreto que haya malhecho; pero la palabra tiene bastante de estigma, rebaja la fama y hasta los derechos del acusado; situado en la categoría de los malhechores, cualquier acusación resulta creíble, porque ¿qué se puede esperar de un malhechor?

Y, seguidamente, la cuestión de las competencias; simplemente los sanedritas apelan a que Pilato respete su autoridad, aceptando que, si le presentan un reo, es porque hay culpa en él; su autoridad es superior a la objetividad de las posibles culpas. Pilato no da por válida la respuesta; aún no le han manifestado sus intenciones y quiere que las digan expresamente, como si le preocupasen más los acusadores que el reo; si tanto valoran su propia categoría, que la empleen para resolver los asuntos de uno de los suyos, para lo cual tienen leyes y tribunal propio, cuyas limitaciones el procurador conoce bien; que ellos le juzguen y crucifiquen, pero según su sacrosanta ley judía, no según la profana ley romana.

«A nosotros no nos está permitido condenar a muerte a nadie» (Jn 18,31). El Sanedrín había perdido la facultad de la pena capital cuarenta años antes de la destrucción de Jerusalén, según lo cual sería Pilato el primer gobernador romano que se reservó el *jus gladii*, y aún no estaban suficientemente acostumbrados ni resignados, por lo que le dan una respuesta áspera, que es casi acusatoria. Algún autor opina que el enfado de los sanedritas provenía de que Pilato, al conceder soldados para el apresamiento de Jesús, dio alguna garantía, al menos implícita, de que ejecutaría a Jesús como rebelde, sin tener que doblar por la mañana el proceso que ellos ya habían celebrado por la noche hasta el amanecer; pero ahora Pilato cambia y decide juzgarlo personalmente. O tal vez en esta respuesta les estaba diciendo: yo tengo reservada la pena capital, pero, en otros casos no tan extremos, vosotros sí podéis juzgar, hacedlo; esto les molesta, porque ya acababan de juzgarle y condenarle y ellos mismos no hacen alusión a su propio juicio y sentencia, como reconociendo que no era sufi-

cientemente consistente. De cualquier manera, Pilato les ha obligado a proclamar que no vienen buscando justicia, sino imponiendo una pena de muerte, porque preferían que, al menos ante el pueblo, quedase claro que quien le condenaba a muerte era Pilato.

#### b) Seguidamente llegan las acusaciones

Empezaron la acusación diciendo: «Hemos encontrado que éste anda amotinando a nuestra nación, oponiéndose a que se paguen los tributos al César, y diciendo que él es Mesías y rey» (Lc 23,2). E inmediatamente después: «Solivianta al pueblo, enseñando por toda Judea, después de haber comenzado en Galilea hasta aquí» (Lc 23,5).

Solo Lucas propone un inicio de sesión lógico, con la presentación de tres acusaciones que, en conjunto, tienen un claro sentido político, porque esto impactaba al procurador, indiferente al sentido religioso que podía intuirse en ellas. La idea de Mesías, tan fuerte en su religión, la mencionan, pero aclarando que el procurador la ha de entender como rey. En el juicio anterior, su propio tribunal sanedrítico lo acaba de condenar presuntamente por no ser el Mesías, al menos por no serlo como ellos lo entendían: el enviado de Dios para restaurar el reino de Israel y llevar al pueblo a la verdadera libertad y grandeza a que estaba destinado; pues bien, ahora invierten la acusación, denunciándole por no ser exactamente lo que ellos querían que hubiese sido; pero se encargaron bien de disimular este equívoco. Quizá Lucas, con esta diferencia entre las acusaciones presentadas ante el Sanedrín y las presentadas ante Pilato, pretende dejar claro que el proceso es simplemente injusto, pues nadie lo encontró culpable de esas acusaciones. El evangelista demostraba así a los romanos que nada habrían de temer de los cristianos, pues aquellas acusaciones eran injustas y falsas y se debían únicamente a los responsables judíos.

Aunque solo Lucas las enumera de forma explícita, en los otros evangelistas se puede intuir ese mismo contenido cuando el procurador pregunta: «¿Eres tú el rey de los judíos?» (Mc 15,2; Mt 27,11; Jn 18,33). Es el mismo tema que aparecerá en el *titulus*.

Su expresión «hemos hallado» parece incluir una advertencia o aclaración al procurador: no somos unos apasionados ni heridos en nuestro amor propio ni meramente impulsivos, no, hemos investigado y «hemos encontrado», aquí te traemos los resultados de nuestra investigación y nuestro juicio particular y oficial; debes tener en cuenta la se-

riedad de nuestro trabajo. Pero no dicen que acaban de realizar una primera maniobra, cambiando las acusaciones religiosas del Sanedrín por otras de tipo político: incita a la rebeldía, a no pagar los tributos, pretensión de rey (Lc 23,2). El mismo Lucas deja claro que, ya de tiempo atrás, había una intención dolosa de parte de los acusadores, y que venían preparando capciosamente esa acusación, pues le habían puesto una pregunta sobre los tributos al César «para cogerlo en sus palabras y entregarlo luego a la autoridad y al poder del gobernador» (Lc 20,20).

Aunque parecen tres acusaciones, de hecho es una sola, «desvía» o «pervierte» al pueblo judío, lo que prueban con dos ejemplos: no pagar impuestos y pretender ser rey, de indiscutible intencionalidad política.

#### — Solivianta al pueblo

«Va soliviantando al pueblo con su predicación por toda Judea, desde Galilea, donde empezó, hasta aquí» (Lc 23,5).

La acusación de seductor del pueblo aparece también en otros textos, por ejemplo, cuando los fariseos preguntan a la gente: «¿también vosotros os habéis dejado embaucar?» (Jn 7,11.47), o cuando piden protección para el sepulcro de Jesús porque «ese impostor, estando en vida, anunció» (Mt 27,63s; Jn 7,11.47). Según Fillion, en dos evangelios apócrifos esta acusación se precisa más con otras dos: «subvierte la ley y los profetas y a nuestros hijos y esposas los aparta de nosotros»; seguramente esta acusación de perturbar a las familias se refería al afecto de Jesús por los niños y sus madres.

La acusación de subversivo «es una especie de sumario del ministerio de Jesús en Galilea y en Judea» y se apoya en su enseñanza, que ciertamente no incluye ningún elemento directo contra el Imperio romano.

«Judea» se ha de entender aquí como referencia a toda Palestina. La mención de «Galilea» es parte del carácter político del cargo, ya que Galilea era el foco de la acción revolucionaria; al mismo tiempo sirve de enlace con el relato de la vista ante Herodes. Jesús ejerce su influencia «desde Galilea hasta aquí», es decir, Jerusalén<sup>5</sup>.

En la actividad pastoral de Jesús no ha habido ningún intento de revolución política ni de organizar grupos de rebelión al estilo de los zelotas; por lo tanto, con esa acusación no señalan tanto la actividad subversiva de Jesús, sino lo inquietante que para ellos resultaba su doctrina.

<sup>5</sup> H. HENDRICKX, *Los relatos de la pasión* (Paulinas, Madrid 1986) 108.

Pilato percibió el matiz y pensó: ¿cuál será la doctrina de este hombre como para que sus superiores le tengan tanto miedo? En un primer momento, el procurador empezó a sentirse indiferente y despectivo por si aquel juicio derivaba por cuestiones doctrinales; él no estaba allí para esas elucubraciones, pero las acusaciones que añadieron a continuación no tenían mucho que ver con lo que él entendía por doctrina religiosa, sino con puntos que afectaban al orden público y a los derechos de Roma. Los acusadores no insisten directamente en la doctrina, sino en que sus enseñanzas, con el conjunto de sus actividades, resultan perturbadoras y ya se perciben reacciones inquietantes en el pueblo. Es la misma acusación que aparecerá más adelante, cuando pidan guardia para custodiar el sepulcro, no sea que cunda la impostura de la resurrección si es que su cadáver llega a desaparecer.

«Se traduce por “seductor” y a veces por “loco” la palabra *planos* recogida más tarde por *plans*, “impostura”. La palabra escogida por el evangelista tiene los suficientes apoyos para no ocultar una intención precisa. Literalmente significa vagabundo y, por consiguiente, un individuo sin domicilio fijo, ambulante, baratillero, charlatán de feria. Pero la evocación del viaje se le escapa por dos motivos. Porque en adelante lo que va a caracterizar a Jesús es el hecho de no guardar la inmovilidad del sepulcro; después de muerto, se convierte o sigue siendo nómada errante. Estatuto extraño para un hombre metido en una tumba»<sup>6</sup>.

Aunque la acusación de pervertir a la nación podía entenderse en un sentido religioso (cf. Lc 9,41; Hch 13,8.10), Pilato la ha de entender en un sentido meramente social, como una incitación a la revuelta popular (comparar con Lc 23,14). Pero no se refiere a hechos concretos, a ninguna situación en que Jesús haya provocado agitación social, sino a que su doctrina pretendía cambiar radicalmente al pueblo encaminándolo en una nueva dirección.

Efectivamente, podemos concluir, con A. Orbe, que «amotina a la gente de Espíritu. Desde que apareció entre los hijos de los hombres, a otros hirió, a otros llagó, y a otros los llevó a la muerte». A veces, incluso, separa al hombre de sus propios padres (Mt 10,35s).

#### — Incita a no pagar las tasas romanas

Esta acusación ya es más precisa. Coloca a Jesús en el círculo de los nacionalistas que influenciaban al pueblo para que no pagase los tributos a Roma, pues eso era lo que más fastidiaba al dominador. Pero la

<sup>6</sup> E. QUERÉ, *Los enemigos de Jesús* (Paulinas, Madrid 1986) 192-193.

acusación contrasta con aquella escena en que le preguntan a Jesús si hay que pagar esos impuestos y él, solicitándoles una moneda, afirma: «Dad al César lo que es del César...» (Lc 20,25); es decir, concluye exactamente lo contrario de lo que le están acusando. Tal vez a los oídos vigilantes del procurador romano había llegado esta respuesta y, naturalmente, le había sonado bien. Sin embargo, la acusación era tan seria que merecía dedicarle alguna atención, pero no tanto investigando al reo, sino examinando las verdaderas intenciones de los acusadores.

La acusación es claramente política, porque pretende colocar a Jesús en la misma línea de los zelotas; ¿había algo más inquietante para las autoridades, tanto judías como romanas? Pero el evangelista, con otra visión, nos invita a la paga de nuestros deberes a Dios, «dad a Dios lo que es de Dios», porque a él sí le corresponde todo servicio y fidelidad total, y esto suponía un obstáculo para las abusivas ambiciones del César. Aunque la acusación es claramente política, pues pretende colocar a Jesús en la misma línea que los zelotas, nos deja claro un punto fundamental: hay que distinguir entre lo que es de Dios y lo que es del César.

#### — Pretende ser el Mesías rey

Hábilmente hacen esta acusación, porque a las autoridades judías lo que más las inquietaba es que pretendiese ser el *Mesías*, pero ante Pilato pronuncian el título de *Rey*, que es el preocupante para el procurador, que no medía bien la semejanza de ambas palabras.

La falsedad de esta acusación ya no es tan evidente como la primera; porque esa supuesta realeza puede apoyarse en sus extraordinarios orígenes (Lc 1,32-33; 2,11). Juan le proclama así varias veces, sobre todo en la reciente manifestación de su entrada triunfal en la ciudad, donde le han aclamado como *rey* y *reinado*. En el evangelio no aparecen afirmaciones de Jesús autoproclamándose Mesías y, si en el evangelio de Lucas se le proclama varias veces así, nunca lo hace él mismo. Por lo tanto, también es una acusación falsa. Pero el evangelio, fiel a su orientación, le presenta como auténtico Mesías davídico, es decir, ungido por Dios, como queda claro ante el Sanedrín, donde él no niega su realeza (Lc 22,28-40), o en la Cena, cuando habla de «mi reino» y confiere a los Doce la categoría de jueces de las doce tribus de Israel (Lc 22,30), o un poco antes, en la entrada triunfal en Jerusalén. La acusación es claramente falsa en sentido político, pero esconde una verdad y por eso resulta perturbadora. Es la única acusación que Pilato recoge y le pregunta directamente si es rey. Y es también la única a la que Jesús responde

aclarando que, efectivamente, es rey, pero no de ese mundo, sino de la verdad.

Este título de realeza empalma el juicio romano con el judío; pues el tema del juicio sanedrítico se centra en su *identidad mesiánica*, expresada en tres grandes afirmaciones: Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios o del Bendito y el Hijo del hombre, primero sufriente y finalmente triunfante, entendiendo todo esto siempre a través de la cruz, y en el juicio ante Pilato el tema central es su *identidad regia*, expresada siempre en forma de contradicciones: mientras se burlan de él como rey le están confesando como tal; claro contraste entre el de Hijo de Dios y cruz, y entre rey y humillación y desprecios.

Hay que concluir: si efectivamente es rey, les debe interesar a ellos, ¿o no son también antirromanos?, o, al revés, ¿no están demostrando, al pedir su condena, que son mucho más prorromanos que su pueblo?

#### c) *Silencio de Jesús*

El silencio es la extraña y contundente respuesta de Jesús a las gravísimas y gratuitas acusaciones. Primero había callado ante el sumo sacerdote y las acusaciones de los testigos, hasta inquietar al presidente Caifás (Mc 14,60); calló después ante Herodes y calla ahora ante sus acusadores en el tribunal romano, como ha callado también ante las burlas y afrentas. Las acusaciones que se hacen contra él son muy comprometedoras; cualquier reo acusado en falso habría protestado y gritado, pero Jesús no replica, hasta el punto de que el presidente le inquirió extrañado: «¿No oyes cuántos cargos presentan contra ti?» (Mt 27,13). La extrañeza del procurador era mayor por el silencio del acusado que por las mismas acusaciones, que le parecieron, cuando menos, exageradas.

El silencio toma posesión de la escena; por mucho que griten, ese silencio no podrá ser silenciado. Especialmente cuando vuelve de Herodes, ya no contesta, puesto que ya ha dicho todo lo que tenía que decir al gobernador. Es el Verbo, la Palabra eternamente pronunciada por el Padre, y renuncia a hablar palabras de autodefensa porque así queda más claro el mal que hay en la maldad de la palabra humana. Ese silencio resulta muy significativo para los evangelistas, aunque lo sitúen en diversos momentos; Lucas lo destaca ante Herodes, mientras Mt, Mc y Jn lo resaltan ante Pilato; si para éstos es un rasgo típico el padecimien-

to, para Lc parece más bien el silencio con que Dios juzga a los que son incapaces de oírle.

¿Por qué calla Jesús? Extraña ese silencio de indefensión cuando tan fácil era la respuesta; pero no se trataba de dar una respuesta adecuada a las acusaciones, sino de contrarrestar la influencia mutua de los dos grupos allí actuantes, la de las autoridades judías frente a la del procurador romano, y en este terreno Jesús simplemente se sentía ajeno; si hubiese pretendido convencer a uno y otros, solo habría logrado que ambos se conjurasen más contra él, pobre víctima. Legalmente, Jesús podía haber dispuesto de un abogado o constituirse en su propio defensor; de hecho, ha hablado y seguirá haciéndolo en el proceso; pero, cuando llegan las acusaciones, que es el momento que más requiere su palabra, calla. El que sea tan repetidamente consignado por los evangelistas ese silencio refuerza su valor histórico.

La Iglesia primitiva encontró varios sentidos a ese silencio inexplicable: vive el silencio propio del Siervo paciente de Yahvé (Is 53,7), es un desprecio de aquellos acusadores tan manipuladores, Jesús tenía que seguir «necesariamente» el camino trazado por Dios, así mostraría la dignidad y la majestad ocultas, pero muy relevantes, en Jesús. Todo esto es posible, pero el silencio de Jesús apunta más alto, a la verdadera imagen del Hijo del hombre, que es desconocido y despreciado, pero él asume esa condición y los padecimientos consecuentes, porque conoce su destino dentro de la voluntad del Padre. El silencio es mucho más fuerte y claro que las motivaciones que nosotros podamos encontrarle.

#### — Significados del silencio de Jesús

Nunca un silencio ha resultado tan sugeridor, como demuestran estos significados recogidos de diversos autores.

Es una alusión al *cordero de Dios*, que no protesta ante quien le esquila y va dócilmente al matadero. Este silencio proclama la profundidad y dignidad con que Jesús lleva su grandeza de Hijo de Dios en una humanidad ahora atada por un juicio perverso, dignidad sencilla y suprema que mantendrá en los ultrajes y en la condena que le impondrán en esa sala. Ahí está «el cordero de Dios que quita el pecado del mundo»; mirándole en su dignidad silenciosa, resulta mucho más creíble y asombroso.

Es una referencia al *silencio del Siervo de Yahvé*, cantado anticipadamente por Isaías («...no abría la boca: como cordero llevado al matadero, como oveja ante el esquilador, enmudecía y no abría la boca», Is 53,7),

figura bíblica que sirvió a la comunidad para comprender la Pasión. Sin embargo, su silencio contrasta con la sublime autoproclamación de ser el Hijo del hombre que participa del poder de Dios (Mc 14,62 y 15,5); H. Hendrickx ve en este silencio «un efecto dramático más que el interés por el cumplimiento de la Escritura», es un toque de efecto para que ese silencio personal no se confunda con oscuridad sobre lo que realmente es, pues Jesús y el juez se mueven en un doble plano: el juez ve solo un reo sobre el que quieren imponer una condena y Jesús se ve a sí mismo como el Hijo del hombre, que cumple un prodigioso plan divino. ¡Qué fuerte suena el contraste entre los falsos testimonios y el silencio de Jesús! Un silencio que mantendrá hasta el grito que acompaña su muerte. Una vez más, la historia de la pasión evoca el recuerdo del Justo, rodeado de los acusadores y abandonado de los amigos, que es el silencioso Siervo de Dios.

Es el *simbolismo de su entrega*. Una manera de rebajar el mérito de ese silencio es tomarlo por una actitud estoica, indiferente al sufrimiento, o de resignación pasiva, como quien abandona toda lucha porque ya nada puede hacer. Al contrario, su silencio significa que «está entregado realmente al sufrimiento, de acuerdo con un tema que Mateo ha subrayado constantemente (cf. 10,4; 17,22; 27,2; 18,26, etc.)»<sup>7</sup>; en ese sufrimiento «con causa» ha descubierto una fuente de vida incommensurable.

Es un *menosprecio a la acusación*. ¡Cuántas veces un silencio en el momento de ser calumniados e injuriados resulta más convincente que cualquier defensa activa! Y además molesta e inquieta al acusador, que necesita las palabras de autodefensa para seguir atacando. Molestos y desconcertados quedaron los jueces de Jesús ante su silencio.

Expresa su *plenitud interior*; el silencio le da más serenidad interior que la autodefensa, sobre todo cuando se produce en medio del barullo atacante; es una puerta que nos abre a un nivel superior; quien se queda acá de la puerta seguirá discutiendo acusaciones y sentencias, pero quien la traspasa siente que el horizonte toma las dimensiones de Dios.

Resalta el poder de la *misericordia*. «Si hubiese rechazado la violencia, demostrando su poder y revelando su fuerza, habría demostrado solamente sus prerrogativas divinas, pero no habría aportado ningún remedio a la enfermedad humana»<sup>8</sup>. El convencimiento sobre un tema

<sup>7</sup> P. BONNARD, o.c., 598.

<sup>8</sup> SAN LEÓN MAGNO, *Sermo 56: De Passione*, n.3; cf. *Homilias sobre el año litúrgico*, o.c., 231.

complicado requiere muchas razones y bien percibidas; la misericordia, por el contrario, queda mucho más evidente en el silencio. Lo maravilloso consiste en que era un silencio humano para manifestar una misericordia divina.

Signo de *la nueva vida*. La vida social, en todas sus variantes, suele necesitar muchas palabras, programas, organización y ajetreo; el silencio de Jesús está apuntando a otro tipo de vida, por supuesto, una vida interior y superior. De manera que hasta los sufrimientos físicos que empezarán a continuación son como los dolores de parto de esa nueva vida. Al ver cuánto ha costado darla a luz, nos entusiasmaremos más con ella.

*Se acoge a la defensa del Padre*, calla porque confía en Dios. La vida es don de Dios, los accidentes están en manos de los hombres; los accidentes le están saliendo al revés a Jesús, pero la vida está segura en manos del Padre; ¿cómo se lo puede hacer comprender sino con su silencio confiado?

Quiere ser *rey en silencio*, sin palabras ni gestos grandilocuentes. Las formas de poder humanas emanan continuamente decretos, leyes, órdenes verbales y escritas, mientras que Jesús es el rey que más ha influido en la marcha del mundo desde hace dos milenios, y lo hace en silencio.

Es una *imitación del método de Dios*, cuyo régimen normal en relación con los hombres y la creación es el silencio; por otra parte, Jesús, como Dios, no tiene nada que justificar hacia fuera. Las obras de salvación de Dios se realizan mejor con silencio que con milagros.

Aunque no añadamos más reflexiones, el libro de su silencio sigue abierto, emana reflexiones, sugerencias y mociones del alma y, por otra parte, admite que le vayamos añadiendo páginas con nuestro pensar.

— Desde este momento, el Rey llena la escena

Por ese silencio, nada derrotista, empieza a emanar de su persona una actitud real innegable, a la que solo se puede prestar acogida o burla, hasta el punto de que el propio Pilato, aunque en forma irónica, les dirá poco después a los acusadores: «*Aquí tenéis a vuestro rey*» (Jn 19,14). Y el mismo Jesús, juzgado como «rey de los judíos», admite ser rey (Jn 18,33-38), pero no de este mundo. Para Juan, la frase es como una proclamación real, mientras que los labios de los judíos y los oídos de Pilato la usan como acusación; Juan pone en labios de Jesús un último discurso de revelación.

Este tipo de acusación necesariamente tenía que impactar al procurador, servidor de Tiberio, porque, si resultaba verdad y él no intervenía, le podía costar el puesto; en temas de rebelión y de impuestos, era preferible pecar por exceso de rigor que por defecto. Por una vez, los judíos, contra los que actuó Pilato con excesiva dureza en ocasiones, ahora le estaban pidiendo esa dureza contra un judío, algo inaudito.

Sin embargo, ¿por qué no aceptó las acusaciones actuando rápidamente contra el reo? ¿Fue por fidelidad a la prestigiosa justicia romana, en principio defensora del débil? ¿O para demostrar su superioridad ante aquellas autoridades judías que parecían moverse, en este caso, por motivos subjetivos más que objetivos? ¿O porque le infundió sospecha el hecho de que hubiesen venido personalmente algunas de las autoridades y en un día inoportuno para los juicios, dada la importancia de la fiesta pascual? ¿Fue porque le divertía que unas autoridades judías acusasen a uno de los suyos por temas políticos, y quería prolongar el espectáculo? ¿O porque, de entrada, aquel reo no daba la imagen que correspondía a aquellas acusaciones? ¿Fue porque quería jugar un poco con aquellos acusadores que en otras ocasiones le habían acusado a él ante Roma? ¡Quién le iba a decir que él mismo acabaría entredado en aquella maniobra hasta terminar envuelto en las contradicciones! Si sorprende que empiece preguntándole directamente si es rey, igualmente sorprende que declare no hallar en él delito cuando el acusado no ha negado expresamente la acusación.

— ¿Son válidas estas tres acusaciones?

Hemos de concluir que las tres *acusaciones son tergiversadas*, pues, aunque se apoyan en algunas afirmaciones de Jesús o en su actividad en general, éstas han sido deformadas. Nunca suscitó una revolución contra los romanos ni pretendió el gobierno de Palestina, pero «sí había estado haciendo una llamada para promover unas relaciones sociales radicalmente nuevas y había criticado con absoluta libertad los patrones existentes y las autoridades que los mantenían en su poder»<sup>9</sup>. La tergiversación básica consiste en que las acusaciones, que podían ser de tipo religioso para los judíos, las transforman en acusaciones de carácter político. Como dato curioso, recogemos la opinión de J. Cohen, siempre exculpador de los judíos, que, partiendo de que los Evangelios no

<sup>9</sup> R. J. CASSIDY, *Jesús, política y sociedad. Estudio del evangelio de Lucas* (Biblia y Fe, Madrid 1988) 95.



dicen expresamente que el Sanedrín acusó a Jesús ante Pilato, sino que simplemente lo entregó en sus manos, concluye que las acusaciones fueron presentadas ante Pilato por la muchedumbre; «préstese atención a que estas acusaciones son totalmente diferentes de las presentadas en contra suya por el sanedrín. Allí lo consideraron blasfemo y que insulta a Dios, en tanto que aquí lo acusaron de instigar contra el emperador romano...»<sup>10</sup>. Como mínimo habrá que decir que, en el terreno de los hechos, la narración de los Evangelios es bastante clara en este punto y que es difícil sustituirla por otras hipótesis.

#### — Sentido general de las acusaciones

De nuevo *las acusaciones terminan siendo proclamaciones*. Es verdad que solivianta a la nación, la ha agitado y ha seducido a muchos, rompiendo su monotonía y resignación; o sea que los mismos acusadores reconocen su categoría de *predicador*. En cuanto a si incita a la rebeldía para no pagar los impuestos, no es verdad, pero se adivina la protesta del pueblo depauperado por ese sistema. En cuanto a la acusación de querer ser el Cristo Rey, se está afirmando la fe cristiana en la realeza de Cristo y en su mesianismo y se así se proclama precisamente ante el representante de la máxima autoridad romana, aunque Jesús nunca se jactó de ello.

Los acusadores acabaron reconociendo dos puntos fundamentales que iban contra sus propios convencimientos: que Jesús era *Hijo de Dios* y que admitían también la realeza romana, con tal de rechazar la de Jesús. ¡Cuánto más les habría valido al revés: reconocer la realeza divina de Jesús y rechazar el poderío de Roma!

En este foro se plantea el tema fundamental de *la realeza en este mundo*: quién realmente ha de guiar a los demás y cuál ha de ser su actitud. Jesús deja claro que su autoridad no es política, pero sí manifiesta que existe otro anhelo y otra autoridad por otro tipo de reino, más espiritual, incluso celestial, pero con repercusión en nuestras formas sociales. En este reino nadie somete a otro a la fuerza, sino que todos ingresan voluntariamente. El suyo es el *reino de la verdad*; así que quien la busca sinceramente, quien no se somete a la mentira del pecado, ya pertenece a su reino. La suya es una verdad probada con la *vida* y, más aún, con *la entrega voluntaria de la vida*.

#### d) *Primer cara a cara entre Jesús y Pilato en público*

Pilato deja de lado a los acusadores, no les pide pruebas de las serias acusaciones que acaban de pronunciar en su presencia, simplemente no las acepta; si venían buscando una confirmación automática de lo previamente decidido por ellos, que cambien de aires. Así que, delante del público, interrogará directamente al reo y sacará sus propias conclusiones. Desde este momento, el encuentro está centrado en la realeza de Jesús, el procurador deja de lado las otras acusaciones y se centra en ésta.

#### — Pilato pregunta: «¿Eres tú el rey de los judíos?»

La importantísima pregunta está recogida por los cuatro evangelistas (Mc 15,2; Mt 27,11; Lc 23,2; Jn 18,2). Choca esta pregunta repentina, como aparece en Marcos o en Juan, sin ninguna acusación previa; se podía pensar que Pilato tenía información por su cuenta o que efectivamente sus soldados habían participado en la detención; en Lucas la pregunta suena más lógica, pues viene precedida y justificada por las acusaciones de los sanedritas. En Mateo no llama tanto la atención, porque ya anteriormente habían ovacionado a Jesús como «Hijo de David» (21,9.15), que es equivalente a Cristo; según lo cual, la idea de su realeza ya estaba en el ambiente. Por otra parte, hasta ese momento la muchedumbre había tomado a Jesús más como profeta que como rey. La importancia de la pregunta la manifiesta Lucas recogéndola otras tres veces (Lc 23,4; 23,14; 23,21), lo mismo que Juan pone tres veces la confesión de inocencia hecha por Pilato: «no encuentro ningún delito en él». La triple pregunta y proclamación muestra la centralidad del tema. Es importante recordar que Lucas escribe su evangelio y los Hechos pensando, sobre todo, en el mundo grecorromano, a quien quería demostrar que no debían temer nada de Jesús, ni de Pablo ni de los cristianos.

La pregunta la hace un no judío, de acuerdo con los sinópticos, que ponen siempre esa afirmación en boca de no judíos, pues éstos usaban más bien la expresión el «rey de Israel» (Mc 15,32; Mt 27,42). Aun cuando la frase de Lucas fuese una composición posterior, Pilato necesitaba alguna información previa para hacer esa pregunta, por eso lo interroga inmediata y directamente sobre su *realeza*. Era la acusación más peligrosa contra Jesús, pues

<sup>10</sup> el vocablo *rey* revestía en el mundo judío un sentido generalmente político y un sentido mesiánico a la vez; tanto en uno como en otro sentido, debía

<sup>10</sup> J. COHEN, *El juicio a Jesús el Nazareno* (L. B. Publishing Co., Jerusalén 1985) 93-94.

excitar la desconfianza del procurador. En el primer sentido se aplicaba a todos los príncipes, más o menos autónomos, de los Estados helenísticos sometidos a Roma; en este sentido de autoridad política efectiva y personal, designará cada vez más frecuentemente al mismo emperador romano. En el sentido mesiánico designaba al liberador esperado y se encontraba por lo mismo en el corazón de la ideología zelota, perseguida por los romanos, y en la espera más piadosa, pero no menos ferviente, de los fariseos<sup>11</sup>.

Desde este momento el tema de su realeza es el hilo conductor de todo el relato: es objeto de interrogatorio y condena oficial, es también objeto de burla soldadesca y sigue apareciendo en la cruz, tanto en el *titulus* como en los escarnios de los sacerdotes y escribas al Crucificado. Con esa pregunta, el procurador sitúa todo el proceso en el terreno político, lo que, a su vez, demuestra que ésta ha sido la acusación más seria y, en consecuencia, la que más ha preocupado al procurador, especialmente en aquella época en que, como dice Josefo, «toda Judea estaba llena de bandidajes. Cualquiera podía proclamarse rey a la cabeza de una banda de rebeldes a los que había reunido para traer la pérdida de la comunidad, no causando sino daños insignificantes a los romanos, aunque produciendo la peor de las carnicerías en su propio pueblo»; problema que había aumentado con el vacío político que se creó con la muerte de Herodes el Grande. Por otra parte, Jesús conocía bien, y en parte lo sentía, el orgullo judío de ser un pueblo escogido, con una elección divina y destinado a ser gobernado por un rey propio como lugarteniente de Dios; por el tiempo en que llevaban sin tenerlo, había crecido como un instinto nacional de que llegase ese rey y en el pueblo mucha gente estaba dispuesta a aceptar a quien mostrase algún signo que le garantizase esta categoría. De momento, este orgullo nacional se mantenía unido en torno al Templo, en cuyos patios Jesús había actuado públicamente los últimos días, y también en sus monedas y en sus cerámicas, en las que aparecía la inscripción *ydb* o *yrslm* (Jerusalén).

La expresión «rey» tenía un claro sentido *político*, de poder secular, y se usaba para designar a los príncipes que estaban sometidos a Roma; pero en Mateo tiene más sentido *religioso*, por lo que la expresión «rey de los judíos» equivale al Mesías de Israel y, por lo tanto, eleva el punto de mira: ya no se refiere a la historia de los reinos mundanos, sino al reino de Dios, que tiene sus propios fines y medios, a los que los reinos mundanos plantan oposición. En la acusación se mezclan el sentido político y el religioso, pues el término *rey* parece referirse al mesías, es

decir, al liberador esperado, con aquella larga espera que fomentaban sobre todo los fariseos piadosos y los zelotas, especialmente perseguidos por los romanos. La piedad farisaica, en la que seguramente Jesús fue educado, enseñaba este principio: «si el pueblo vive en pecado, es que no hay buenos jueces ni buen rey», reflexión que quizá hizo a Jesús sentirse responsable de su tiempo. Sin duda, Jesús y Pilato tienen una visión muy distinta de la realeza.

*Rey de los judíos*, especifican los acusadores, no *rey de Israel*; la expresión «rey de los judíos» aparece solo en el proceso romano y tiene clara connotación política, mientras que el título «rey de Israel» tenía un sentido más religioso, como los sumos sacerdotes y letrados expresan en la burla de la cruz (cf. Mc 15,32), donde la expresión «rey de Israel» se opone a la de «Cristo». La confusión entre el sentido religioso y político del reino de Cristo, que aparece ya en ese juicio, ha perdurado a lo largo de la historia cristiana, donde se continúan enfrentando Jesús y Pilato.

— Jesús responde: «Sí, como dices, soy rey» (Jn 18,37)

Respuesta que seguramente fue más larga, lo suficiente como para que el procurador captase que, efectivamente, aquel reo no se correspondía con la acusación que le hacían. Por eso la aclaración que Jesús le hace luego al procurador, estando solos los dos, corresponde a una tradición bien fundada, aunque no demos por auténticas cada una de sus palabras.

La respuesta se puede entender de múltiples maneras:

1) *Respuesta intermedia y sentido misterioso*. Puesto que no se puede responder con un claro «sí» o «no», la respuesta de Jesús indica que él lo habría preguntado y respondido de distinta manera; por lo cual, responde con «un sí a medias o condicionado, inteligible para el creyente que sabe que Jesús es el Mesías, pero misterioso para el que no cree»<sup>12</sup>. En estos diálogos las palabras se quedan siempre cortas para la verdad completa.

2) *Sentido de reserva*. Es «una respuesta con reservas: “¿tú lo dices?”», que contiene una afirmación, pero subraya el sentido de reserva»<sup>13</sup>, es decir, no es rey en el sentido agitador de quien le interroga. Todas las palabras sobre Dios, y hasta las de Dios, nos exigen una reserva de comprensión, pues siempre hay mucho más, incluso diferente, de lo

<sup>11</sup> P. BONNARD, o.c., 593.

<sup>12</sup> V. TAYLOR, o.c., 702.

<sup>13</sup> R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Marcos*, 300.

que pueden expresar. Esa reserva frente al sentido inmediato del lenguaje, también el bíblico, nos exige una apertura a la inspiración divina.

3) *Ambivalencia de la pregunta y la respuesta.* Mientras la frase «rey de los judíos» la entendían de forma diferente Pilato y los judíos, Juan la ve como una confesión de fe cristiana en el Mesías prometido y enviado por Dios. La pregunta, como Pilato la formula, se presta a todos los equívocos; por eso Jesús le pide una aclaración previa: «¿Eso lo dices por ti mismo o te lo han dicho otros de mí?»; aclaremos primero el sentido de la pregunta y nos extenderemos en el sentido de la respuesta.

4) *Respuesta afirmativa,* pero con una afirmación que tenemos que poner en interrogante, por eso varían los comentaristas. Si los evangelistas la ponen en sentido afirmativo, podemos deducir que así la entendía la primera comunidad. Sin embargo, se ha hecho anotar que, en un análisis filológico, tanto en el hebreo como el arameo o el griego, la frase no se usa en sentido simplemente afirmativo.

5) *Sentido contradictorio.* Cabría suponer que, según Marcos, Jesús no pretende contestar a la pregunta sobre su realeza (15,2), a pesar de que responde «así es», pues, de lo contrario, Pilato no habría dicho que no encontraba en él causa de muerte (Lc 23,4; 15,22); está hablando en otro sentido, más bien contradictorio, pues «se trata de un rey escarnecido (Mc 15,18-32), más infamado que el sedicioso indultado (15,9-12), condenado públicamente (15,2-4) y crucificado desnudo (15,26-27)»<sup>14</sup>. Cabe, por tanto, una lectura más espiritual de la respuesta de Jesús.

6) *Tiene también algún sentido político,* porque Cristo pretende una sociedad nueva, con nuevas estructuras y dinamismos, según su Espíritu.

7) *Autoconfesión de Jesús.* Confesión que, por hacerse ante la muerte inminente, está libre de falsas interpretaciones, pues la cruz es la que clarifica definitivamente la realeza de Jesús y, en consecuencia, el famoso secreto mesiánico. Más que un reconocimiento de lo que dice el procurador, por parte de Jesús es una *confesión o testimonio personal*; en consecuencia, no es lógico someter la frase a análisis objetivos, cuando lo que demanda es la adhesión personal a él y a las exigencias de su reino. Lo que él reconoce es un reinado salvífico y liberador mediante el amor, frente a cualquier sistema de violencia.

Jesús afirma que su reino no es «de este mundo»; en consecuencia, no tiene soldados que le defiendan ni ningún instrumento de ataque ni de defensa, pero sí «en este mundo»; de esta manera aclara la ambiva-

lencia de su realeza. No es un reino político, pero tampoco es apolítico, porque afecta a la raíz de la sociedad y a sus formas.

En el fondo está proclamando la impotencia del poder político y del poder eclesiástico-político, que no es la instancia suprema, pues siempre hay una instancia superior, la que él viene a establecer en este reino mundano, aunque le esté costando la vida.

Habla de un *reino* que ha de tener en cuenta el *antirreino*, pues el «reino de Dios», representado en Jesús, se construye contra la oposición del antirreino de los sistemas político-sociales, representados por Pilato.

Jesús, al mismo tiempo, es juzgado y juzga, es tergiversado y revela. ¿Qué revelaciones nos transmite al reconocer su realeza?

1) *La primacía de la persona sobre el rey.* Es más importante ser persona que ser rey, y ningún ser humano cumplirá su función si no se realiza bien como persona y ayuda a sus súbditos en sus derechos personales. El interrogante sobre su realeza y el de su inocencia política va inmediatamente seguido del de la proclamación de su humanidad: «Éste es el hombre» (Jn 19,5).

2) *El testimonio de la verdad.* Para Juan la verdad consiste en la completa revelación del Padre y de su plan de salvación, y esto es lo que ha hecho Jesús; de ellos está dando testimonio incluso aquí en el juicio, mostrando que su realeza se manifiesta mediante el testimonio. Aquí sí podemos hablar de la verdad de la vida y de una vida verdadera.

3) *La humillación de los sumos sacerdotes y lo que representan.* El diálogo es dirigido por Pilato, que, según Juan, no es tan veleidoso ni tan defensor de Jesús como lo presentan los sinópticos; teniendo en cuenta que su evangelio fue redactado durante la persecución de Diomiciano, no tenía sentido la defensa del procurador que condenó al fundador de los perseguidos; a quien se enfrenta Pilato no es a Jesús, sino a los responsables judíos, a los que quiere humillar en su orgullo nacional. No se contraponían solo el mundo religioso y el mundo pagano, sino su diversa manera de vivir la religión, y Pilato aprovecha para humillar la manera de vivirla representada por las autoridades religiosas judías, que pretenden ser jueces.

#### — Reacción de Pilato ante la acusación

En un primer momento, el procurador no tomó la acusación de la realeza muy en serio, que incluso hubo *ironía* o *sorpresa* cuando lo llamó «rey de los judíos», pero los jerarcas judíos insistieron tanto que Pilato

<sup>14</sup> L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre* (Cristiandad, Madrid 1981) 333.

acabó tomando tan en serio la acusación que la coloca en el letrero de la cruz; en definitiva, fue el punto que justificó su condena. No cabe duda de que el procurador romano sintió el impacto de semejante acusación, hasta el punto de conceder una sentencia de muerte que, al mismo tiempo que era una medida de seguridad, suponía una satisfacción para aquella jerarquía judía que estaba en connivencia con el poder de Roma.

Sin embargo, las palabras de Jesús tranquilizan al procurador, convencido de que no tiene ante sí un aspirante a ocupar su puesto y, mucho menos, el del César; tanto más que el mismo tribuno ejecutor de su detención le había transmitido el mensaje de que en ningún momento usó la violencia y que incluso exigió a sus discípulos que guardasen sus machetes. Posiblemente le confunde con uno de esos diletantes o filósofos que valoran más una doctrina original que cualquier acción en firme para situarse en la sociedad. En fin, es fácil que le tomase por un soñador, fuera de la realidad, que no se percataba de lo que iba a sucederle. En realidad, era Pilato quien no se daba cuenta de que, si Jesús no afirmaba ser rey de los judíos, es que afirmaba ser rey universal.

## 2. Segunda sesión: Pilato y Jesús a solas

«Entró otra vez Pilato en la residencia, llamó a Jesús...» (Jn 18,33).

El procurador, obligado a salir para escuchar a los acusadores que se negaron a entrar en el pretorio por escrúpulos religiosos para poder comer la Pascua esa noche, quiere hablar directamente con el acusado, vuelve al interior del pretorio y «llama» a Jesús, lo que da a entender que Jesús permanecía custodiado en alguna otra habitación; este dato remarca la distancia entre el procurador romano y el prisionero judío y esa distancia explica que Pilato se comporte como juez altivo.

Ni Pilato conoce el arameo ni Jesús el latín; quizá se entienden en griego vulgar, lo que posibilita el diálogo personal, aparte de los *assessor* que hacían de intérpretes. Estamos aún en la fase judicial de información. Es posible deducir una cierta simpatía del procurador hacia Jesús, por varios motivos. Primero, porque, siendo los dos hombres públicos, sintonizan en la soledad; Jesús está abandonado por todos los que hasta ayer le apoyaban y el procurador sufre la soledad de estar en un país extranjero y hostil, además de que acababa de perder el apoyo de su gran protector Lucilo Elio Sejano, recientemente despuesto y ejecutado (¿16 de octubre del 784, 31 d. C.?). Segundo, por la solicitud de

su esposa a favor de aquel acusado, pues Pilato era sensible a las solicitudes de su esposa, de quien estaba enamorado. Y, tercero, porque aquel reo, siendo judío, no manifestaba ni simpatía ni servilismo por la aristocracia judía, y además simpatizaba con los paganos, a quienes los judíos despreciaban. También le impresionaría la serenidad y entereza de Jesús, frente a tantos acusados judíos que se humillaban y lloraban ante él esperando sus favores.

Entre pregunta y respuesta, Juan coloca un diálogo de Pilato y Jesús en que éste interpreta su propia realeza, tan difícil de comprender en esa situación.

### a) *Pilato le pregunta: «¿Eres tú “el Rey de los Judíos”?» (Jn 18,33)*

Porque la acusación de que pretende ser rey es la más inquietante, o simplemente porque intuye que hay algún misterio en esas palabras, el procurador le repite la pregunta ahora en privado, pues, tal vez, sin la presencia de los que exigen su condena, llegue a comprender qué puede haber en ese hombre para semejante acusación. Cabe preguntarse por qué Juan coloca esta pregunta en boca de Pilato precisamente en este momento: ¿solo porque la acaba de escuchar como acusación?, ¿o porque Pilato ha hecho averiguaciones por su cuenta sobre el nuevo personaje público?, ¿o simplemente porque ya desde ahora el evangelista pretende colocar ante la reflexión de los cristianos el título de condena que definitivamente aparecerá en la cruz? Aunque el tema de la realeza ocupe todo el proceso, de momento hay una interesante conversación entre Pilato y Jesús. Este título de «rey de los judíos» fue utilizado por los reyes asmoneos, antes de la presencia romana en Palestina, y en tiempo de Jesús se usaba para referirse al futuro y esperado libertador mesiánico que tanto ansiaba Israel. Pilato conocía esta espera y se extraña de que aquel individuo que le acaban de poner delante pueda ser el esperado. Por lo tanto, tal vez el procurador, con su pregunta, quiso saber en qué sentido pretendía ejercer su hipotético reinado un tipo como aquél: si como Herodes Antipas, dócil a Roma, o como los Asmoneos, que rechazaron la dominación de los Seléucidas, o como el rey al que se referían los grupos nacionalistas. La verdad es que aquel reo no daba en absoluto la imagen de ninguno de esos modelos.

b) *Respuesta de Jesús: aclara su realeza y afirma su verdad*

Sin duda, el diálogo entre el cristiano Jesús y el pagano Pilato, al pasar por la pluma de Juan, se ha vuelto más teológico y ha ganado en profundidad, cada palabra es un pozo de vida. Puesto que la pregunta puede tener diverso significado según de dónde venga, Jesús pide una aclaración antes de responder directamente: «¿Piensas tú eso o te lo han dicho otros de mí?» (Jn 18,34). Sabe Jesús que, si la pregunta la hace solo Pilato, autoridad extranjera, tiene un sentido político, pero si detrás de la pregunta están los judíos, entonces tiene un sentido religioso. Por lo tanto, su respuesta también se puede entender en ese doble sentido.

Jesús responde a Pilato de forma similar a como lo hizo ante Anás: «Mi realeza no es de este mundo» (Jn 18,36). Las hipotéticas pretensiones reales de Jesús solo las podía conocer el gobernador por medio de los acusadores, por lo que el reo le está quitando la tierra bajo sus pies al juez, como si el romano estuviese actuando al dictado del judío. Pilato lo reconoce expresamente: él no es judío para entender de estos asuntos, pero «tu nación y los sumos sacerdotes te han entregado a mí» (Jn 18,35). Con esta frase el evangelista carga toda la responsabilidad sobre el pueblo judío, al modo de Mt 27,25 y Mc 23,13. A partir de este momento, en el evangelio se habla de «dos judíos» globalmente. Así que ahora, aclarada la fuente de la acusación, por lo demás evidente, lo único que le preocupa a Pilato son los hechos, la realidad: «¿Qué has hecho?». La respuesta de Jesús, elaborada literariamente por Juan, es una catequesis sobre el ejercicio del poder: «La realeza mía no pertenece al mundo este. Si perteneciera al mundo este esa realeza mía, mi guardia personal habría luchado para impedir que me entregaran en manos de las autoridades judías. Pero la realeza mía no es de aquí» (Jn 18,36).

Juan vuelve a colocar la *doble visión de Jesús entre arriba y abajo*, como había declarado en otro momento: «Vosotros sois de aquí abajo, yo soy de arriba; vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo» (8,23). No pretende trascender su realeza como si fuese un asunto de la otra vida, simplemente le recuerda que su origen no es de aquí, aunque aquí se ha de realizar, pero naturalmente no pertenece a lo que Pilato entiende por realeza. Aclara, pero no desencarna, su reinado. En todo caso, está remitiendo al *origen* de su realeza y de sus facultades<sup>15</sup>. La

<sup>15</sup> Literariamente la respuesta está elaborada en: inclusión, concatenación, vocabulario, la primera parte en negativo: *mi reino no es de este mundo*, ni en cuanto al origen, ni en cuanto a

verdad de Jesús se expresa en la encarnación, donde empieza a mostrarse como Revelador, y culmina en la cruz.

Centrado el proceso en el tema de la realeza, los acusadores se dan cuenta de que ésta es la línea a insistir y, para reforzar la presión, amenazan al procurador poniéndole delante su propia lealtad al César, ¿consentirá él la deslealtad de un judío?

Al final, queda reafirmada la realeza de Jesús: «Soy rey, como tú dices. Precisamente para eso nací; para eso vine al mundo. Todo el que es de la verdad escucha mi voz. Repuso Pilato: ¿Y qué es la verdad?» (Jn 18,37b). Jesús y Pilato pronuncian la misma palabra, «la verdad», pero ¡qué diferente suena en uno y en otro!

*En Pilato*, la pregunta repetida no busca ya más aclaraciones ni respuestas convincentes; en el procurador es solo *una manera de terminar el tema*, porque no le interesa o porque le sobrepasa o, en cualquier caso, porque ése no es el tema del juicio; a veces las preguntas trascendentales las hacemos de forma rutinaria, como un comodín del lenguaje; pero el interrogante no es vacío, admite varios significados:

— pudo tener *un tono escéptico o irónico*, incluso irritado; ¿para qué andarse por las ramas, cuando de lo que se trata es de decidir si le matamos o no? De hecho, a pesar de proclamar su inocencia, Pilato se ha colocado en el campo de las tinieblas;

— su pregunta puede significar que el procurador, a pesar de sus muchas responsabilidades, *no conoce la verdad* o que huye de la exigencia de la verdad; ¿cómo podrá desempeñar sus responsabilidades?

— y también significa la *indecisión*, campo en el que se refugia Pilato, y por esa indecisión el poderoso jefe romano se va convirtiendo en un instrumento manejado por los judíos; tantas veces como él los ha manejado, y ahora está siendo manejado. Hasta Dios lo maneja, pero esto aún lo percibe menos;

— sentido *despectivo*, porque ése es el tono con que debió de hacer la pregunta, y esa actitud despectiva «lo caracteriza como uno de los que

la naturaleza, ni en cuanto a la pertenencia. Luego confirma cómo no es de este mundo mediante una (prueba) proposición en sentido irreal: no tiene soldados, está prisionero sin que nadie le defienda ni luche por él. Finalmente, resumiendo toda la respuesta, afirma claramente: *mi reino no es de aquí* (v.36) [su realeza no es política ni terrenal]; *yo* (inicial, con énfasis, destacando la persona de Jesús) *para esto* (indicando su misión a realizar) *he nacido y para esto he venido* (en perfecto, designando el momento de la encarnación con proyección a su presencia en el mundo como revelador) *al mundo; para dar testimonio de la verdad* (expresión joánica, que designa la revelación definitiva de Dios, que Jesús aporta y que se identifica con él mismo). *Todo el que es de la verdad escucha mi voz* atenta y dócilmente (v.27)»: C. MARTÍNEZ, *Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús* (Estudio Agustiniano, Valladolid 1978) 97.

no quieren "venir a la luz" (Jn 3,20). En esto Pilato representa al mundo incrédulo. Así, el proceso de Jesús, con su resultado, ilustra lo que se quiere decir en 12,31: "Ahora es el juicio"<sup>16</sup>.

En Jesús, la verdad está vinculada a la realeza o, más bien, a su persona y a su manera de vivir. «Tengo por misión ser testigo de la verdad, para eso nací yo y vine al mundo. Todo el que está por la verdad me escucha» (Jn 18,37).

La afirmación de Jesús, por hermosa que suene, precisa de aclaraciones, y Pilato se las pide; Jesús está abriendo caminos nuevos y el mundo, a través de Pilato, se interesa por ellos. Lo primero es que *la verdad está relacionada con la venida de Jesús*. Desde ahora, ya nada será igual, ni en la vida social ni en el interior de las personas, el «sistema» ha de cambiar.

*Ha de cambiar la realidad.* «Vine Jesús al mundo» para cambiarlo; por lo tanto, la verdad de Jesús orienta hacia un compromiso transformante de la realidad actual de acuerdo con el verdadero reino de Dios.

«Y la venida de Jesús obliga a tomar una postura ante la verdad. Aunque de forma distinta a los sinópticos, Juan recalca en el fondo que existe un reino y un antirreino, el mundo de la verdad y el mundo de la mentira, cosas ambas reales e históricas, que no deben diferenciarse como "espirituales" unas y "materiales" otras [...] Verdad que esclarece y juzga, y que desde la verdad hay que configurar el mundo y dominar el mal»<sup>17</sup>.

Pero se trata de una verdad histórica, incluso política, que produce reacciones históricas precisamente en aquellos que se pronuncian por la verdad. ¿Qué cambio pide Jesús?

— *Un cambio desde el amor de Dios.* «El testigo de un Dios-amor; es el revelador de la verdad que conduce al Padre; es la manifestación de la presencia salvífica de Dios a través de su palabra y de su obra, que inaugura el reino mesiánico»<sup>18</sup>. Por eso la cuestión de la verdad se decide en el encuentro con su persona, pero un encuentro amoroso. ¿Qué queda de la verdad si no hay amor?

— *Un cambio desde la fe cristiana.* La expresión «ser de la verdad» parece proceder de las fórmulas bautismales, por lo que significaría esto: la verdad se refiere al hombre que vive la fe y se deja conducir por el Espíritu de Jesús.

<sup>16</sup> C. H. DODD, *Interpretación del cuarto Evangelio* (Cristiandad, Madrid 1978) 435.

<sup>17</sup> J. SOBRINO, o.c., 269.

<sup>18</sup> B. CORDERIUS, *Catena patrum graecorum in S. Johannem* (Amberes 1630) 430, cit. en G. ZEVINI, o.c., 446.

— *Un cambio desde el encuentro con Jesús.* Al dejar la pregunta sin respuesta directa, la abre a lo trascendente, dimensión que Pilato no quiere plantearse. Esta frase resume el tema clave del proceso, porque *la verdad se decide en el encuentro con Jesús*, que es lo que en ese momento se exige a Pilato; su desgracia será cerrarse a esa verdad.

— *Un cambio para descubrir cómo están las cosas.* La presencia de Jesús, aunque sea como reo, está descubriendo la verdadera realidad de los presentes, sobre todo los acusadores; nadie se ve igual si se mira a través de Jesús.

— *Un cambio para desenmascarar a Pilato,* que admite, con su pregunta, que en Jesús hay una verdad nueva, pero que él no está dispuesto a concederle ningún espacio en su vida personal.

Esa verdad de Jesús es tan fundamental y duradera que, aún hoy, continuamos descubriendo sentidos nuevos en su respuesta.

### c) *El poder de «arriba» y el de «abajo»*

Jesús ha sido ya crucificado en la acusación de las autoridades judías, pero ese extraño reo, piensa Pilato, aún no parece convencido de que no es nadie y de que el único poder es el que Roma ha delegado en su procurador; así que, ante el pertinaz silencio de Jesús, que ni siquiera suplica clemencia, el procurador, intrigado por su serena postura, le recuerda: «¿No sabes que tengo autoridad para soltarte y autoridad para crucificarte?». Y Jesús, más seguro de sí mismo que Pilato, aunque sin orgullo, le replica: «No tendrías sobre mí ningún poder si esto no se te hubiera dado de arriba» (Jn 19,10-11).

En la pregunta-afirmación de Pilato subyace una idolatría, la del poder sobre la vida ajena, la misma que Jesús había denunciado ya en el poder religioso de su pueblo: «Os conozco muy bien y sé que no amáis a Dios» (Jn 5,42). Nunca había hecho ese desenmascaramiento y denuncia de la idolatría del poder político y lo hace precisamente ahora con palabras que son, al mismo tiempo, «una llamada y un juicio. Llamada, porque también el poder político tiene derecho a una explicación, esto es, a ser evangelizado. Y juicio, porque tiene su secreta idolatría y hay que desenmascararla»<sup>19</sup>. Ya en otros momentos anteriores de su evangelio se ha preocupado Juan de proclamar y explicar un poco más esta verdad de Jesús; puede dar testimonio de ella porque él es de

<sup>19</sup> B. MAGGIONI, o.c., 243.

arriba (8,23) y el único que ha descendido del cielo (3,13), donde ha visto lo que hace el Padre (5,19) y ha escuchado lo que dice (8,26). La verdad de Jesús viene de arriba, y bien haría Pilato en reconocerla.

Esta respuesta de Jesús ha generado teorías sobre la autoridad del Estado y la sociedad civil, como si ésta fuese recibida directamente de Dios, idea que parece afirmar el mismo Pablo: «No hay autoridad que no venga de Dios, y las que hay, por él han sido establecidas» (Rom 13,1), principio que animó muchos reinos y gobiernos declarados cristianos en otras épocas. Pero el principio establecido por Jesús no es general, se limita al poder que Pilato ejerce sobre Jesús, «poder sobre mí»; no vale para todo poder, aunque así parezca admitirlo la cita de Pablo. Jesús, por una parte, pronuncia *un juicio al poder*, y, por otra, proclama *el poder del servicio*, mucho más eficaz para el reino de Dios.

El poder político y social tiene sus signos: el manto real, la corona, el cetro, los homenajes; cuando se los imponen a Jesús para burlarse de él, en realidad la burla recae sobre el poder que esos signos representan; Jesús está demostrando que hay un poder superior que puede cambiar más el mundo: el poder del dominio sobre uno mismo, el de irse superando de continuo y el de servir, que es el propio del Hijo del hombre; yendo al extremo, en la cruz se manifestará el poder de Dios sobre la muerte.

En el fondo, Jesús parece dirigirse no al poder que Pilato realmente tiene, sino al que le han concedido sobre su persona y destino, pues nada podría hacer si los planes de Dios no lo quisiesen así; su poder, por tanto, no es propio, lo ha recibido de lo alto. «El que me ha entregado a ti tiene mayor pecado», como si los judíos no hubiesen sido elegidos también para esta entrega de Jesús. Aunque Pilato es el responsable legal de la condena a muerte de Jesús, de hecho es menos culpable que aquellos creyentes que se lo presentan solicitando su muerte. Jesús habla en singular, «el que me ha entregado», pero no hay ninguna persona concreta a la que podamos asignarle esa responsabilidad, así que la hemos de entender como dirigida al colectivo. El poder que Pilato ha recibido no es tanto el político sobre Judea, sino el de haber sido escogido para los planes de salvación a través de la Pasión. Le recuerda al procurador que también él estaba siendo dirigido, una fuerza superior coordinaba los acontecimientos y él no podría impedirlo.

Señala también *los límites del poder temporal*, porque todo poder terrenal, hasta el estatal, tiene unas fronteras.

### 3. Tercera sesión: otra vez en público

Pilato no se cree la pretensión real de Jesús; en caso contrario, allí mismo habría dictado pena capital; así que, a pesar de lo que ha escuchado a los acusadores y al mismo Jesús, sale de nuevo ante el público y anuncia que no encuentra ningún motivo de condena. Al presentarse ante la gente, las cosas vuelven al cauce normal en aquel proceso; allá dentro, parece que todo se salía de su cauce y sentido normal para elevarse a otro nivel, en el que el procurador se encontraba perdido, pero, en esta escena con el público, según la narra Juan, da la impresión de que Pilato debate directamente con la gente, como si allí se resumiesen las dos posturas fundamentales: contra o a favor de Jesús, solo que aquí se invierten los papeles lógicos, pues quienes van en contra de Jesús son los que deberían ir a su favor (los judíos) y el que va a favor (Pilato) es el que teóricamente debería estar en contra.

#### a) Tres intentos de Pilato por soltarle

En diálogo directo con los judíos, Pilato asegura que ha interrogado a ese hombre que le trajeron alegando que «alborota al pueblo», y les confiesa que «no he encontrado en él ninguna de las culpas de que lo acusáis», corroborando su opinión con el testimonio de Herodes, que tampoco encontró en él culpabilidad, para concluir: «no ha cometido nada que merezca la muerte»; y, ante el grupo que grita pidiendo la cruz, el procurador se reafirma en lo mismo «por tercera vez» (Lc 23,22). Este número tres, como de costumbre, incluye una idea de algo acabado y completo. Sin embargo, las veces que, según Lucas, interviene Pilato proclamando la inocencia de Jesús son más. Rechazada la última petición de los sanedritas, ya solo queda concluir la sesión.

Hasta la estructura literaria reafirma la importancia de esa triple declaración de inocencia. La redacción, en este capítulo 23 de Lucas, tiene un estilo circular; de los tres intentos por liberarle, el primero y el tercero se afirman en estilo directo, mientras que el segundo es en estilo indirecto. Cada intento del gobernador obtiene una reacción negativa por parte de los jefes y del pueblo judío allí presente; la primera vez no se habla aún de crucifixión (v.18), pero luego ya se la reclaman, brevemente primero y seguidamente a gritos. Después de la flagelación, Pilato sale a enfrentarse con los acusadores para proclamar de nuevo: «Yo

no encuentro ningún cargo contra él» (Jn 18,39), frase que repite a continuación (19,6).

Esa insistencia nos hace preguntarnos: ¿Creyó Pilato en la inocencia de Jesús? De haber creído en la inocencia, después de haberla proclamado repetidamente, no debía haberle mandado flagelar, aunque nuestra lógica jurídica no es suficiente para entender lo sucedido hace veinte siglos. ¿Es comprensible su discusión pública con los acusadores? No desde su autoritarismo, pero sí desde su deseo de no crear problemas innecesarios con aquel pueblo con el que ya tantos había tenido. ¿O acaso quiso jugar con los judíos una vez más y lo hizo a propósito de un reo que le importaba muy poco? Todo es posible.

b) *Los dos miedos del procurador: disgustar al César o disgustar a los dioses*

— Miedo al César

El primer miedo es el de ser acusado ante el César, a quien debe la vida y el cargo: «Si sueltas a éste no eres amigo del César; todo el que pretende ser rey se declara contra el César» (Jn 19,12). ¡Qué contradicción! El gobernador de Roma es acusado de ser infiel a Roma precisamente por los vasallos y enemigos del Imperio. Cuando somos infieles a la verdad, al plan de Dios, fácilmente terminamos en contradicciones personales, en contradicciones eclesiales, etc. Pilato es colocado, de repente, en el nivel de Jesús, como un obstáculo para los intereses del César. Ya de hecho había sido acusado por aquellas autoridades en otras ocasiones, en alguna de las cuales Roma dio la razón a los judíos obligando a Pilato a quitar de su fachada los escudos con insignias paganas del César. Las paradojas y contradicciones aumentan, porque, para defender su postura, el grupo no se retrae de caer en absurdos y contradicciones. Hasta el mismo Herodes Antipas había enviado en su contra informes secretos a Roma, buscando ser nombrado él procurador de Judea, y Pilato, por su parte, ha intentado calmarle con el envío del reo Jesús para que lo juzgue, a lo que gentilmente el tetrarca de Galilea se ha negado, porque estaba en el terreno del procurador, Judea. Los intereses políticos personales subyacen en este movimiento. Pilato sabe muy bien que el largo oído y brazo de su emperador llegan a todos los rincones de su dominio, y no le gusta ver a sus representantes en tensiones innecesarias con sus gentes; ¿no le parecería innecesario al César un enfrentamiento cerril con el pueblo por causa de un ciudadano irrelevante? Lo que estaba en riesgo era el título «*Amicus Caesaris*», que te-

nían por oficio los senadores y otros personajes relevantes. La amenaza resultaba más hiriente si ya por entonces, como piensan algunos, el poderoso Sejano, antijudío y protector de Pilato, había perdido el favor de Tiberio, arrastrando consigo a muchos de sus protegidos, con lo cual los judíos le recuerdan a Pilato que ahora se encuentra en situación débil, por la caída de su protector, y que no debe forzarles demasiado.

En consecuencia, Pilato tomó una actitud acomodaticia con los judíos en ese momento, sin querer sobrepasarse con ellos por miedo (así opina Bultmann), aunque esto se contradice con su carácter altivo, incluso de desprecio hacia los judíos acusadores. Hay algo grotesco en este asunto, porque le acusan de deslealtad al César los ciudadanos de una de las provincias sometidas con más rencor contra el opresor; el rechazar el dominio extranjero y, al mismo tiempo, hacer una declaración de lealtad al César es comprensible porque

«la aristocracia y sus secuaces compartían entonces, sin duda alguna, el rechazo mesiánico político, entre otras razones —y no la última— porque esos posibles “reyes” judíos resultaban peligrosos para su propia posición de dominio. Mas, para Juan, los acusadores no solo se distancian de Jesús, sino del ideal mesiánico en general»<sup>20</sup>.

— Miedo a los dioses

Este miedo le llega al procurador por una doble vía: los judíos y un recado de su esposa. Pilato pretende que le juzguen ellos según su Ley, pero rápidamente le replican: «Nosotros tenemos una ley y, según esa ley, debe morir, porque se declaró Hijo de Dios» (Jn 19,7). El procurador debe saber que esa ley, para ellos, viene de Dios, y que éste sentencia contra todo el que cometa la locura de divinizarse autoafirmándose como hijo de Dios. Los judíos quieren desplazar el tema del plano político o social, que ha terminado con declaración de inocencia, al plano religioso, en el que Pilato es incompetente. El tema le infunde miedo porque los judíos le han recordado su ley religiosa, que Roma respeta; que se ande con cuidado el procurador, no vaya a chocar otra vez en uno de los pocos puntos que el Imperio les tolera, sus leyes religiosas. El planteamiento religioso que hicieron en su tribunal sanedrita para condenar a Jesús, lo retiran al llegar a Pilato, porque no le influye, pero vuelven a retomararlo para infundirle miedo, ya que no convencimiento; se conocen mutuamente. Efectivamente, «al oír esto Pilato sintió más miedo todavía» (Jn 19,7-8).

<sup>20</sup> J. BLANK, *o.c.*, IV, p.101.



El miedo se refuerza con el aviso de su esposa que le envía un recado inquietante, recogido solo por Mateo: «Mientras estaba sentado en el tribunal, su mujer le mandó a decir: “No te metas con este justo, porque hoy, en sueños, he sufrido mucho por su causa”» (27,19). Pilato, más supersticioso que creyente, al conocer esta referencia de su esposa a los «sueños», tuvo miedo. Es un miedo mezclado con la duda porque, si el acusado es hijo de Dios, ¿por qué no se rebela ni se defiende, por qué acepta todo esto? Ante la amenaza de ser acusado al César, tenía que «escoger entre un dios o el César»<sup>21</sup>. Un miedo semejante al que sintió Herodes el Grande cuando los peregrinos orientales le comunican que ha nacido un nuevo rey, tan llamativo que hasta las estrellas lo anuncian. Al lavarse las manos en público, quizá buscaba también un sentimiento interior de liberación. Ese miedo ya no le abandonará, y necesita justificarse para superarlo; incluso cuando le comunican que ya ha muerto, la lanzada puede ser como una constatación de que era un reo normal, porque ¿cómo podía morir un hijo de Dios? Quizá se lo hizo contar con todos los detalles, y el miedo le aumentó con la oscuridad repentina de aquella hora.

¿Por qué tuvo miedo Pilato? Es un miedo mezclado con superstición, porque con un poder terreno se puede llegar a un acuerdo, pero ¿qué hacer con un poder extraño y desconocido? En la mayoría de los tiempos y de los pueblos, las gentes han mantenido una relación temerosa con la divinidad, de ahí la necesidad de sacrificios continuos que la aplacasen. Quizá la única reacción religiosa que le funcionaba a Pilato era la del temor ante las reacciones de esas divinidades misteriosas. Para una parte de nuestra sociedad la divinidad ha pasado a ser algo mitológico de lo que no vale la pena preocuparse. Seguramente tampoco a Pilato aquel título de hijo de Dios le decía nada, no le importaban esos conceptos judíos que sobrepasaban su religiosidad; pero esto no impide que le quedase un recelo temeroso a inmiscuirse en esas cosas de divinidades.

«El procurador se estremece. Los tiempos son inquietos desde un punto de vista religioso; se ven surgir por doquier corrientes misteriosas. Se oye hablar de dioses que se mezclan entre los hombres sin ser reconocidos. Pilato, escéptico, piensa en esta posibilidad. ¿Es este hombre misterioso acaso uno de ellos? [...] Pilato no quiere conflictos con potestades divinas. Quiere absolver a este hombre misterioso y lo dice al sanedrín»<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> O. GURÇA, *Pilatos* (Planeta, Barcelona 1990) 131.

<sup>22</sup> R. GUARDINI, *El Señor*, o.c., II, p.163. Hay que tener en cuenta la creencia, en ambientes gentiles, de que algunos dioses tenían hijos con los hombres, que, por parte de madre, po-

El argumento del miedo religioso parece llamativo para un pagano acostumbrado a imponerse por la fuerza, por lo que Schnackenburg piensa que este nuevo ataque de los judíos es formulado por el propio evangelista, y que solo se comprende desde una perspectiva teológica.

Es también el *miedo de un cobarde*, aunque déspota, que se siente perdido con el caso que le ha caído en las manos.

«Poncio Pilato es cobarde. Tiene miedo a cometer una injusticia; tiene miedo de no dejar contenta a su mujer; tiene miedo de dar una satisfacción a sus enemigos; pero al mismo tiempo tiene miedo de librar a Jesús; tiene miedo de mandar que los soldados dispersen aquel rebaño gruñidor y osado; tiene miedo de imponer con decidido acto de imperio que Jesús el inocente sea puesto en libertad y no Barrabás el asesino. Un romano verdadero, un romano a la antigua, de buena estirpe, o hubiera dado satisfacción enseguida a aquellos borrachos pedigüños sin perder un minuto en defender a quien creyese a un oscuro alucinado, o habría decretado desde un principio que aquel hombre era inocente y estaba bajo la augusta protección del imperio»<sup>23</sup>.

*Miedo a la masa.* De pronto Pilato se encuentra con el estrambótico caso de que el pueblo judío pide al romano la pena de muerte para uno de su pueblo, un auténtico judío; hay odio en sus gritos, pero contra uno de su propia sangre y raza, no contra el pagano. Ya no se trata de saber quién tiene razón, ni siquiera qué motivo les mueve, sino de no enfrentarse a un pueblo que grita por odio, porque en aquel grito no era fácil una razón más o menos comprensible, sino solo el rechazo instintivo y rencoroso.

#### c) *Dos bazas de Pilato: Barrabás y la flagelación*

Un nuevo personaje, Barrabás, irrumpe inesperadamente en la escena; es la primera carta que saca Pilato, aprovechando que llega un grupo pidiendo que suelte a uno de los presos, de acuerdo con la costumbre o privilegio pascual, que no sabemos con certeza hasta dónde estaba vigente en aquella época; en cualquier caso, esta jugada de Pilato no le salió bien, si es que con ella pretendía la liberación de Jesús. En segundo lugar, quiere jugar con una cesión cobarde y calculada, si es que hemos de creer en su intención de soltarle, pero sometiéndole an-

dian padecer y eran mortales, y, por parte de los padres divinos, tenían virtudes extraordinarias que les hacían capaces de heroísmos. ¿Pudo esta idea inquietar a Pilato, temeroso de haber azotado a uno de estos hijos de dioses, lo que podía comportarle algún extraño castigo?

<sup>23</sup> G. PAPINI, *Historia de Cristo* (Edibesa, Madrid 2000) 306.

tes al terrible tormento de la flagelación, teóricamente para ablandar al reo, prácticamente para ablandar a los acusadores; esta jugada también le falla. Cuando con Cristo se juegan cartas falsas y con intenciones equivocadas, siempre fallan. El hecho de actuar en público le condiciona a Pilato y ya no da opciones a que Jesús le suscite un sentido más profundo de los acontecimientos, ni se permite siquiera dialogar con el reo, ¿cómo el procurador romano va a ceder hasta ese punto? Debemos participar en directo de estas dos jugadas, pero las expondremos aparte, para darles el espacio que les corresponde y que no interrumpen nuestra reflexión de este proceso, que ya está a punto de sentencia. Jesús sigue en público, pero su figura está mucho más reducida que antes, tras los latigazos mortales y las burlas humillantes; pero, a pesar de todo, sigue siendo él quien llena la escena.

Los soldados completan la desgarradora flagelación con la humillante corona de espinas (Jn 19,2-3) y, seguidamente, el procurador lo saca ante el público proclamando que «éste es el hombre». Juan sitúa esta escena en medio del proceso, mientras Mc 15,16-20 y Mt 27,27-31 la colocan entre el fin del proceso y el camino de la cruz. La corona de espinas, complemento de la flagelación, se explica y se representa de diversas maneras y con diversos sentidos: en forma de rayos, de manera que apareciera como divinizado al modo del César, a quien se llamaba a veces *divus radiatus*, o simplemente como una diadema o signo de soberanía de los reyes que eran vasallos de los romanos. No intuimos que esté relacionada con la corona victoriosa de los generales que retornaban de las batallas.

La repetida ironía evangélica vuelve aquí: son precisamente los paganos quienes proclaman en público la realeza de Cristo, mientras los judíos reclaman en voz alta la realeza del César, incluso para ellos. Lo anterior ha sucedido dentro del pretorio; al sacarlo Pilato ante ellos, está cumpliendo la función de paje que anuncia la llegada del rey.

Si de nuevo declara inocente al reo y, sin embargo, lo castiga tan duramente, han de comprender que lo ha hecho en atención a ellos, para darles satisfacción, que lo comprendan; hechas estas concesiones, ahora tendrá que hacer de juez imparcial y justo soltando al reo.

Hasta ese momento es Pilato quien va cediendo, mientras que los judíos siguen progresando en sus exigencias, aunque, según Juan, aún no habían pedido la crucifixión. Y es en este momento, como reacción a la imagen de Jesús físicamente destrozado pero sentado en un trono, cuando la piden y la repiten a gritos. La paradoja de Pilato es que, por

una parte, parece estar convencido de la inocencia de Jesús, pero, por otra, se ha pasado a los enemigos.

Ahí y así está Jesús ante todos. Éste es el hombre que restaura la grandeza humana, a pesar y a través del sufrimiento, que, aunque puede destruir al hombre, también puede hacerle más persona precisamente porque le convierte en más amoroso y generoso.

#### — La última disputa con los judíos

El pueblo ha respondido a Pilato con un grito explícito y claro: «¡Fuera! ¡Fuera! ¡Crucifícale!». No aceptan ninguna otra solución. Y el procurador replica: «Lleváoslo vosotros y crucificadle» (Jn 19,6). Aunque algunos ven en esta frase un fundamento para pensar que efectivamente los judíos tenían la facultad de ejecución, la propuesta de Pilato solo es comprensible como ironía, pues bien sabía que Roma les había arrebatado esa facultad. La réplica de los judíos va por el mismo camino: si Pilato les deja a que resuelvan según su ley, ellos le recuerdan que, según esa ley, él debe cambiar su opinión personal y sentenciar a muerte al reo porque la ley judía dice que debe morir «porque se tiene por Hijo de Dios» (19,7), y que recuerde el procurador que Roma respeta las leyes religiosas de cada lugar. Las autoridades judías, encarnizadas contra Jesús, se dan cuenta de que, para romper la resistencia del procurador y «para ganar la última batalla han de ceder posiciones importantes, graves: pedir la libertad de un delincuente (quizá un revoltoso), reconocer al César como su único rey (olvidando su esperanza mesiánica)»<sup>24</sup>.

Alguno ha interpretado así la frase de Pilato: yo no puedo crucificarle porque no encuentro en él la culpa necesaria para ello; ya que vosotros sí lo consideráis culpable, tomad la condena bajo vuestra responsabilidad, yo no pondré inconveniente. Pero no es interpretación válida, puesto que solo Pilato tenía la facultad de ejecutar. Y para romper definitivamente la voluntad de Pilato, por primera vez le presentan el motivo religioso: «Nosotros tenemos una ley y, según ella, debe morir, porque se ha presentado a sí mismo como Hijo de Dios». No pretenden sustituir la acusación política, que no acaba de dar el resultado apetecido, por la original suya, la religiosa, pero sí, por fin, confiesan sus verdaderos motivos diciéndole a Pilato que el reo debe ser condenado por todos: por las autoridades judías por motivos religiosos, y ya

<sup>24</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, *Biblia del peregrino* (Mensajero-Verbo Divino, Bilbao 1977) 284.

lo han hecho, y por la autoridad política por pretender ser rey, y Pilato debe hacerlo; y si no quiere dictar una sentencia propia, que ejecute la que ellos ya han dictado; aunque lo que realmente reclaman es que el procurador dicte su propia sentencia y la ejecute. Esto es una prueba más de que los judíos no poseían el derecho de ejecutar, pues Pilato, gustoso, les habría remitido el caso y la responsabilidad consiguiente.

*El último encuentro a solas.* Según Juan, el miedo de Pilato a esta posible intervención de los dioses motivó que lo introdujese de nuevo en el pretorio para la última inquisición, más que judicial, personal: «¿De dónde vienes tú?». En el contexto, parece que le pregunta si su origen es terreno o celestial. Y, por parte de Jesús, otra vez el silencio como respuesta, porque en ese terreno no había posibilidad de comprensión por parte del pagano, ese tema pertenece solo al terreno de la fe. Nueva insistencia del procurador, recordándole al reo que solo él tiene poder para condenarle o para soltarle, lo que da pie a una nueva respuesta de Jesús que aumenta aún más la inquietud del procurador: «No tendrías sobre mí ningún poder si no se te hubiera dado de arriba» (Jn 19,9-11).

He aquí otra frase del evangelio que se presta a interpretación interesada. Efectivamente, muchas veces, en otros tiempos, este pasaje se interpretó como una legitimación divina del poder político. Sin embargo, Jesús dice la frase para esa situación concreta, en que está directamente en juego el destino trágico de su vida, por lo cual le recuerda a Pilato que su autoridad no depende solo de él; en el caso presente, sin duda que puede proceder con Jesús como quiera, pero solo porque Dios se lo permite. Que tenga presente el procurador que, aunque le esté sometiendo con su poder de condena, también él está sometido a otro poder; de los dos, el más sometido es Pilato, mientras que el más libre es Jesús. La pregunta de Pilato, para Schnackenburg, «no es indicio de búsqueda noble o de una fe latente, sino solo expresión de inseguridad y miedo».

— Pilato se lava las manos

Pilato ve con sorpresa que sus intentos de liberar a Jesús son inútiles, incluso contraproducentes, porque la presión aumenta, y termina cediendo, pero con un gesto simbólico: «pidió agua y se lavó las manos de cara a la gente, diciendo: Soy inocente de esta sangre. ¡Allá vosotros!» (Mt 27,24). Gesto que se ha hecho muy popular y ha sido asumido en el lenguaje común como fórmula de descompromiso: «Yo me

lavo las manos en ese asunto». Algunos críticos niegan la historicidad de este gesto, puesto que solo Mateo lo recoge, lo que supone que pertenece a una tradición particular que él conoció y registró para insistir una vez más en que la responsabilidad de la muerte de Jesús corresponde a los judíos, a los que carga con una culpa colectiva, con lo que «ha transmitido al cristianismo y a la Iglesia cristiana una hipoteca pesada, más aún, pernicioso, como lo atestigua la historia de los siglos. En efecto, el antisemitismo cristiano se ha apoyado demasiadas veces en esas palabras»<sup>25</sup>.

Podemos señalar diversos significados de este gesto:

1) Pilato declara *su propia inocencia* en esa condena. El fundamento de la frase puede encontrarse en varios textos del Antiguo Testamento, sobre todo en Dt 21,6, donde se dice que, cuando es asesinado un inocente y no se encuentra el asesino, los jefes del pueblo desnucan una becerro, sobre la que lavan sus manos proclamando su inocencia: «nuestras manos no han derramado esta sangre y nuestros ojos no lo han visto» (v.7), y seguidamente una oración de intercesión: «Señor, perdona a tu pueblo Israel, que tú has redimido, y no permitas que sangre inocente se derrame en medio de tu pueblo» (v.8). Otro fundamento puede ser el salmo 25,6: «Yo lavaré mis manos en la inocencia». Y finalmente puede fundamentarse en la escena de Joab que asesina al general Abner, y David se excusa: «Limpio estoy, yo y mi reino, ante Yahvé para siempre de la sangre de Abner. Caiga sobre la cabeza de Joab y sobre toda la casa de su padre» (2 Sam 3,28-29). Pero lo extraño sería que Pilato invoque una costumbre bíblica, a no ser que reconocamos que también se daba en otras culturas; el hecho de que fuese un gesto conocido y recogido en el código sagrado puede ser una garantía de autenticidad; Pilato recoge este dato judío y lo usa para salirse del caso, dejando toda responsabilidad en las manos judías, achacándosela a ellos. El procurador llevaba ya varios años en Judea y podía asumir algunas de sus fórmulas cuando le interesaba, como en este caso.

2) Es una manera de *bacerse entender por todos*; debido al griterío de aquellas gentes, suplió sus palabras con aquel gesto bien visible por el público, pues lo hizo «de cara a todos».

3) Es una forma de *de dirigirse a Dios*, por lo que el gesto no lo realizaría ante la gente, sino *ante Dios*, y seguramente así lo entendió el público.

<sup>25</sup> J. BLANK, o.c., IV, p.63.

4) Incluso se ha interpretado este rito como una *purificación interior* por su posible implicación en un asunto y en una persona que algo tenía que ver con los dioses.

Puesto que Mateo es el único que cuenta las dos escenas, la del aviso de su esposa y la del lavado de las manos, es fácil deducir, por parte del evangelista, una unión entre ellas para resaltar con más fuerza la inocencia de Jesús y la culpa de los judíos. Se comprende mejor, teniendo en cuenta que Mateo escribe para cristianos judíos, que tengan en cuenta que incluso una mujer pagana defendió la inocencia de Jesús.

Por *inocente*, es *apto para la cruz*. Éste es el verdadero sentido de estas escenas; todo se ha ido desarrollando de manera que la inocencia resulte más evidente cuanto más fuertes e irreversibles son las acusaciones; el interrogatorio de Pilato y sus asombros manifiestan también esa inocencia clamorosa. Pero ¿cuál será el resultado? No la libertad, como consecuencia lógica, sino la condena; porque la inocencia no es solo un título para la libertad, lo es también para la condena. Y esa inocencia le hace *más apto para la cruz*, puesto que él es el Cordero ofrecido a Dios a favor de los hombres. Así, paradójicamente pero con lógica interna, la manifestación de su inocencia es seguida por la sentencia condenatoria.

#### 4. Final del proceso: la sentencia

*Es ciertamente Pilato quien condena.* La acusación y la presión han llegado de los judíos, pero quien sentencia es el procurador romano; esto no puede olvidarse a la hora de repartir responsabilidades. Los Evangelios lo afirman con claridad: «Entonces, al fin, se lo entregó para que lo crucificaran» (Jn 19,16; Mt 17,26); «Y a Jesús se lo entregó a su arbitrio» (Lc 23,25); Marcos es más explícito: «Y a Jesús se lo entregó para que lo azotaran y lo crucificaran» (Mc 15,15).

Esta fórmula condenatoria parece escogida para rebajar la responsabilidad de Pilato y recargar la de los judíos, como si él no hubiese pronunciado la sentencia oficial, sino simplemente entregado al reo en las manos de los acusadores, que «se hicieron cargo de Jesús» (Jn 19,17), por lo que se podría pensar que hasta fueron ellos quienes lo crucificaron o que Pilato simplemente mandó ejecutar la sentencia judía, a no ser porque más tarde aparecen los soldados. Es de justicia recoger la queja judía posterior por esta tónica inculpatoria acentuada contra ellos y rebajada la del procurador romano.

Se ha escrito mucho sobre si Pilato simplemente ratificó la sentencia judía, ordenando su cumplimiento, o si pronunció una sentencia propia, como correspondía a su autoridad suprema en aquel lugar. Como argumento a favor de la primera postura se suele decir que una sentencia formal de Pilato no queda recogida en el evangelio; pero hay que tener en cuenta que los evangelistas no son exactamente cronistas ni profesionales en los términos judiciales; hasta los historiadores narran a veces la ejecución de alguien y no la condena.

Que fue Pilato quien sentenció y mandó ejecutar la condena tiene varios apoyos evangélicos: de hecho son soldados romanos quienes la ejecutan; el motivo político es el que consta en el *titulus*; la frase «se lo entregó» se entiende como que mandó ejecutarla de acuerdo con lo que ellos deseaban; las alusiones de Flavio Josefo y de Tácito a esa muerte, así como la de Hch 24,20, dan a entender que se trató de una sentencia de Pilato; si lo que le decidió definitivamente fue la amenaza de denunciarle ante el César, es que fue él quien dictó la sentencia; por lo demás, no es imaginable que un proceso romano llevado hasta el final terminase sin sentencia, consintiendo simplemente en la validez de otra sentencia de sus súbditos, y más teniendo en cuenta que el delito tratado en el tribunal judío y en el romano eran distintos.

*Diversas opciones posibles.* El procurador-juez Poncio Pilato disponía, en el ejercicio de su función judicial, de varias opciones para liberar a un reo<sup>26</sup>. ¿Pudo incluso Pilato haber remitido el caso a Roma, como se hizo con Pablo? Aunque Jesús no tenía ciudadanía romana, su influencia repercutía en la relación de Roma con aquel país, por lo cual el procurador habría podido transferir allí el caso, como harían posteriormente otros procuradores; ya que los acusadores hablaban del emperador, a él remito el reo. Pilato no se acogió a ninguna de esas fórmulas, sino a la de la condena, aunque sí parece que pretendió algo parecido al indulto o *abolitio*, sometiéndole al tormento de la flagelación

<sup>26</sup> «En el derecho romano se conocían dos formas de amnistía, la *abolitio*, es decir, la liberación de un prisionero todavía no juzgado, y la *indulgentia*, es decir, el indulto de uno ya condenado. Lo que Pilato intentaba en el caso de Jesús y que finalmente otorgó a Barrabás era sin duda la primera forma, ya que Jesús no había sido todavía condenado por un tribunal romano, y el mismo parece que era el caso de Barrabás, a quien no se llama condenado, sino prisionero. No sabemos si Pilato, cuando hizo su primera propuesta de amnistiar a Jesús, precisó exactamente el carácter jurídico de esta amnistía. Tal vez dejó a propósito esta cuestión en el aire. Lo que a sus ojos era una *abolitio* podían los judíos interpretarlo como una *indulgentia*, es decir, como un reconocimiento indirecto de la sentencia dictada por ellos contra Jesús. Así podía ser entendida muy bien la esperanza del procurador de llegar a su fin por este camino»: J. BLINZLER, o.c., 266-267.

con la intención de soltarle a continuación, pero no fue suficiente para lo que le exigían; incluso pudo resultar un agravante, porque ese terrible castigo suponía reconocer públicamente la culpabilidad del reo. Así que, escogida ésta, ¿qué condena le aplicaría?

La ley judía recogía varias formas de ejecutar la pena capital: la lapidación o apedreamiento, la incineración, ahogando al reo con una antorcha encendida en la boca, la decapitación y el estrangulamiento, pero no constaba la crucifixión, por ser un castigo extranjero, traído y aplicado por los romanos. Incluso la flagelación del condenado, como se hizo con Jesús, responde a los procedimientos previstos en la ley romana.

Puesto que los judíos se han puesto de parte del César («no tenemos más rey que el César»), ahora Pilato debe corresponder poniéndose de parte de ellos. Esta confusión de personajes deja más claro que todos estamos implicados. Aunque las frases de Jesús sobre su origen y la advertencia de su esposa han suscitado en Pilato un temor religioso efímero, éste se difumina ante sus intereses personales, amenazados por una posible denuncia a Roma. Entre el temor a Dios y el temor al César, reacciona por este último. Si poco antes ha intentado liberar a Jesús, ahora hace lo contrario y lo condena a muerte, pero no con una fórmula judía, sino con la romana.

¿Usó alguna fórmula especial? Se conocen varias fórmulas romanas para dictar la sentencia: *Condemno* («te condeno»); *Ibis in crucem* («irás a la cruz»); *Abi in malam crucem* («vete a la mala a cruz»); *Lictor, colliga manus* («líctor, átales las manos»); *Verberetur* («sea azotado»); *Caput obnubito* («cúbrela la cabeza»); *Arbori infelici suspendito* («suspéndelo del árbol infeliz»). Pronunciaría una de ellas, aunque quizá Pilato no procedió con toda la formalidad judicial, pues se trataba de un juicio sumarísimo y terminaba con una concesión suya a las gritonas reclamaciones de aquel pueblo, y en estos casos, como en un proceso de guerra, podía bastar una señal lacónica de ejecución. Después de tantos quebrantamientos judiciales y, sobre todo, de la verdad, ¿qué importancia tenía la fórmula?

*Representa la cultura de la muerte.* Con esta sentencia, Pilato se sitúa entre aquellos a los que Jesús lanzó una dura diatriba: «Ay de vosotros, que edificáis monumentos a los profetas, a quienes vuestros padres dieron muerte» (Lc 11,47-48). De vez en cuando, necesitamos enemigos, primero para matarlos y después para cultivar nuestra propia identidad; de esa forma recibimos, asumimos y consolidamos sobre el mundo la cultura de la muerte. Necesitamos matar para vivir, nuestra misma es-

tructura social viene a mostrarse como culto que elevamos a la muerte. Primero matamos y después (al mismo tiempo) divinizamos o sacralizamos a los muertos. Jesús ha sellado así un principio que la antropología actual está empezando a descubrir y analizar con gran sorpresa: nuestra vida actual se eleva sobre un culto a la muerte<sup>27</sup>.

#### a) ¿Qué motivos encontró Pilato para condenar a Jesús?

Si algo queda claro en los relatos, son las declaraciones de Pilato afirmando que no encuentra motivo suficiente para la condena, a pesar de las acusaciones y los gritos, y, sin embargo, termina condenándolo a muerte y en cruz, pena máxima y de máxima degradación. No podemos quedarnos en las causas legales, que también interesan; habrá que buscar otros motivos más profundos. La sentencia de Pilato fue oficial y en algún punto se fundaría para pensar que además era legal.

#### — Por motivos políticos

Es la opinión sustentada por bastantes autores, porque era normal en el judaísmo que la política y la religión anduviesen unidas.

«Jesús no era ni un *Jenseitsschwärmer* con el pensamiento centrado en lo que viniese después de la muerte ni un rebelde político (*lestes*=partisano, guerrillero, combatiente) que quisiese transformar las condiciones sociales por medios violentos en el mundo. La religión sin política era tan inconcebible para él como la política sin religión. Lo primero habría significado “fe sin obras”; lo otro, “juicio sin caridad”. Para Jesús, como para el pensamiento judío en general, religión y política son inseparables. El interés por una de ellas excluyendo la otra ha sido condenado a lo largo de toda la historia judía»<sup>28</sup>.

El mismo autor aporta estas citas de diversos autores: «Jesucristo fue condenado por el delito de sedición y agitación» (Orazio Maruchi). «Jesús fue... detenido... por agitador y por ser un individuo que podía... convertirse en causa de agitación política» (Maurice Goguel). «Cristo fue azotado por rebelde, luego le crucificaron por traición al César» (Josep Pickl). «Jesús fue condenado por los romanos y no por los judíos y, en realidad, como un zelote» (Óscar Cullmann)<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Cf. X. PIKAZA, *Antropología bíblica* (Sígueme, Salamanca 1993) 437.

<sup>28</sup> P. WINTER, o.c., 105, nota 19.

<sup>29</sup> «El cristianismo primitivo era un movimiento apocalíptico judío con tendencias revolucionarias. Afirmaciones como las reseñadas en Hch 1,6; Mt 19,28 (Lc 22,30b) o Lc 19,27

Situados en ese ambiente, percibimos que hubo varios puntos en la pastoral de Jesús que pudieron resultar sospechosos para el procurador: su éxito popular, que se podía confundir con las revueltas frecuentes en Palestina; el hecho de que prefiriese a pobres y oprimidos, de donde salían los aceptos de los zelotes; la acusación de no pagar tributos; sus diatribas contra los ricos (Lc 6,24-25; 12,13-21; 16,19-31), colaboracionistas con los romanos.

#### — Por su propia confesión mesiánica

Puesto que Palestina estaba conquistada y gobernada por Roma a través de un procurador, ¿cómo sonaría en ese ambiente la pretensión de ser el Mesías, tan anunciado desde siglos atrás y tan esperado como liberador? Efectivamente, parece que Jesús había despertado en el pueblo, y concretamente en Jerusalén, una expectativa mesiánica que se ponía en marcha con su persona, lo que supondría un cambio radical de las instituciones, y esto lógicamente provocó el enfrentamiento con las autoridades:

«De otro modo no se explica el temor de los sacerdotes y la rápida acción de los romanos. Aunque Jesús no fue acusado de rebelión contra los romanos, parece que su acción mesiánica en el pueblo lo convirtió en un peligro público para los romanos y por eso, a juicio de los saduceos, también para la población judía de Jerusalén, que temería la venganza de los romanos. Pero la culpa no era de Jesús, sino de los romanos, cuya crueldad con el pueblo atomizaba con razón a los sacerdotes judíos. Por eso hay que decir en la profesión de fe: “[...] fue crucificado por Poncio Pilato... (*Constitutio apostolorum* VII, 23, 2), y no “bajo Poncio Pilato”»<sup>30</sup>.

En consecuencia, no se puede decir que fue «víctima de su pretensión de ser el Hijo del hombre» (O. Betz), sino, más bien, de la dominación romana que entendió políticamente ese mesianismo.

son ejemplo de la preocupación política de los discípulos... El que un pequeño sector de sus seguidores hubiese interpretado su predicación en sentido político y que tal hecho hubiera llegado a oídos de Pilato habría sido motivo suficiente de condena... Los Evangelios contienen afirmaciones atribuidas a Jesús, en las que se percibe un tono patriótico [Mc 7,27] y nacionalista [Mt 10,5 y 15,24]... El Nuevo Testamento contiene pruebas de la existencia de tendencias sediciosas entre los seguidores de Jesús (por ejemplo, Jn 6,15), y es evidente que Jesús no se apartaba de la gente que pertenecía a sectores revolucionarios de la población... Lo que indujo a las autoridades a actuar contra él no fue tanto el contenido de sus doctrinas como los efectos que éstas causaban en ciertos sectores del pueblo... [Sin embargo,] no podemos determinar con seguridad qué fue exactamente lo que dio motivo a que se ordenase detenerlo»: P. WINTER, o.c., 265, 277.

<sup>30</sup> J. MOITMANN, o.c., 229-230.

#### — Por una «necesidad» superior al mismo Pilato

Se trataba de escoger entre la disyuntiva del César o Dios (Jn 19,20), alternativa profunda que tuvo más fuerza decisoria que otras acusaciones concretas. Obligado a elegir en esa disyuntiva, Pilato elige la sentencia de muerte. Aunque ilógica, esa muerte,

«desde una estructura teológica de la historia es una necesidad. Dicho sistemáticamente, en el juicio se enfrentan dos “mediadores”, el reino de Dios y el imperio romano (la *pax romana*). Si al nivel de mediadores, la marcha del juicio es un cúmulo de irrationalidades concretas, su lógica profunda es clara: el “encuentro total” (X. Alegre) entre Jesús y Pilato. Y de esa confrontación de mediadores se desprende la de las mediaciones y, sobre todo, la de las divinidades que están tras ellas: o el Dios de Jesús o el César. Y es curioso que los evangelios pongan en boca de los judíos el hacer caer en la cuenta a Pilato de la alternativa excluyente: no se puede “ser amigo” a la vez de Jesús y del César, todo rey “se enfrenta” al César (Jn 19,12). Ese “no poder ser amigo” de dos dioses es el equivalente al “tener que aborrecer” a uno de ellos»<sup>31</sup>.

Hay como una necesidad oculta en todo el relato. En cuanto a la religión, o mejor, a sus formas de expresión, Jesús fue proféticamente crítico, pero no tuvo consecuencias peligrosas para su propia vida; y lo mismo cabría decir de sus pocas posturas susceptibles de ser interpretadas políticamente, por lo que le condenó el poder civil.

#### — Por la perversión del sistema

No es preciso ni siquiera buscar motivos ideológicos o fácticos que pudiesen motivar aquella condena; que sea el orden legítimo quien lo condene y que lo haga después de reconocerlo como no culpable «demuestra hasta dónde llega la perversidad del sistema que continúa, de una forma empírica, ejerciendo el poder sin tener ninguna consideración con la justicia ni con la verdad»<sup>32</sup>. Es decir, los motivos no están en Jesús, ni siquiera del todo en Pilato, sino en el sistema sociopolítico que regía en la sociedad; el sistema puede ser más mortal que las personas.

#### — Por motivos apologeticos

Naturalmente, éste no es un motivo que pudiera tener Pilato, pero sí los evangelistas al presentar su actuación. Por lo menos tres veces reco-

<sup>31</sup> J. SOBRINO, o.c., 270.

<sup>32</sup> C. DUQUOC, *Cristología*. II: *El Mesías* (Sígueme, Salamanca 1972) 38-39.

ge Lucas una declaración de Pilato sobre la inocencia de Jesús (23,14; 23,15; 23,22), y otras varias el mismo Lucas señala el deseo de Pilato de liberar a Jesús (23,16.20.22); solo presionado por la multitud, pronuncia la sentencia. Es inevitable la pregunta: ¿Cómo lo condena después de tanta proclamación de inocencia? ¿Cómo cede a esa presión, siendo como era capaz de represiones brutales contra los judíos? Seguramente, a Lucas le influye el interés apologético de demostrar que Jesús no era un revolucionario contra Roma, como demuestra también la comparación con Barrabás; para colmo de ironía, piden la libertad del verdadero revolucionario y la condena para quien no lo es.

De todas maneras, resulta incomprensible aquella condena; si Pilato hubiese actuado simplemente como un hombre sin escrúpulos, habría dictado sentencia contra un perturbador del orden público, pero manteniendo las apariencias de legalidad. Pues ni esto; como si una extraña y negra fuerza lo manejara, dice y mantiene que no hay delito y dicta sentencia de muerte cruelísima con todo conocimiento. No basta decir que Pilato fue débil, «hay que decir que el juez es sumido tan profundamente en el error y la oscuridad por el “poder de las tinieblas” que no siente ya el horrible e infamante desatino que comete»<sup>33</sup>.

#### b) *Lectura teológica y espiritual de este proceso*

En cuanto a la lectura *teológica*, este relato evangélico parece redactado para poner de relieve dos puntos: la realidad *mesiánica* de Jesús y la *responsabilidad de los judíos* en su condena. Como *mesías*, Jesús es inocente, y su inocencia va quedando más clara conforme le acusan y le acosan, y se manifiesta con más fuerza en tres datos: en su silencio, a semejanza del Siervo de Yahvé, en el asombro de Pilato y en la comparación con Barrabás; es una inocencia vivida en medio de un rechazo y soledad crecientes. En cuanto a la *responsabilidad judía* en las acusaciones a Jesús, viene motivada por la envidia, de forma que hasta Pilato se da cuenta. Comprenderemos mejor esta inocencia de Jesús si tenemos en cuenta que en el relato se está manifestando también la actitud de las autoridades judías frente a las primera comunidad cristiana.

En cuanto a la *lectura interior*, debemos tener presente que este relato pretende ser y es una fuente espiritual para los lectores, sobrepasando los cánones de una simple narración histórica; este relato nos demues-

<sup>33</sup> R. GUARDINI, *El Señor*, o.c., II, p.168.

tra una vez más que la verdadera realidad no se corresponde con las apariencias, incluso ni con las disposiciones interiores, pues el bueno no siempre es el mejor parecido, hasta puede aparecer como el más deshecho y estropeado; por otra parte, nos recuerda que muchas promesas de la vida no se cumplen y que es muy raro que una obra y, menos aún una persona, quede del todo terminada. La riqueza espiritual de este relato la recogemos en un resumen entresacado de Guardini, a quien pertenecen todos los entrecomillados siguientes de este párrafo:

— *Nos descubre la verdadera realidad*, que frecuentemente no se corresponde con las apariencias: «El juicio se encargaría de enfrentarse con el engaño para sacar a la superficie toda la verdad».

— Tampoco la «realidad viviente» se corresponde a sus disposiciones interiores: el bueno no es sin más bien parecido, incluso puede aparecer como el más deshecho y estropeado. «El juicio podría consistir también en armonizar la apariencia con el ser; es decir, en que cada persona llegue a ser realmente lo que es en su intencionalidad...».

— También nos encontramos con que muchas promesas de la vida no se cumplen... «El juicio podría consistir en dar a las personas la posibilidad de vencer a sus adversarios, de ser restablecido su honor pisoteado, de dar vigor a las energías para que se desarrollen plenamente; en una palabra, en cumplir las promesas de la vida...»

— Es muy raro que una obra y, menos aún, una persona quede del todo terminada. «El juicio es, por tanto, la culminación de la existencia en el sentido de que cada uno de los hombres puede decir: Todo ha hablado y dicho su palabra decisiva en mí, todo se ha visto, todo ha recibido su afirmación y su negación. Todo está consumado».

## 5. Apéndice del proceso ante Pilato

Una buena referencia para comprender el proceso de Jesús la encontramos en el proceso de Pablo ante Poncio Festo en el tribunal de Cesarea Marítima (Hch 25,6-12). Puesto que Pablo había apelado al César, por su desconfianza de los jueces judíos, el procurador Festo escribe al rey Agripa: «No es costumbre entre los romanos entregar a ningún hombre sin que previamente el acusado tenga delante a los acusadores y se le dé oportunidad para defenderse contra la acusación» (Hch 25,6). Aunque el proceso de Jesús tuvo apariencia de legalidad, faltaron elementos tan importantes como el defensor del acusado y los testigos; tampoco aparece la consulta a los consejeros ni se pronuncia una sen-

tencia explícita de condena, sino que simplemente se le entrega a los ejecutores.

En cuanto a la *legalidad o ilegalidades* con que se desarrolló el proceso de Jesús ante Pilato, poco podemos decir, pues los gobernadores romanos locales asumían prácticamente todos los poderes, y solían ser muy coercitivos sobre todo con los *peregrini*, como se llamaba a los que no poseían la ciudadanía romana, y que no gozaban de ningún código penal que les protegiese, quedando sujetos a la arbitrariedad del gobernador correspondiente. En la práctica, normalmente sustituían esta carencia ateniéndose a las costumbres legales del lugar; según esto, precisa Sherwin-White:

«La costumbre exigía que el juicio fuera público, sentándose el gobernador en su estrado o *tribunal*. Las acusaciones debían ser presentadas en forma correcta por las partes interesadas actuando como acusadores privados (no había ministerio público en el mundo romano) y los acusados debían tener ocasión de defenderse. No había jurados, aunque el gobernador tomaba normalmente la opinión de un comité de asesores»<sup>34</sup>.

De acuerdo con este derecho de defensa, Jesús fue su propio defensor, pues no aparece ningún otro defensor. También en el orden práctico, Jesús tuvo el problema de la lengua, pues no nos consta que conociese el latín ni el griego, mientras que el gobernador romano tampoco conocía el arameo, por lo que serían precisos algunos intérpretes.

#### a) *Ficha de Pilato*

Para comprender ese proceso, nos ayudará conocer primero a quien lo presidió. El procurador romano Poncio Pilato aparece de repente en el relato, sin ningún preámbulo por parte de los evangelistas, lo que indica que su persona y funciones debían de ser suficientemente conocidas por los lectores. La presentación que hacen de él los evangelistas es sobria; Mc 15,1 y Mt 27,2 dicen: «Lo condujeron a Pilato el gobernador y se lo entregaron»; Lucas da su nombre completo, «Poncio Pilato», pero no en el relato de la Pasión, sino al principio del evangelio (3,1) y en los Hechos (4,27); Juan lo presenta solo por su cargo, «el Gobernador» (18,28), aunque en el relato subsiguiente ya da su nombre, Pilato. Austera presentación para un personaje que tuvo en sus manos la vida

<sup>34</sup> A. N. SHERWIN-WHITE, «The Trial of Christ», en D. E. NICHAM et al., *Historicity and chronology in the New Testament* (SPCK, Londres 1965) 97-116.

y la muerte de Jesús. Por el contrario, en la profesión de fe cristiana es tan reconocido que su nombre se pronuncia incluso en el Credo.

En cuanto al nombre, se llamaba *Pontius Pilatus*, es decir, que Poncio era su nombre propio y Pilato correspondía al apellido o nombre adjunto y específico, aunque ha quedado como nombre en la memoria popular. Se le atribuyen diversos orígenes, según se le haga descender de *Pileatus*, que, a su vez, derivaba de *pileum*, el solideo rojo propio de los esclavos liberados, lo que supondría que Pilato era uno de estos liberados; o de *pilum*, el arma de los legionarios, en cuyo caso se puede pensar que era hijo de algún oficial romano que había sido condecorado con esa insignia. También se han elaborado muchas hipótesis sobre su ascendencia.

En cuanto a su cargo, desempeñaba el de *procurator provinciae Judae* bajo el *legatus imperiali pretore Siria*, y lo ejerció desde el 25/26 a. C. al 36, siendo el sexto procurador romano de Judea; llegó al cargo en el año tercero del reinado de Tiberio, sucediendo a Valerio Grato, y llevaba nueve años gobernando Judea, un tiempo bastante largo, pues Tiberio, el emperador de la época, opinaba que los gobernadores debían permanecer bastante tiempo en un lugar, pues eran como las «moscas, que, en cuanto se hartan de chupar, dejan la gente en paz». Aunque realmente fuese miembro de una familia romana del orden ecuestre, no podía obtener una delegación propiamente romana por no ser miembro del senado, sólo podía alcanzar el gobierno de provincias romanas secundarias, con autonomía limitada. Quizá por aquellos días había empezado ya a caer en desgracia Sejano, su poderoso protector en Roma, por lo que Pilato se sentía más inseguro y no le convenía, bajo ningún motivo, una nueva acusación ante Roma, que podía desestabilizarle del todo. Su cargo implicaba el mando militar, la administración de las finanzas y la inspección de los asuntos judiciales. Habitualmente residía en Cesarea Marítima, constituida como la capital romana de la provincia de Judea, como se confirma en el anfiteatro de Cesarea, en un peldaño de escalera, que se cree perteneció anteriormente a una lápida, con este letrero bien grabado: «(...)S TIBERIÉUM / (...)NTIUS PILATUS/ (...)ECTUS JUDA (...)E», una dedicatoria de Pilato al emperador Claudio Tiberio, colocada en el *tiberienum*, que podía ser un templo o un edificio administrativo o una simple columna. La lápida deja claro el cargo de Pilato, su gobierno y su dedicación al emperador.

En cuanto a su fama personal, ha llegado hasta nosotros del todo contaminada por la sentencia mortal que pronunció contra Jesús. Sin embargo, quizá nos convenga distinguir entre este terrible gesto de su vida y



el ejercicio normal de su cargo. La presentación más negativa nos llega del rey Herodes Agripa I, que, en carta al emperador Calígula, en el año 40, informa que, bajo el régimen de Pilato, en Judea imperaban «venalidad, actos de violencia, rapiñas, atropellos, humillaciones, continuas ejecuciones sin juicio e insoportable e ilimitada crueldad»; pero, teniendo en cuenta que Agripa aspiraba también al trono de Judea, su informe tiene la sospecha de parcial y exagerado, aunque otros testimonios insisten en lo mismo. Mirándole desde el papel que ejerció en el proceso condenatorio de Jesús, el juicio no puede por menos de ser negativo. Sin embargo, a pesar de que cometió excesos en su relación con los judíos y de que se llevaba mejor con la jerarquía que con el pueblo, ha sido objeto de un juicio excesivamente negativo.

*En cuanto a su relación con los judíos*, fue duro con ellos, y creó o no supo orientar una serie de conflictos que provocaron varios recursos a Roma contra sus abusos de autoridad, como testimonian Filón y Flavio Josefo; este último asegura que en Jerusalén se decían de él peores cosas que de muchos otros prefectos y gobernadores anteriores. Al mismo tiempo que era duro con el pueblo, mantuvo una cierta complicidad con los grupos sacerdotales del Templo, como demuestra la larga permanencia de Caifás como sumo sacerdote, que dependía de él. Esta imagen se corresponde bien con la que podemos deducir de los evangelios durante la Pasión, en la que terminó condenando a Jesús bajo la presión de aquellas autoridades judías con las que siempre mantenía un pulso y una connivencia; prefiere asentir a la condena solicitada antes que verse de nuevo denunciado ante Roma por haberse negado a condenar a alguien acusado precisamente de promover revueltas contra Roma.

La relativa bondad con que le tratan los evangelistas es tal vez un recurso para acentuar la responsabilidad de los judíos en la condena de Jesús. Y aún le trataron mejor algunos sectores de la Iglesia de los primeros siglos; la Iglesia copta lo declaró santo, con fiesta en el 25 de junio; ya Tertuliano había dicho que Pilato fue «cristiano en secreto»; también ha sido santificada su esposa Prócula por la Iglesia ortodoxa. En iconografía y en literatura, incluso en novelas, ha sido frecuentemente tratado de manera favorable. El *Evangelio de Gamaliel*, descubierto hacia los sesenta del siglo pasado, concluye así: «Pilato estaba en su huerto y hablaba de los milagros de Jesús con su esposa Prócula, cuando se oyó en el cielo una voz que salía de una nube, y que dijo: Pilato, ¿reconoces las almas de los que están subiendo al paraíso en esta nube? Son el buen ladrón y el centurión. A ti también te llegará la hora, y mo-

rirás decapitado en Roma, y tu alma subirá a la Jerusalén celestial en compañía de tu esposa».

*En cuanto a su final*, poco podemos decir, aunque han llegado a nosotros diversos testimonios, algunos claramente legendarios:

— que se dio muerte a sí mismo; lo afirma una fuente citada por Eusebio, que toma la noticia de historiadores griegos, y se puede también deducir del hecho «de haberle incluido Filón entre los *Perseguidores de los Judíos*; pues Filón trata en dicha obra solamente de aquellos perseguidores que fueron castigados por Dios con muerte violenta»;

— que fue desterrado a Vienne, en las Galias;

— que fue juzgado y ejecutado por Calígula, sucesor de Tiberio, haciéndolo asfixiar con una almohada;

— que se suicidó en el exilio (¿en Galia, Vienne, Helvecia?);

— que abrazó la fe cristiana por mediación de su mujer...

#### b) *El pretorio*

El lugar donde recibió a Jesús, desde donde impartía justicia y seguramente donde se hospedaba durante su estancia en Jerusalén, se llamaba el pretorio, palabra derivada de *praetor: dux belli*. Inicialmente era la tienda que el procurador colocaba en medio del campamento y que le servía de cuartel general y desde el que impartía justicia; de aquí pasó a significar la residencia que tenían los gobernadores romanos en lugares sometidos a Roma. Es un nombre de sentido amplio: cuartel, cohorte de soldados y demás cosas referentes al cuartel militar, y terminó significando el magistrado de las provincias y la sede donde tenía su vivienda. En ese pretorio o lugar judicial había un patio (*Gabbatha, Lithostrotos*) donde el procurador reunía a los soldados, concedía audiencias e impartía justicia desde su sillón oficial para juzgar. La etimología más probable dice que *Lithostrotos* significa «empedrado» (o, más bien, «lugar pavimentado de mosaico», pues los mosaicos se usaban mucho en las casas acomodadas de griegos y romanos), y *Gabbatha*, «lugar sobre-elevado». La arqueología ha descubierto allí algunas baldosas donde aparece una B (de *Basileus*) entre una corona y una espada, lo que hace más comprensibles los honores burlescos a Jesús como reo.

Respecto al lugar concreto donde se situaba el pretorio, pudo ser el gran palacio de Herodes el Grande, en el monte Sión, o la Torre Antonia, fortaleza de la guarnición romana en la Ciudad Alta, adosada al Templo. Si Marcos no precisa su lugar, es porque debía de ser bien co-

nocido de los lectores. La cuestión, aunque secundaria, ha sido debatida, sobre todo con apoyaturas arqueológicas, pero no hay respuesta definitiva. A favor de la Torre Antonia se aduce el texto de Marcos: «La gente subió y empezó a pedir el indulto de costumbre» (15,18), y la subida era más clara hacia la Torre Antonia que al palacio de Herodes. A favor del palacio de Herodes, se argumenta que los gobernadores imperiales se consideraban sucesores de los antiguos reyes, por lo cual se hospedaban en sus palacios, que en Jerusalén era el de Herodes, no la Torre Antonia. Estaba al sudeste de Jerusalén, cerca de la muralla primera y de las torres de Mariamme, Hippicus y Phasaël, en la parte más alta de la montaña de Sión. Ambas posturas se apoyan, además, en datos arqueológicos. Como es normal en todo gran palacio, había vestíbulo, puerta de ingreso y patio, lo que permitía al gobernador hablar a la muchedumbre que estaba en la plaza, estando él detrás de una verja o de un antepecho del muro. En este lugar fue juzgado Jesús, por lo que es comprensible que se convirtiese en objeto de veneración cristiana.

#### b) *Hora en que se inició este proceso*

De la casa de Caifás es conducido Jesús al pretorio de Pilato; si éste era la Torre Antonia, serían unos 1.200 metros, atravesando toda la ciudad. El traslado se hizo «al amanecer», o, más literalmente, a «la hora temprana», que correspondía a la última hora de la noche según la división romana, y que abarcaba aproximadamente desde las tres, después del canto del gallo, hasta las seis de la mañana. Esto indicaría que el interrogatorio ante Anás y las negaciones de Pedro finalizaron hacia las tres de la madrugada y que Jesús pasaría las tres horas siguientes ante Caifás, y finalmente, hacia las seis de la mañana, fue llevado el procurador, que le retuvo hasta el mediodía, cuando dictó la sentencia. La afirmación «era de madrugada» (Jn 18,28) tiene un primer sentido directo, refiriéndose a la primera luz del día, que además era la hora legal para que el juicio tuviese validez, pero tiene también la función de resaltar el inicio de la jornada más decisiva de su vida; y aún podemos descubrir otro sentido simbólico: «La prueba trágica de Jesús va avanzando hasta el momento en que rompa la luz»<sup>35</sup>. De hecho, el dato cronológico corresponde a la costumbre de los funcionarios romanos, que comenzaban su actividad muy temprano, con la primera luz del día.

<sup>35</sup> X. LEON-DUFOUR, o.c., IV, p.65.

Con todos estos preparativos, también nosotros estamos ya en disposición de participar en el desarrollo del proceso.

## II. LOS TRES COMPLEMENTOS DE ESTE PROCESO

Esta escena, según el Evangelio, lleva consigo tres complementos: la flagelación, el *Ecce homo* y el encuentro intermedio con Herodes. Sacrificando algo del orden en que los acontecimientos se desarrollaron, colocamos aquí estos tres complementos para resaltar el valor de cada uno de ellos, que solamente descubrimos bien dentro del conjunto.

### 1. **Flagelación**

El tormento de la flagelación, sufrido por Jesús, es anunciado, pero no descrito, por los evangelistas: Mc 15,15 y Mt 27,26 la reducen a una sola palabra, mientras que Lc 23,16.22 solo nombra la intención de Pilato; en cuanto a los *términos*, Marcos y Mateo usan el término *phragellon* y Juan el de *mastigoun*, que podemos llamar términos técnicos. Es la misma austeridad expresiva que usan con los demás tormentos físicos, sobre todo el de la crucifixión, de los que no nos ofrecen ningún dato descriptivo. Ciertamente que los primeros lectores y oyentes de los relatos no necesitaban ninguna descripción, pues el tormento y sus resultados les eran bien conocidos, en su época se practicaban con excesiva frecuencia. Es uno de los varios puntos en que el lector puede hacer la lectura que más le ayude en su reflexión.

La noticia suena así de escueta: «Pilato mandó azotar a Jesús» (Jn 19,1).

Colocado ya el letrero titular encima de la escena, ahora precisamos conocerla un poco más para percibir sus verdaderas dimensiones.

Apoyándonos en documentos romanos de la época, sabemos que este tormento solía aplicarse por varios motivos: como tortura para obligar al reo a confesar una culpa; como castigo por una falta grave (en este caso la podía imponer y ejecutar la policía); como medio para debilitarle tanto que no pudiera rebelarse durante la crucifixión (en este caso la imponía y regulaba el juez); por lo tanto, era una parte de la misma, que frecuentemente se aplicaba mientras el reo iba camino de la ejecución; incluso como una pena de muerte (*fustuarium*, aplicado sobre todo en el ámbito militar).

¿Con qué finalidad se la aplicaron a Jesús, como castigo independiente o como parte de la crucifixión? Aunque no son explícitos los evangelistas en este punto, nos orientarán con los términos que usan y el momento en que la colocan. Pues bien, según esos términos, caben las dos opiniones; la frase «lo entregó para que lo azotaran y lo crucificaran» (Mc 15,15; Mt 27,26) parece afirmar que el primer castigo estaba orientado al segundo, es decir, que le infligieron la flagelación como paso previo a la crucifixión; por el contrario, la frase «le daré un escarmiento y lo soltaré» (Lc 23,16) suena a que la flagelación fue independiente de la cruz, porque en ese momento aún no estaba dictada la sentencia de muerte. Y Juan lo propone aún como más independiente: «Entonces Pilato mandó azotar a Jesús» (1,1), como si el tormento se completase en sí mismo. Para compaginar la flagelación previa a la cruz con la escena en que le presenta públicamente como «vuestro rey» (Jn 19,13-16), algunos autores llegan a afirmar que Pilato proclamó la sentencia de muerte dos veces, pero no tenemos ningún fundamento para esta afirmación, además de que supone una ilógica jurídica.

Y en cuanto al momento o tiempo en que lo flagelaron, tampoco son explícitos los evangelistas; Lucas y Juan lo sitúan dentro del proceso romano y antes de la condena, como una concesión de Pilato a los judíos que le acosaban, mientras que Mateo la sitúa después de la condena y como preparación a la crucifixión, es decir, con el fin de debilitarle. Juan la sitúa extrañamente hacia la mitad del proceso, casi contradiciéndose con su propia declaración de inocencia. No queda claro, por tanto, en los relatos evangélicos si la flagelación fue antes o después de pronunciada la sentencia, con lo cual no podemos deducir de ese dato cuál fue su finalidad. Desde lo que históricamente se acostumbraba en esos casos, lo más probable que es que la flagelación fuese consecuencia de la sentencia a cruz y que se ejecutase en ese intervalo de tiempo necesario para preparar la crucifixión, lo que permitía a los verdugos ejercitar su violencia con menos miramientos. Sin embargo, un autor tan bien fundamentado como Blinzler opina que se aplicó como castigo independiente, no para arrancarle ninguna confesión ni como el obligado precedente de la crucifixión, pues en ese momento Pilato aún se resistía a la condena a cruz; idea confirmada con el hecho de que, cuando la flagelación era el acto previo a la crucifixión, se le flagelaba mientras iba de camino hacia el lugar de la ejecución, en tanto que a Jesús le flagelaron en el pretorio del procurador y juez.

#### a) *El terrible tormento*

El castigo empezaba con la postura violenta a que se sometía al reo. Se suele representar a Jesús apoyado sobre una columna<sup>36</sup> y con los brazos atados hacia abajo, aunque también era frecuente atarlos con los brazos hacia arriba, casi suspendido, con lo que no podía defenderse de los golpes y, al mismo tiempo, se evitaba que cayese al suelo.

*El instrumento desgarrador.* Según la dureza del castigo, pues los juristas romanos establecían una gradación de más o menos gravedad, se usaban *fustes*, *flagella*, *verbera*, aunque hoy nos resulte muy difícil establecer una clara diferencia entre ellos, sobre todo los dos últimos. El *flagelos* (de *fragrum*) normalmente era un látigo con tres ramales de correas de cuero o de cadenillas de hierro, rematado en las puntas con piedrecillas o bolitas de hierro o con garfios o huesecillos (un texto antiguo afirma que eran «trozos de huesos de víctimas anteriores») o puntas afiladas; en cualquier caso, era el «horribile flagellum taxillatum» (Horacio). El tormento judío se aplicaba con varas, el romano era con flagelo o látigo. Algunos testimonios los distinguen según la categoría del reo; con los hombres libres se usaban varas flexibles verdes de cualquier árbol; con los militares, fustas o bastones; con los esclavos, los bárbaros y los criminales vulgares se usaba un tipo de látigo, cuyas correas tenían entreverados pedazos de hueso o metal, para desgarrar la carne de las víctimas. Las diferencias en la descripción de los flagelos puede indicar simplemente que los había de diversas clases. Por lo tanto, históricamente hablando, es probable que Jesús fuese flagelado con el látigo del tercer tipo. Atado el reo a un poste o a una columna, era flagelado por lictores o soldados romanos. Las leyes romanas «poncia y pomponia» prohibían que los ciudadanos romanos fueses azotados, ese tormento estaba reservado para esclavos o bárbaros.

*El destrozo de su persona.* Desnudado y atado a la columna, los golpes cubren todo el cuerpo, pecho, vientre, espaldas, muslos, piernas..., menos la parte del pecho correspondiente al corazón, que respetaban para no matarlo, porque, siendo, en la mayoría de los casos, preludeo de la crucifixión, se evitaba la muerte, para poder crucificar un ser vivo, no un cadáver; a pesar de lo cual, algunos morían en ese tormento, y todos quedaban reducidos a un pingajo humano. Que la flagelación fue terri-

<sup>36</sup> En la iglesia de Santa Práxedes, de Roma, se venera una columna que pretende ser aquella de Jesús, y que ya es nombrada en el año 333. Según S. Jerónimo, Santa Paula la vio en el pórtico de la iglesia de Sión. Ch. ROHAULT DE FLEURY recoge esta dato en *Mémoire sur les instruments de la Passion de N.-S. J.-C.* (L. Lesort, París 1870) 266.

ble se evidencia en el hecho de que Jesús quedó en situación de no poder llevar su cruz. Era normal que todo el cuerpo quedase con heridas sangrantes y hematomas, hasta aparecer tendones y redes vasculares, como si quisiesen dejar a la vista la constitución interior del cuerpo<sup>37</sup>. En realidad, no necesitamos esforzarnos en describir la terrible realidad de aquel castigo, pues su ejecución no obedecía a ninguna regla, sino solo a la de la destrucción del castigado, y para eso tenía que ser cruel.

En el caso de Jesús, la flagelación fue ejecutada por los soldados de Pilato, que en aquella provincia secundaria solían pertenecer a las tropas sirias o samaritanas, que mostraban su fidelidad a Roma odiando ferozmente a los judíos. El evangelio no dice cuántos golpes aplicaron a Jesús; la normativa judía señalaba 39 como máximo (o cuarenta menos uno, para obligar a contarlos y no sobrepasarse en el número), según confiesa Pablo que le aplicaron repetidamente a él: «Cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes menos uno» (2 Cor 11,24), pero la ley romana no tenía ese límite, quedando al criterio del juez, según la finalidad que pretendiese en cada caso, aunque de ningún modo se pue-

<sup>37</sup> «Las correas de cuero del *flagrum taxillatum* cortaron en mayor o menor grado la piel de Jesús en todo su cuerpo: en la espalda, el tórax, los brazos, el vientre, los muslos, las piernas. Las bolas de plomo, caídas con fuerza sobre el cuerpo de Jesús, hicieron toda clase de heridas: contusiones, irritaciones cutáneas, escoriaciones, equimosis y llagas. Además, los golpes fuertes y repetidos sobre la espalda y el tórax provocaron, sin duda, lesiones pleurales e incluso pericarditis (como demostraremos en otra ocasión), con consecuencias muy graves para la respiración, la marcha del corazón y el dolor.

Pero si en la parte externa Jesús quedó irreconocible por las heridas y por la sangre, en el interior de su organismo sufrieron también lesiones muy graves órganos vitales, como el hígado y el riñón. Los golpes fuertes sobre la zona renal instauraron, sin duda, una disfunción en los riñones. Lo mismo podemos decir sobre el hígado, donde provocaron también una disfunción del mismo. Esta disfunción o insuficiencia hepato-renal, junto a mayor pérdida de sangre, fueron acompañadas de cambios electrolíticos y de otros parámetros biológicos con todas las consecuencias gravísimas para la supervivencia.

La disminución de la volemia por la nueva y abundante pérdida de sangre aumentó más gravemente la disnea o dificultad respiratoria, comenzada en Getsemaní. Esta disnea se aumentó todavía más, si cabía, por los golpes en la espalda y en el pecho que afectaron a órganos respiratorios y que además la hicieron dolorosa. Una hipercadmia muy seria estaba instaurada. Jesús tenía graves síntomas de asfixia. La hipotensión arterial, comenzada en Getsemaní y aumentada con la desnutrición y la nueva pérdida de líquido corporal y de sangre, le dejó materialmente sin fuerzas. Jesús no se tenía en pie. Sin duda cayó, al desatarle las cuerdas, sobre el charco de sangre que había salido de su cuerpo. No olvidemos que todo esto recayó sobre una dermis y epidermis sumamente sensible al dolor después de la hemathidrosis. En las circunstancias de Jesús es imposible explicar médicamente el dolor que sentiría cada vez que recibía un correa con las bolas de plomo. Podríamos decir que en estos momentos Jesús era SOLO DOLOR: C. CABEZÓN, OFM (cardiólogo), [www.christusrex.org/www1/ofm/easter/Flagelacion.html](http://www.christusrex.org/www1/ofm/easter/Flagelacion.html).

de pensar en las exageraciones de algunas «revelaciones» particulares que hablan hasta de 5.000. De la *Sindone* se pueden deducir hasta 120 golpes ternarios, infligidos por dos sayones, uno más alto que otro. Pero estos datos tan concretos sobre el número de soldados y su nacionalidad y el número de golpes corresponden más a la fantasía que a ningún fundamento histórico; y lo mismo puede decirse de las columnas que han llegado a nosotros con la pretensión de ser la auténtica de la flagelación de Jesús.

¿Dónde fue flagelado? ¿En la plaza exterior, donde estaba el público, o en el interior del pretorio? Hay argumentos para pensar que Jesús fue flagelado en el interior del pretorio, es decir, no a la vista de los judíos, que habían quedado fuera para no contaminarse. Cuando Juan dice que «Pilato tomó a Jesús» (Jn 19,1), está indicando un cambio de lugar y que la flagelación y la consiguiente coronación de las espinas (Mc 15,16; Mt 27,27), con las burlas que la acompañaron, habían sucedido dentro, donde estaban los soldados, pues difícilmente los soldados se hubiesen burlado de Jesús como «rey de los judíos» delante del pueblo; por lo tanto, el movimiento de salida indicado por Juan era del interior al exterior. De haber sucedido la flagelación fuera, delante de todos, ¿no resultaría incomprensible que introdujese a Jesús dentro para la burla de los soldados, cuando una escena era consecuencia de la otra?

#### b) ¿Por qué Pilato lo hizo flagelar?

Más importante es descubrir qué fue lo que realmente pretendió Pilato al castigar a Jesús con ese tormento durísimo y humillante. La sobriedad de los relatos evangélicos también alcanza a este punto, por eso tendremos que deducirlo de la costumbre de la época y del contexto y también de la reflexión teológica, siempre en la base de todos los relatos. Podemos encontrar diversas finalidades, que se fueron cumpliendo simultáneamente en Jesús.

*Para deshonrar al reo.* Aun cuando no se aplicara como parte de la condena a muerte, el flagelado quedaba deshonrado para el resto de su vida. Por eso, se le castigaba *en público*, en la misma plaza donde acababa de ser condenado, llamada *Litbostrotos* o *Gabbatha*. Si Jesús hubiese podido seguir vivo después de todos los tormentos, ya no habría sido el mismo, ni física ni psicológicamente, en el aprecio del pueblo.

Era normal aplicarla como *preludio de la crucifixión*, para debilitar al reo con las heridas y la pérdida de sangre, ya que la muerte por crucifi-

xión podía resultar muy larga. Al mismo tiempo, la flagelación *agravaba sus tormentos*, por las tremendas hemorragias y extremo debilitamiento que provocaba, con lo que se abreviaba la agonía en la cruz. Marcos y Mateo la sitúan inmediatamente después de la sentencia a cruz y antes de la salida al Calvario, aunque no cuentan la flagelación de los otros dos condenados.

*Para satisfacer a los acusadores* y que no siguiesen reclamando la crucifixión. De hecho fue flagelado en el patio del procurador, cuando era frecuente hacerlo en el mismo lugar de la crucifixión o mientras caminaba hacia ella, pues los dos actos formaban parte de la misma sentencia.

De Juan sacamos la impresión de que Pilato infligió ese castigo como un *último intento de salvar a Jesús*, pues, ante la tremenda presión del público, cede en parte y lo hace flagelar, esperando que así se apaciguasen. Es explícitamente la idea de Lucas, repetida dos veces seguidas: «Le daré un escarmiento y lo soltaré» (Lc 23,16.22).

Incluso hay quien opina que Pilato pudo tener un cierto sentimiento de misericordia con Jesús al aplicarle este tormento: considerándolo inocente, le hizo azotar con más dureza para que quedase más agotado y así durase menos tiempo en la cruz, que era el tormento más horripilante; aumentando el tormento de la flagelación abreviaba el de la cruz.

*Lectura espiritual.* Papini nos ofrece una lectura espiritual, que no corresponde a la actitud de los flageladores, pero sí a la de los lectores.

«Dad con fuerza, legionarios, que un poco de esa sangre que empieza a correr de la carne viva también se vierte por vosotros. Es la primera sangre que quitan los hombres al Hijo del hombre: en la Cena, su sangre tenía la apariencia del vino; en el alto de los Olivos, la sangre que juntamente con el sudor goteaba procedía de una tortura completamente espiritual e interna. Pero hoy, al cabo, son manos de hombre las que hacen salir aquella sangre de las venas de Cristo: manos nudosas de soldados al servicio de los poderosos y los ricos; manos de flageladores en espera de los clavadores. Aquella espalda lívida, hinchada, sanguinolenta, está ya dispuesta para adherirse al leño, escoriada y desollada de aquella suerte, te escocerá más aún cuando la tiendan sobre el madero mal cepillado de la cruz. Ahora podéis dejarlo ya; el patio del cobarde extranjero está manchado de sangre también. El ostiario lavará hoy mismo esas manchas; pero, aun después de lavadas, volverán a florecer en las blancas manos de Poncio Pilato»<sup>38</sup>.

El caso es que, sea cual fuese el motivo por el que Pilato la dictó, Jesús fue terriblemente flagelado y, terminada la flagelación, fue desatado

de la columna y sostenido para que no cayese al suelo, aunque, más que aquella ayuda, fue su voluntad la que le mantuvo erguido. Su propia misión le mantenía en pie, no podía hundirse; si él caía, la humanidad entera quedaría caída. Esta reflexión empujó su cuerpo hacia arriba. Aún le quedaba suficiente vida como para poder llegar al final y entregarla toda y por todos.

## 2. *Ecce homo*

«Salió Jesús llevando la corona de espino y el manto color púrpura. Pilato les dijo: Aquí tenéis al hombre» (Jn 19,5). La escena sucede inmediatamente después de la flagelación y de la correspondiente sesión de burla por parte de los soldados. Juan, para narrarla, continúa con su juego escénico de entrar y salir, visibilizando así la pugna entre Pilato y el grupo de judíos que le presionan. El procurador, que sigue en el interior del pretorio inquiriendo sobre la verdad de Jesús, «salió otra vez donde estaban los judíos» para proclamar la inocencia del reo; luego vuelve a entrar, llevando con él a Jesús, que es flagelado en el interior, y, al acabar el tormento, «salió otra vez» y también «salió Jesús llevando la corona de espino y el manto color púrpura» de nuevo ante el público. La escena tiene tonos dramáticos; el público sigue presionando a Pilato, hasta amenazarle con la peor de las acusaciones, la de no «no ser amigo del César», porque no rechaza a quien pretende ser rey. Y en este momento Juan hace una afirmación extraña, contradictoria y solemne: «Al oír estas palabras, Pilato sacó fuera a Jesús y lo sentó en el tribunal, en el sitio que llamaban “el Enlosado” (Jn 19,13). Dramático el diálogo y solemne el gesto. Con esta presentación previa, suena aún más solemne la presentación de Pilato: «Ecce homo», «Aquí tenéis al hombre».

No queda claro qué pretendía el procurador con esa presentación. ¿Provocar la compasión de los gritones que pedían su condena? Ya conocía las reacciones de un grupo humano obcecado, puede obcecar más al ver a su víctima deshecha. ¿Era una burla sarcástica de los judíos y de su ridícula realeza, que tanto añoraban? Puede ser, pero en ese momento el ánimo de Pilato no debía de estar para sarcamos burlescos. Quizá ni él mismo lo sabía, pues en el fondo de aquella ópera trágica sonaban los versículos del cántico del Siervo de Yahvé, «varón de dolores, despreciado y desecho de los hombres; ya no hay en él ni apariencia humana ni hermosura alguna».

<sup>38</sup> G. PAPINI, o.c.

a) ¿Se sentó Pilato o sentó a Jesús en el sillón?

Esta escena sucede en el *Litbostratos*, «el Enlosado» en griego, que en arameo se llama *Gabbatha*, «la altura», para que Jesús sea bien visto por todos en la situación, deplorable y admirable, en que ahora se encuentra. La discusión sobre quién ocupó el sillón, si Pilato o Jesús, surge de que el verbo griego *kathízein* del texto puede ser usado en sentido intransitivo, «sentarse», o en sentido transitivo, «hacer sentar», y en ambos sentidos lo usan las traducciones; es un ejemplo de cómo «una cuestión gramatical puede tener serias consecuencias teológicas o exegéticas»<sup>39</sup>.

*Jesús sentado: Rey y Juez.* Hay exegetas, entre los que destaca Ignace de la Potterie, que defienden el sentido transitivo, según el cual Pilato hizo sentar a Jesús en el trono (después de la flagelación, ni él sería capaz de sentarse por sí solo), y lo fundamenta con argumentos filológicos, históricos y teológicos. Recuerda que la *bema* no se refería solo a la silla del magistrado, sino que «designa no solo la silla, sino todo el estrado semi-circular en donde estaban, junto con la silla curul, los otros asientos de los asistentes del juez. Visto así, la dificultad desaparece. Jesús podía sentarse en cualquiera de las sillas que estaban en el estrado desde donde Pilato acostumbraba dar sus sentencias»<sup>40</sup>. Légasse recuerda que esta opinión tiene apoyo en dos textos primitivos: primero, el apócrifo *Evangelio de Pedro*: «Y lo vistieron de púrpura y le hicieron sentarse en una sede de juzgar diciendo: “Juzga según la justicia, rey de Israel”»; y segundo, el de Justino: «Como había anunciado el profeta, lo empujaron y le hicieron sentarse en el tribunal y dijeron: “Júzganos”». Jesús sentado en el sillón de Pilato es de verdad sugerente, pues suena a proclamación de su realeza ante todo el mundo, relieve aún más destacado por venir de la máxima autoridad civil.

El tema más central en este caso no sería el de *Jesús-rey* sino el de *Jesús-juez*, función que se le atribuye a Jesús precisamente desde la cruz. La idea de Jesús sentado en la sede de Pilato, como en un trono, no solo le presenta como el *rey*, sino que además sugiere que es el *juez* que decidirá la verdad definitiva sobre cada ser humano. Los signos reales que Jesús lleva encima, como son la corona de espinas y el manto de púrpura, dan más relieve a su realeza, que es proclamada por los soldados aunque sea en tono burlesco; las burlas, en los relatos de la Pasión, son verdaderas proclamaciones de los grandes títulos de Jesús.

Al mismo tiempo, Pilato muestra el *impacto* que Jesús le ha causado, de manera que no ha podido sustraerse a la dignidad y esplendor de aquel desecho humano. También puede ser que, sentándole en el trono, pretendiese acabar con aquella sesión de burlas y escarnios.

Al situar a Jesús sentado en el sillón del juez, Pilato vuelve a la ironía y al sarcasmo, al igual que cuando pregunta: «¿a vuestro rey voy a crucificar?». Pero lo que no percibió Pilato, sí lo hizo el evangelista, proclamar la verdadera realeza del verdadero rey, Jesús. Y su sarcasmo debió de quedarse del todo satisfecho cuando, por fin, logró que los acusadores dijese lo que él quería: «No tenemos más rey que al César».

*Pilato sentado: Jesús Rey.* Pero otros muchos exegetas se oponen a esta interpretación, y defienden que el sentado en el sillón era Pilato, como correspondía, para lo que también dan diversas razones, empezando por las filológicas, pues el verbo usado tiene habitualmente el sentido de sentarse, no de hacer sentar a otro, y continuando porque la escena de sentar al reo en su propio trono es inimaginable en un prefecto romano; incluso habría sido objeto de burla contra él y contra el cargo que desempeñaba, lo que no agradaría nada a Roma, y siguiendo por otros motivos más internos. Aunque la primera lectura es atractiva por lo que simboliza, sin embargo, L.-Dufour entiende que los argumentos en contra son decisivos:

«Por muy interesante que sea su simbolismo, el evangelista no pretende, ni mucho menos, ir contra la evidencia histórica. Además, la única vez (aparte de ésta) que Juan emplea el verbo *thizein* es intransitivo (12,14); el giro en aoristo *ekáthisen epi bématos* (sin artículo determinado) está atestigüado en todos los demás lugares con sentido intransitivo. Sin embargo, si el evangelista hubiese querido mostrar a Jesús en el estrado, contra lo que espera espontáneamente el lector, ¿habría omitido el pronombre *autón* (“le hizo sentarse”), indispensable para que se captara este sentido? Tampoco podemos suponer que Juan quiso dejar las cosas en la ambigüedad, haciendo de *ekáthisen* una “palabra de doble sentido”; en efecto, un significado excluye al otro: el que se sienta, o es Pilato o es Jesús. Finalmente, el tema del proceso romano es el de Jesús-rey, no el de Jesús-juez. Por tanto, hemos mantenido sin vacilar la lectura intransitiva del verbo griego»<sup>41</sup>.

Sentando a Jesús o sentándose él en el *bema*, el procurador hizo en público la famosa presentación de Jesús: *Eccce homo*. Solo dos palabras, en su lengua latina, que siguen resonando en esa lengua original e impresionando a los que meditan, a los que predicán y a los artistas que lo

<sup>39</sup> I. DE LA POTTERIE, «Jésus roi et juge, Jn 19,13»: *Biblica* 41 (1960) 217-247.

<sup>40</sup> *Ibid.*,

<sup>41</sup> X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, IV, p.92.

reflejan. Las dos breves palabras se han convertido en una serie inacabable de resonancias.

b) *Significados teológicos de esta escena*

La teología se siente libre para profundizar en la escena y en la breve frase que la acompaña y, saltando incluso por encima de la literalidad del texto y de lo que pudo haber en la mente de Pilato, descubre aquí un buen abanico de significados.

Juan ve en esta escena una *proclamación mesiánica de Jesús*, por fin ha llegado el Mesías prometido, aunque, como tantas veces, los primeros favorecidos con su llegada no le reconocen, y tiene que ser un pagano quien lo haga en su nombre. Aunque cabe esta interpretación mesiánica, R. Brown opina que «resulta demasiado ambigua para considerarla elegida por un evangelista dotado de tan gran inventiva. Más posible es que tomara una expresión despectiva que le llegó a través de la tradición y que la reinterpretara como título de exaltación»<sup>42</sup>. Los evangelistas reconocen que efectivamente Jesús es el Rey-Mesías, enviado por el Padre, y que cumple su misión en medio de las mayores dificultades, y así lo dejan ver. La expresión «¡Aquí tenéis al hombre!» suena, a primera vista, a despectiva y desdeñosa, pero seguramente el evangelista ve otro sentido más rico: ¡Mirad al verdadero Hombre, que será exaltado por encima de todos! Está viendo al Hombre ya celestial. Es preciso introducirse en la mentalidad del evangelista y en su formación bíblica para descubrir este hermoso sentido oculto.

*Jesús es el varón de dolores*, el mismo que había sido predicho y proclamado por los profetas, especialmente Isaías, presentado aquí como el que carga redentoramente con el pecado humano y con todo sufrimiento; el dedo de Pilato señalaba un pingajo humano, pero la figura de Jesús estaba preñada de un sentido más profundo; a veces sucede que en el mayor dolor se muestra la mayor dignidad; nos podemos ver reflejados en él. Alguien ha visto una relación entre esta escena y el texto del Eclesiástico (40,4): es digno de lástima todo hombre, tanto si se viste de riqueza como de pobreza, pues todos están sujetos a turbaciones, rivalidades y miedo a la muerte. Por eso esta escena ha sido recogida con frecuencia por grandes pinturas en la época clásica.

<sup>42</sup> R. E. BROWN, o.c., 1181.

Aquí se manifiesta, a la vez, *la humillación suprema de Jesús y su exaltación* como consecuencia última de la encarnación (así Bultmann) o como una evocación de la figura daniélica del «Hijo del hombre» (Dan 7,13), proclamando con fuerza su humanidad, ahora que la tiene tan destrozada físicamente, una humanidad en la que se revela el poder trascendente de Jesús y de su juicio sobre el mundo (así Loisy, Blank, Lagrange, La Potterie, etc.). Esta interpretación viene apoyada con el hecho de que Jesús lleve la corona, aunque de espinas, y el manto de púrpura, signos del prestigio real.

*Es el sufriente que juzga*. La expresión «el hombre» tiene ese doble sentido, ya recogido por Jesús en sus propias predicciones de la Pasión: como hombre estaba destinado a «sufrir mucho, a morir y resucitar», y también a estar sentado a la derecha del Padre, dotado del poder de juzgar; así que ya ahora se ha convertido en juez de sus propios jueces. Solo que, en esta escena, no es Jesús quien lo dice, sino Pilato, la suprema autoridad romana, quien reconoce que se están invirtiendo los papeles. La escena tiene un carácter de *entronización e investidura* (sobre todo, si Jesús está sentado en el trono) y luego de *epifanía* o presentación ante el pueblo, manifestación que se completará en la cruz (Jn 19,19.22). Aquí se manifiesta la divinidad de Jesús oculta paradójicamente en la humillación de la cruz.

*Declaración de inocencia, más que de burla*. La apariencia de Jesús es del todo lamentable, golpeado, con la carne desgarrada, medio agónico, es cualquier cosa menos un pretendiente real, que en esa situación sonaba como una caricatura despectiva; por si fuera poco, lleva la corona burlesca y el manto, seguramente alguna capa andrajosa de cualquiera de los soldados presentes. Pilato pretende decir que no solo no hay ningún poder real en ese reo despreciable, sino tampoco ninguna pretensión a ello, ¿no está claro en esa apariencia? Pero el evangelista ve más que Pilato.

«*Vere homo... homo verus*». En ese momento y situación es donde mejor aparece como hombre verdadero y cabal; a pesar de todos los límites de su estado, en su persona está revelando cómo debe ser el hombre verdadero, el auténtico. Porque hay muchos modelos humanos, Jesús viene a expresarnos el verdadero modelo humano, para que escojamos. Sobrino se explaya en esta reflexión:

«El Jesús fiel hasta la cruz es salvación, al menos en este sentido: es la revelación del *homo verus*, del hombre verdadero y cabal, no solo del *vere homo*, es decir, de un ser humano en el que resultaría que se cumplen fácticamente las características de una verdadera naturaleza humana. Ese *homo verus* es lo

que presenta el Nuevo Testamento como el que "pasó haciendo el bien", el "fiel y misericordioso", el que ha venido "no a ser servido, sino a servir". El hecho mismo de que en él se ha revelado lo humano verdadero, contra toda perspectiva, es ya una buena noticia, y por ello es ya en sí mismo salvación: los seres humanos sabemos ahora lo que somos, se ha llegado a liberar la verdad sobre nosotros mismos que nosotros mantenemos cautiva pecaminosamente»<sup>43</sup>.

Es decir, el *Ecce homo* es una proclamación de la verdadera humanidad y del precio que cuesta alcanzarla.

*El más hombre es el más pobre*, el de menos apariencia humana. Jesús, deshecho en su forma humana, nos trae una nueva humanidad, un nuevo modelo humano, pero con un matiz: el hombre nuevo llega por los pobres y sufrientes.

«Percibimos que los que sufren son portadores de una verdad humana que no encontramos en otra parte..., en el contacto con el sufrimiento, la pobreza o la miseria de los demás, el hombre se siente juzgado. Frente a la desnudez del otro, vuelve a su condición primera y fundamental de ser un hombre y nada más. [Despojado de todo], como contrapartida, es liberado de todas las apariencias de vanidad, de poder y evasión, de todo lo que engaña a los ojos, al corazón, al espíritu. Cristo, en su desnudez, se entronca con la verdad fundamental del hombre, aquella cuya pauta es la humanidad sufriente, inmensa. Cristo, en su pasión, conoce y nos da al mismo tiempo la pauta del hombre. [*Ecce homo*] Cristo incluye en sí a toda la humanidad de quien es jefe. Quiere hacernos vivir su vida de Hombre-Dios. Este proyecto lo realiza, es decir, lo merece y lo obtiene, en su pasión»<sup>44</sup>.

*Fascinación de Jesús*. Jesús se siente a sí mismo como rey, aunque inerte y burlesco, de manera que los presentes le pueden conceder, como mucho, la categoría de rey loco; frente a las burlas, en las que encontramos una parte de verdad, «hay algo que resalta de entre toda esa miseria e inhumanidad, sin eliminar lo más mínimo, algo indestructible y superior, que ninguna fuerza terrena puede conseguir y ni siquiera rozar: la verdadera imagen divina del hombre. El *Ecce homo* está justamente en el centro. Es aquella fascinación o aquella promesa en razón de la cual es posible y bueno incluso el ser hombre y amar a los semejantes»<sup>45</sup>. La fascinación de Jesús en esta escena continúa siendo real de diversas maneras, una de ellas es la contemplación:

<sup>43</sup> J. SOBRINO, o.c., 293.

<sup>44</sup> B. A. DUMAS, *Los dos rostros alienados de la Iglesia Latina* (Latinoamericana Libros, Buenos Aires 1971) 106-123.

<sup>45</sup> J. BLANK, o.c., IV, p.103.

«Mirad a este hombre, para oír sus palabras. Éste es el maestro que el Padre os dio. Miradle para imitar su vida, pues no hay otro camino para ser salvos. Contempladle para llorar y para amarle. Mirad a este hombre, porque no puede escapar de muerte quien no le mire. Quien a Cristo puesto así, y después en el madero, no mirare con fe y amor, morirá siempre»<sup>46</sup>.

Ya Zacarías (6,12-13), con la expresión «he aquí el hombre», anuncia al Mesías-germen con signos de realeza. Sí, del *Ecce homo* brota una fascinación especial, como bien reflejan algunos «pasos» de Semana Santa y quienes que los contemplan, verdadera fascinación.

*Las contradicciones del cristiano*. En el *Ecce homo* y en el Crucificado es donde se concentran más contradicciones ante nuestros ojos. Por parte de Jesús: tan deshecho físicamente, revela la mejor y más grande humanidad; tan humillado, es el hombre más celeste, el que mejor participa de la gloria; tan desechado y condenado, es el salvador universal. Y por parte de los condenadores: tan llamados a ser pueblo de Dios y rechazan el mejor regalo de Dios a su pueblo; tanto tiempo esperando el Mesías y, cuando llega, lo humillan y rechazan, para proclamar al César como su nuevo rey. Cuando se sale de la Verdad, fácilmente se cae en la contradicción y el absurdo.

*La mejor identificación de Jesús*. El título «el Hijo del hombre» aparece varias veces referido a Jesús en el evangelio; en esta escena el título aún se reduce más, «el hombre». Es el título que resume todos los títulos de Jesús, y paradójicamente se hace más real cuando la pasión le está golpeando, en esta situación es cuando él acepta de pleno su cualidad real y mesiánica. Se le llama «hombre» en contrapunto a Hijo de Dios, en referencia a la encarnación del Logos, que ¡hay que ver la figura que ha tomado!, o mejor, la que le hemos hecho tomar.

### c) Sentido espiritual

Por su profundo y, al mismo tiempo, cercano sentido espiritual, la escena ha sido objeto de predicación habitual y aparece en multitud de libros de meditación. Basten unos ejemplos. Podemos ver el *Ecce homo* como el gesto mediante el cual Dios nos presenta a su Hijo, pero también es el gesto mediante el cual nosotros se lo presentamos al Padre, con confianza, pidiéndole que se fije en él como nuestro representante.

<sup>46</sup> SAN JUAN DE ÁVILA, *Audi filia*, c.112,2, en *San Juan de Ávila. Obras completas*, I (BAC, Madrid 2000) 776.



«Sí, Padre eterno, ved ahí al hombre: *Ecce homo*; a quien buscas tanto tiempo ha, al que oponiéndose a tu ira te impide destruir la tierra: ved ahí al hombre que por su justicia debe hacerte olvidar todas nuestras iniquidades. Vedle ahí, *Ecce*: permite que te le presentemos, pues tú mismo nos lo has dado: permite que nos resguardemos debajo de su sombra y que tomemos de su pasión todo lo que nos falta, Señor, que lo tomemos todo: porque, en fin, ¿en quién podemos tener confianza sino en su amor y sus méritos? [...] Ese hombre culpable, ese hombre que te ha desagradado y se ha rebelado contra tu justicia, soy yo, Señor: *Ecce homo...*»<sup>47</sup>.

Se nos ofrece también esta reflexión para *abhorrecer el pecado y para animar nuestro esfuerzo en el camino del bien*, pues ¡cuán difícil resulta!

«Pues ¿qué imagen puede ser más eficaz para amansar los ojos del Padre que la cara mancillada de su Hijo? Éste es el propiciatorio de oro (Éx 25,17), éste es el arco de los diversos colores puesto en las nubes del cielo, con cuya vista se aplaca Dios (Gén 9,13). Aquí se apacientaron sus ojos, aquí quedó satisfecha su justicia, aquí se le restituyó su honra, aquí se le hizo tal servicio cual convenía a su grandeza [...] He aquí, Señor Dios mío, el hombre que Tú buscabas tantos años ha (Ez 22,30), para que se pusiese de por medio entre ti y los pecadores. He aquí el hombre tan justo como a tu bondad convenía y tan ajusticiado cuanto nuestra culpa demandaba»<sup>48</sup>.

Nos ayuda también a descubrir y aceptar *nuestra responsabilidad en lo que le ha sucedido*, pues en lo suyo hemos tomado parte.

«Pues ¿qué más se pudiera hacer para que los hombres temiesen a Dios y aborreciesen el pecado? Parece que se hubo aquí Dios con el hombre como la buena madre con la mala hija que se le comienza a ser liviana. Porque cuando no le valen ya las palabras ni castigos, vuelve las iras contra sí misma, dase de bofetadas, y despedázase la cara, y pónese así desfigurada delante de la hija, para que por esta vía conozca ella la grandeza de su yerro y siquiera por lástima de la madre se aparte de él. De manera que antes ponía las manos en los hombres, ahora vino a ponerlas en sí, que era lo último que se podía hacer. Y por esto, aunque siempre fue gran maldad ofender a Dios, mas después que tal figura tornó para destruir el pecado no sólo es gran maldad, sino también grandísima ingratitude y crueldad»<sup>49</sup>.

Efectivamente, resultaría difícil encontrar un gran predicador o escritor espiritual que no se haya detenido en esta escena para suscitar estímulos interiores en sus oyentes o lectores. La teología no puede olvidar esta línea de reflexión.

<sup>47</sup> Tomado de *Tesoro de oratoria sagrada*, III (Pons y Cia, Barcelona 1858), como ejemplo de muchos textos similares que encontramos en muchas predicaciones.

<sup>48</sup> LUIS DE GRANADA, *Vida de Cristo* (Edibesa, Madrid 2000) 255.

<sup>49</sup> TEXTOS de L. DE LA PALMA, en LUIS DE GRANADA, *ibid.*, 254-255.

### 3. Intermedio con Herodes

La saga de los Herodes fue nefasta para Jesús, que nació durante el reinado del padre y ejerció su ministerio y fue ejecutado en el reinado del hijo.

#### a) *Ficha de Herodes Antipas, el hijo*

Era hijo de Herodes el Grande y de la samaritana Malthake, una de sus diez esposas sucesivas, por lo que muchos de sus súbditos no lo consideraban verdadero judío. A la muerte de su padre, en el año 4 d. C., le corresponde, con 18 años, gobernar Perea y Galilea. Educado en Roma, no parece que se haya romanizado profundamente, pues acepta las prescripciones judías, aunque solo sea de manera formal. Edifica su ciudad junto a Genesaret, y la llama Tiberíades en honor del emperador Tiberio; pero la edifica en parte sobre un antiguo cementerio, por lo que muchos judíos la consideraban una ciudad impura y no querían visitarla ni menos vivir en ella. ¿Es por esto por lo que nunca se dice que Jesús, judío practicante, visitase esa ciudad ni su sinagoga, a pesar de que gran parte de su actividad se desarrolló en torno al lago? Su final fue consecuente con su vida. Al morir su protector Tiberio, para quien espiaba a los gobernadores de las provincias romanas de aquella zona del imperio, fue acusado por Agripa, hermano de Herodías, ante Calígula de traición a Roma por favorecer a los partos, por lo que fue destituido y desterrado a Lyon, donde fielmente le siguió Herodías. Manahén, uno de los profetas y doctores de la primera comunidad cristiana en Antioquía, patria de Lucas, fue hermano de leche del tetrarca Herodes, lo que garantiza la opinión que de él se formó la comunidad.

Su presencia ese año en Jerusalén pudo tener el especial motivo al que alude Lucas recordando a «los galileos cuya sangre había mezclado Pilato con la de sus sacrificios» (Lc 13,1), es decir, en el Templo, que es donde se desarrollaban los sacrificios; con su presencia en Jerusalén, Herodes demuestra a sus súbditos, sobre todo a los peregrinos galileos, que velaba por ellos y los protegía, pues estando él allí el procurador no se atrevería a otros excesos parecidos.

Los tiempos de Jesús fueron especialmente problemáticos para Herodes, en particular por el caso Juan Bautista, a quien ejecutó porque le fustigaba su inmoralidad pública, a causa de que había repudiado a su legítima esposa, una princesa árabe, para casarse con Herodías, su cu-

ñada; aunque, en ese asesinato, seguramente le influenció también el temor a que el éxito popular del Bautista derivase en sedición popular.

Tal vez los mismos temores que sufrió ante la fuerza popular de Juan, los sufre posteriormente ante la fuerza de Jesús, que además anuncia un nuevo Reino, palabra que, cuando menos, le resultaría enigmática y sospechosa.

#### b) *Relación Herodes-Jesús*

Lucas es no solo el único registrador de esta comparecencia de Jesús ante Herodes (Lc 23,6-12), sino también el que nos trae otras relaciones anteriores entre los dos personajes, porque, al escribir a distancia y mirando las cosas desde quien viene de fuera del mundo judío, percibe mejor las influencias de un personaje sobre el otro y cómo se iluminan mutuamente. Herodes es nombrado por primera vez en Lucas al inicio del ministerio del Bautista: «...mientras Herodes [era] tetrarca de Galilea» (3,1), porque en su territorio se desarrolló el ministerio de Juan y el de Jesús, que también actuó en otras regiones, especialmente en Jerusalén. Por si esta primera coincidencia con Herodes pudiera parecer accidental, la vuelve a nombrar cuando Herodes apresa a Juan Bautista (3,18-19), cuya predicación, por radical y por veraz, le resulta molesta. Más adelante empieza la oposición directa de Herodes a Jesús (9,7-9). Hay un momento en que el tetrarca, influenciado por rumores populares, sospecha incluso de que Jesús sea el Bautista resucitado, por lo que «buscaba verlo», pues en ese momento ya nadie podía ignorar la relación entre ambos profetas, y Herodes, más inclinado a creer en las figuras deformadas por las sombras que en las personas iluminadas por la luz, las confunde como si fuesen la misma cosa. Sigue después el aviso de los fariseos a Jesús: debes huir de esta tierra, pues Herodes te busca para matarte, advertencia posiblemente planificada por el mismo Herodes para no enfrentarse directamente al primo de quien tanto flageló en público su conducta tiempo atrás, aviso al que Jesús replica con dureza casi insultante (Lc 13,31-33). Llega el momento en que siente deseo de «ver sus signos», ¿será, no será lo que dicen? ¿Será un doble de Juan o será solo un fraude más de los muchos que han nacido en nuestro pueblo? ¿Será rocoso como los viejos profetas o será un huracán pasajero? ¿Será una energía que se puede conducir y aprovechar?

Es de suponer que Herodes se enteró de las actividades de Jesús por alguna seguidora cercana a su ambiente, probablemente «Juana, mujer

de Cusa, administrador de Herodes» (Lc 8,3), que se había convertido en seguidora de Jesús; más adelante, Lucas afirmará que en la comunidad cristiana de Antioquía estaba «Manahén, hermano de leche del tetrarca Herodes», aunque el término griego, *synτροφος*, también puede traducirse por «hermano de educación»; esta cercanía da pie a pensar que él fue la fuente que describió lo que había sucedido en Maqueronte con Juan o dentro del palacio de Herodes cuando le llevaron a Jesús. El conjunto de estos datos conforma una sólida garantía de las fuentes usadas por Lucas.

Juan Bautista y Jesús viven y mueren como los grandes profetas.

— Herodes no soportaba la predicación de Juan y las autoridades sanedritas no soportaban la de Jesús; si los profetas heredaban el compromiso del anuncio de Dios, también los enemigos heredaban la repulsa hacia ellos.

— Así como Herodes reconoce a Juan como profeta y, sin embargo, lo asesina, por la repercusión de su predicación en el público, igualmente Jesús, reconocido por el pueblo, sufrirá la misma suerte condenatoria.

— Herodes intenta liberar a Juan, Pilato intenta liberar a Jesús, pero ambos ceden a presiones externas. Las dos autoridades se igualan en la interpretación interesada de la libertad.

— Muerto Juan, los discípulos buscan su cuerpo para sepultarlo; José de Arimatea, un «discípulo», pide el cuerpo de Jesús a Pilato para darle honrosa sepultura.

Enmarcada en esta relación que acabamos de resumir, se comprende mejor el encuentro, primero y último, de Jesús y Herodes en la residencia de éste en Jerusalén, ya detenido y enviado por el procurador romano. Puesto que las relaciones entre ambos mandatarios eran tensas, no parece muy lógico que Pilato hiciese una dejación de sus funciones, y menos a favor de aquel incómodo y manipulador vecino. El mismo Herodes frunciría el ceño: ¿por qué me lo envía?

Tal vez Pilato pretende únicamente *buscar el parecer* del tetrarca de Galilea, sabiendo que Herodes no podía ejercer la justicia fuera de su territorio galileo. A esto se replica que Herodes sí podía ejercer justicia en Jerusalén, siempre que se tratase de súbditos suyos y lo hiciese en su palacio de la Ciudad Santa y con el consentimiento del procurador romano (una hipótesis no suficientemente probada); desde esta posibilidad se comprende mejor que Pilato, una vez restituido Jesús a su presencia, empiece recordando que tampoco Herodes ha encontrado en él delito alguno.

c) *Encuentro Herodes-Jesús*

El encuentro se produce en la residencia de Herodes en Jerusalén, quien a esas horas ya sabría que su famoso e inquietante súbdito estaba detenido y era juzgado. ¿Cuál fue la reacción del tetrarca al encontrarse por primera vez cara a cara con el nuevo profeta que llevaba tres años agitando su tierra?

Lucas afirma que «estaban allí los sumos sacerdotes y los escribas acusándole violentamente» (23,10); es decir, Jesús no ha sido conducido solo por los soldados del procurador, sino que también los acompañaban sus acusadores. Los mismos personajes que dirigieron su captura y le llevaron ante Pilato, ahora le llevan a Herodes, y además le acusan, suponemos que también con las mismas acusaciones; aunque lo que les interesa es la sentencia del procurador romano, les ayudará mucho volver a él con un reo expresamente condenado por el gobernante de Galilea, la tierra del acusado. Al ver a Jesús, quizá por primera vez, Herodes se preguntaría, abriendo nuestro propio interrogante, qué pretendería el procurador al enviarle aquel inquietante reo.

Herodes no toma en cuenta las acusaciones de las autoridades israelitas, residentes en Jerusalén, lo que tampoco supone que fuese favorable al acusado, sino que, más bien, quería fastidiar a esas autoridades religiosas; tanta importancia que dan al acusado, mientras que él solo le considera objeto de entretenimiento y burla. El caso es que decide no comprometerse con la condena de Jesús, porque eso le acarrearía más odio del pueblo, y se contenta con burlarse del reo, rebajando así su importancia; ¿captaban la diferencia aquellas engoladas autoridades de la ciudad que se dejaban impresionar tanto por un insignificante galileo? Convertirle a uno en objeto de burla resulta más humillante que una condena.

En el *Evangelio apócrifo de Pedro* se le culpa a Herodes de que «dio la orden de humillar al Señor» y que, después, cuando José de Arimatea pidió el cadáver de Jesús, «Pilatos le remitió a Herodes a pedirlo»; lo mismo asegura el *Evangelio apócrifo de Gamaliel*: «Herodes y los hebreos le clavaron injustamente en la cruz», de lo cual un autor moderno dedujo, bastante arbitrariamente, que Herodes fue el responsable de la condena de Jesús.

Al verlo delante, Herodes da la impresión de sentirse intrigado por los poderes que se contaban de aquel súbdito suyo y «se alegró», pues «esperaba presenciar alguna señal que él hiciera» (Lc 23,8); si esa señal se realizaba ante su persona y precisamente en Jerusalén y en los con-

curridos días de Pascua, resultaría casi oficial. Pero Jesús no corresponde en absoluto a esa visión y se niega a cualquier espectáculo, «la hora» es mucho más seria y profunda, es la hora de la verdad con todas sus consecuencias. Le interesa a Herodes el encuentro con un hombre tan singular, hasta que descubre que esa singularidad no era como él la suponía y, sobre todo, no estaba a su disposición curiosa y caprichosa; ya otras veces le habían pedido «un signo del cielo», mientras que Jesús se preocupa de su conversión (Lc 11,16.29-32).

A continuación «le hizo muchas preguntas», quizá sobre sus inquietudes, sobre Juan, sobre él mismo. Seguramente, Juan y Herodes nunca habían hablado directamente de Jesús, de quien el tetrarca tuvo noticias en aquellos tiempos finales de Juan e iniciales de Jesús. A lo largo de la historia, todo el mundo se hace preguntas sobre Jesús, pero son muchos menos los que se las hacen directamente a él.

Un tema adjunto es si Herodes tenía alguna competencia para juzgar a Jesús en Jerusalén; ciertamente, la tenía en Galilea, de donde era gobernante, aunque siempre por delegación de Roma, pero no parece que la tuviese en Judea; sin embargo, no es improbable que pudiese juzgar en su propia residencia, que era como su territorio personal en Jerusalén, a alguien de su región y más si era enviado por la autoridad romana de Judea. Cuando Pilato asegura que tampoco Herodes encuentra en él delito alguno (Lc 23,15), da a entender que se lo había enviado para que lo juzgase, lo cual supondría reconocer en él la facultad de hacerlo, y por eso constata que Herodes no ha encontrado ninguna causa para hacerlo; si se lo hubiese enviado solo como una deferencia, Herodes se lo habría tenido que devolver, y esto no era digno de resaltar como prueba de la inocencia de Jesús ante los demás. Incluso Pilato podía pensar: si realmente Jesús fuese un agitador, ya tiempo atrás Herodes habría actuado contra él. Sin embargo, hay quien opina que Pilato contaba con que Herodes condenaría a Jesús, para quedarse así él libre de tan engorroso asunto, expectativa que le falló.

## — Silencio de Jesús ante Herodes

Herodes, además de poseer la autoridad suprema en su tierra galilea, era bastante mayor que Jesús, pues había heredado aquel territorio con la muerte de su padre cuando Jesús aún era niño y ya llevaba muchos años gobernando; ¿qué podía representar para él aquel pueblerino, hijo de un sencillo artesano o carpintero de Nazaret? Al preguntarle por sus poderes e incitarle a que haga en su presencia alguna demostración de

sus supuestas facultades portentosas, le está situando al nivel de los cu-randeros populares o incluso de los bufones que divertían al pueblo con sus burlas y sus trucos, pues ¿qué otra cosa debía pensar? En ese momento actuó no como un gobernante impositivo y abusador, sino como un hombre caprichoso, dispuesto a la diversión y a la burla. Esperaba, era lógico, que el humilde reo complaciera su desco aunque solo fuera por congraciarse con su superior, que siempre resulta útil.

Pero Jesús guardó *silencio*. Al interrogatorio y las burlas de Herodes responde Jesús con el *silencio* absoluto, ni una palabra, lo que resulta más elocuente porque ante los otros jueces siempre dijo algo. Una vez más es la figura del justo perseguido tantas veces proclamada en las profecías y en los salmos. Además, Lucas pretende mostrar que Jesús cumple personalmente el consejo dado a sus discípulos: que, cuando les capturen y lleven a las sinagogas y prisión y los presenten ante los reyes y gobernadores por causa de su nombre, que tomen esto como una ocasión de dar testimonio (Lc 21,12-13). Testimonio, no palabras de excusa ni siquiera de defensa inútil. Jesús percibió que estaba delante de un confabulador; efectivamente, en varias ocasiones, Herodes había confabulado contra Pilato ante la autoridad de Roma porque quería ser procurador de Judea y en ese terreno Jesús no tiene nada que decir y calla; su silencio indica que considera ridículo aquel interrogatorio.

Este impresionante y sonoro silencio de Jesús se ha interpretado de forma variada.

Es el silencio que corresponde a un «siervo de Dios», porque en el mundo helenístico ese silencio se interpreta como un *signo de divinidad* (cf. Grundmann), pues los dioses son infinitos, sobre todo en poder, pero no gritan ni vocean ni siquiera explican, les basta ser lo que son. A Jesús le basta ser lo que es, pues la divinidad circula por las venas de su espíritu; ¿para qué servirían unas palabras a quien no reconoce esa circulación divina?

Es el silencio *del mártir* (Schreiber); por una parte, los mártires se caracterizaban por no usar la palabra en su defensa, sino solo para proclamar su fe y su fidelidad a Dios; por otra, este silencio cuestionante de Jesús pone a Herodes Antipas en relación con su padre, Herodes el Grande, que mató a los niños de Belén; la historia martirial sigue.

El silencio manifiesta, sobre todo, la *inocencia de Jesús* (Schmid); Herodes reaccionará con gestos de burla ante aquel desgraciado, incapaz de defenderse y de implorar misericordia, pero, antes de que llegue ese momento, el evangelista ha puesto ya en la pantalla de nuestra contemplación la imagen fija de la inocencia del reo, imagen que prevalecerá

para siempre. Para el tetrarca y su corte el silencio aquel podía significar *desprecio* (no se digna hablar a quien estima indigno de oírle) o *locura* (porque, estando en peligro de muerte, desaprovecha la ocasión que le ofrecen de salvarse). Sin embargo, su silencio no se debe a ninguna de estas dos causas u otras que parecen lógicas a la mirada profana, sino a que emplea el *lenguaje del Espíritu*, pues se siente guardado por Dios, de manera que nada podrán las autoridades contra esa seguridad divina, que en él es también humana.

Un silencio así o humilla a quien calla, si es porque no sabe qué decir, o humilla a quien interroga, porque no es reconocido su poder; un silencio puede resultar más despectivo que una palabra injuriosa. La actitud de Jesús, al callarse y ni siquiera intentar defenderse, decepcionó y, tal vez, humilló a Herodes, porque un súbdito suyo no quería aprovechar la influencia de su poder para liberarse de una sentencia romana, posibilidad que se daba pocas veces; sin embargo, el reo Jesús no la aprovecha. ¿No era eso infravalorar a su tetrarca? Por eso la reacción de éste fue la burla y remitirle de nuevo al juez romano, que seguramente se sintió desilusionado al encontrarse otra vez con el reo.

— Herodes se burla de Jesús mediante un vestido brillante

Al final, defraudada su curiosidad, Herodes recuerda que aquel individuo estaba acusado de ciertas pretensiones reales que, mirándole de cerca, resultaban ridículas; a pesar de todo, puesto que esta pretensión, aunque ridícula, podía resultar peligrosa si encontraba algunos exaltados dispuestos a seguirle —su tierra tenía un buen muestrario de estos tipos—, el tetrarca decide atacarla por el lado que más la hiere, el de la burla y sarcasmo, pues nada más efectivo contra un pretendiente real que convertirlo en algo ridículo y burlesco para sus enemigos, esa humillación retraería a sus seguidores. Un personaje así no resulta peligroso, sino ridículo y como a tal le tratará. La forma práctica de hacerlo fue el vestido: «le vistió un espléndido manto» (Lc 23,11), o le «echó alrededor» un manto. Recuerda Légasse que la palabra griega equivalente se usa para referirse al manto o al vestido completo, pero nunca a la túnica, por lo que podemos entender que aquí indica un manto echado encima del vestido. Marcos presenta la escena como una parte de la burla que le infligen los soldados, mientras que Lucas la sitúa como parte del reenvío de Jesús a Pilato.

El término griego *lampros* admite diversas traducciones: «espléndido», «resplandeciente», «llamativo»; no expresa ningún color concreto,

ni rojo ni púrpura, lo que habría hecho lógica la comparación con las pantomimas reales anteriores (Mc 15,17-20; Jn 19,2-3), ni siquiera el «blanco», lo que podría suponer, de parte de Herodes, una irónica alusión a los candidatos romanos a cargos públicos que se presentaban con una toga *candida* (blanca), opinión mantenida por bastantes autores; según esto, con ese gesto, Herodes le recordaba a Pilato su formación romana, dando a entender en qué poco valoraba a aquel ridículo candidato a rey de los judíos.

Como siempre, es el evangelista el que pone una intención en esa palabra y luego los exegetas la enriquecen con variedad de significados, desde la burla a la exaltación, pasando por la inocencia, como los que recogemos a continuación.

Primero, los *significados de burla*, porque ésta fue la intención de Herodes al colocarle aquel vestido o manto.

1) Tomado como una camisa de fuerza, no en su forma, sino en su intención, pretende tratarle de *loco*, un maniaco de la grandeza que, cuanto más abajo está, más arriba se imagina; esta interpretación es muy repetida, más en libros devocionales que teológicos.

2) «Le tuvo en poco, le menospreció» (Lc 23,11). «Parecióle a Herodes que le había tenido en poco el Señor, y no halló mejor camino para salir de esta afrenta que tenerle en poco a él; y (¡lo que hace la diferente disposición del ánimo de cada uno!) el silencio del Salvador puso en admiración a Pilatos, y el mismo silencio le dio ocasión a Herodes para despreciarle; porque aquél miraba las cosas como juez prudente y bien advertido, y este otro, como cortesano vano y ambicioso que se pagaba de cumplimientos y apariencias»<sup>50</sup>.

Los vestidos de Jesús han sido objeto de burla repetida en la Pasión; primero el *vestido* de Herodes, luego el manto púrpura de los soldados de Pilato (Mc 15,17) y, finalmente, el despojo total y el sorteo de sus vestidos en el Calvario. Herodes le coloca un vestido blanco, los soldados burladores le colocan uno rojo, en la cruz le quitan todos<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> L. DE LA PALMA, *Historia de la sagrada pasión*, o.c., c.XVIII.

<sup>51</sup> «Porque no se puede el mundo hacer injuria ni levantar testimonio que primero no lo levantara a Cristo. Él fue tenido por malhechor y revolverdor del pueblo (Jn 19,39), y por tal le acusan ante los jueces y le piden la muerte. Fue tenido por nigromántico y endemoniado (Mt 12,24), y así decían que en virtud de Belcebú lanzaba los demonios. Fue tenido por gloton y comedor, y así decían: Catad aquí un hombre tragador y bebedor de vino (Mt 11,19). Fue tenido por hombre que andaba en malos tratos y compañías (Mt 9,11), y así decían que se juntaba con publicanos y pecadores y comía con ellos. Fue tenido por hombre de mala generación y mala casta, y así dijeron que se hacía Dios y que perdonaba los pecados y dijeron: Tú samaritano eres y demonio tienes (Jn 8,48). Fue tenido por hereje y blasfemo, y así

Y ahora, otros *significados de gloria o proclamación*, que no son los que perciben los presentes en la escena, pero sí son descubiertos y proclamados por las comunidades cristianas primitivas.

1) Este vestido «brillante», «luciente», suena a *regio*, un oportuno recurso para burlarse de un presunto «rey», incluyendo además en él la burla de los herodianos a los judíos y de los galileos a los de Judea, ya que tantas veces sucedía a la inversa; «así es más probable que esta vestidura fuese no la toga de los candidatos romanos, ni la que se ponían los judíos al ser absueltos de una causa capital, sino alguna parecida al manto que usaban los tetrarcas y reyes judíos»<sup>52</sup>; como túnica blanca, podía ser una alusión al vestido para el combate de los tribunos militares.

2) El color blanco es también una referencia a la *inocencia de Jesús*, lo que ayudó a que Pilato proclamase en voz alta que no encontraba en él delito, «ni tampoco Herodes, puesto que lo ha devuelto»; los dos mandatarios, el de Galilea y el de Judea, coinciden en esa inocencia, aunque seguramente Herodes pretendió, más que proclamarla, burlarse de esa inocente, que no sirve ni para rey ni para entretener a los reyes.

3) Otra aplicación positiva pone ese vestido en relación con la *blancura del mensajero celestial* que se aparece a Pedro en Hechos (10,30), lo que nos permite suponer que Lucas considera el manto de Jesús como un signo de belleza y, más aún, de dignidad celestial, aunque aparezca indefenso y degradado.

4) También se ha visto una alusión *al vestido del sumo sacerdote* que, según la normativa, «había recitado la lectura con vestiduras de púrpura, luego se lavó las manos y los pies, se desvistió, se metió en el agua y fueron a llevarle vestiduras blancas» (*Mishnah Yoma* VII, 3). Este ritual, cambiando de vestido y de color, establecido para el sumo sacerdote cuando proclama la palabra divina, se aplica ahora a Jesús, que es la Palabra misma, el nuevo Sumo Sacerdote que ha iniciado la gran ceremonia de su ofrenda personal.

5) Según Shalom ben Chorin, puede haber aquí una alusión a la *esperanza mantenida por los esenios* (retirados del mundo hasta la llegada del Mesías) en dos mesías: uno sacerdotal y otro real, pues en el ritual judío éstos precisamente eran los colores del rey (el rojo) y del sumo sacerdote (el blanco). Habría por tanto, en este vestido, un mensaje para todos,

dijeron que se hacía Dios». LUIS DE GRANADA, *Libro de la oración y meditación*, § II: «De los trabajos que el Salvador pasó en aquella noche de su pasión...», en *Obras completas*, I, part.II, c. II, a.III, p.72-73.

<sup>52</sup> Cf. J. M.<sup>a</sup> BOWER, o.c., 1268.

pero especialmente para los monjes de Qumrán: Jesús es a la vez el Rey y el esperado Mesías, pues él cumple ambas funciones. El despojo final en el Calvario indicaría que el Mesías es a la vez victorioso y sufriente. Es decir, los vestidos eran como «mensajes» de los evangelistas a los radicales y consagrados monjes de Qumrán que, de hecho, seguramente ni recibieron el mensaje porque fueron arrasados por las tropas romanas que repelieron brutalmente la rebelión judía del 68.

En definitiva, una vez más el verdadero significado depende de la intención más que de los gestos en sí. El vestido «brillante» o «chillón», es decir, llamativo, ¿queremos que sea una humillación en forma de burla o de indiferencia o de entretenimiento?, o, uniéndonos al evangelista, ¿pretendemos manifestar su «gloria», con un vestido resplandeciente como el de la transfiguración (Lc 9,29.32)? De nuevo la ironía profunda del evangelista, porque, lo mismo que sirve para humillar, está manifestando su verdadera gloria.

#### — Contradicciones en el encuentro

La escena del encuentro con Herodes es tan densa que manifiesta algunas contradicciones, no necesariamente negativas, sino expresivas de la riqueza de su contenido. Veamos algunas.

Contradicción *en el interior de Herodes*, que ha respetado a Jesús al considerarlo como Juan Bautista resucitado y, de pronto, lo desprecia y tiene por loco; a solas, le ha admirado como a Juan, pero delante de sus súbditos y de las autoridades de Jerusalén le desprecia. ¿Cuál de las dos reacciones es la que prevalece en Herodes?

Contradicción en cuanto a la *responsabilidad de Herodes en la condena de Jesús*. Ya tiempo atrás, cuando los fariseos le ruegan que se aleje de aquella tierra galilea porque Herodes pretende matarlo (Lc 12,1), no sabemos si estos fariseos actuaron por propio impulso y con buena fe para salvar a Jesús, o si Herodes les envió con una amenaza, que no era real pero pretendía simplemente alejarle de su territorio para evitar su influencia en el público; alguien ha opinado que ese recado fue una astucia de los propios fariseos, que actuaron por cuenta propia e hipócrita para lograr que Jesús se apartase de su misión y les dejase el campo libre a ellos. El caso es que, sorprendentemente, ahora que Herodes lo tiene en sus manos, no le condena <sup>53</sup>.

<sup>53</sup> Víctor E. Harlow escribió en 1954 un libro en que califica a Herodes como «el destructor de Jesús», defendiendo que fue el verdadero responsable de su condena; puesto que

Contradicción también en cómo Herodes le trata cuando *oye hablar de él y cuando le habla directamente*.

«Herodes, que va a enviar a Jesucristo a otro tribunal como insensato, da en toda su conducta pruebas de la más calificada insensatez. Para que os convenzáis de ello, observad cómo juzga Herodes de Jesús. Cuando está ausente, le juzga por lo que oye decir de él; y cuando está presente, le desprecia por lo que ve o más bien por lo que no ve; cuando está lejos de su vista, le tiene por otro Bautista, porque dicen que obra milagros; y cuando es llevado a su presencia, le trata de loco porque no los obra. Mientras espera algún prodigio de él, desea verle con ansia, le recibe con atención y aun le habla con alegría a despecho de la envidia; mas así que no espera ya nada de él, le hace vestir de una ropa blanca y le vuelve a enviar a Pilato» <sup>54</sup>.

#### d) Relaciones Herodes-Pilato

Pilato y Herodes, más Pilato que Herodes, gobernaban las dos regiones más importantes de Palestina, Judea y Galilea, más Judea que Galilea. En la escena que estamos reflexionando, Jesús muestra que influye en todos, incluso en las autoridades y en los pueblos. Era tradicional la enemistad entre ambos gobernantes, pero, estando Pilato en horas bajas, le interesaba la reconciliación con Herodes. Y quizá por eso mismo quiso enviar un informe directo a Roma antes de que lo hiciese Herodes sobre los importantes acontecimientos de aquellos días. Así estaban las relaciones entre los dos mandatarios cuando el caso Jesús llegó a sus manos, un caso que surgió de la nada y que había crecido rápidamente.

de tiempo atrás quería deshacerse de él (Lc 13,31; cf 12,1) por considerarle un agitador peligroso en su región, encuentra la ocasión propicia cuando Pilato se lo remite; aunque, al no poder ejecutarlo por encontrarse fuera de su territorio, se lo reenvía a Pilato, que responsabiliza a Herodes con esta frase: «... No hallé en él delito alguno de los que alegáis contra él. Pero no así Herodes, pues nos lo ha vuelto a enviar» (Lc 23,14-15), con una traducción que es al mismo tiempo interpretación, pues supone que, en el caso de encontrarlo inocente, Herodes lo habría retenido bajo su protección, pero, por encontrarlo culpable, lo deja en Jerusalén y se lo remite al procurador, lo que significa que lo entrega como culpable. Apoya además su tesis en algunos testimonios antiguos y apócrifos. Llega incluso a decir que quien le colocó el vestido interpretado, pues supone que, en el caso de encontrarlo inocente, Herodes lo habría retenido bajo su protección, pero, por encontrarlo culpable, lo deja en Jerusalén y se lo remite al procurador, lo que significa que lo entrega como culpable. Apoya además su tesis en algunos testimonios antiguos y apócrifos. Llega incluso a decir que quien le colocó el vestido interpretado fue el mismo Herodes para acompañar personalmente a Jesús en su vuelta a Pilato. La atrevida y subjetiva tesis, fundada en una interpretación forzada del relato evangélico y en opiniones subjetivas, ha sido poco secundada por otros comentaristas. Ciertamente, la reconciliación habría sido más fuerte y comprensible si Herodes, correspondiendo al detalle de Pilato, le hubiese hecho personalmente una visita con aquella ocasión, o aunque hubiese sido en otro momento.

<sup>54</sup> J. DE MONTARGON, *Diccionario apostólico para uso de los que se dedican al púlpito* (Vda. de Palacios, Madrid 1852) 339. Estas ideas las toma de un manuscrito atribuido al P. Segaud.

*Por qué se lo envía Pilato a Herodes.* Como la intención permanecía oculta en la mente de los dos, el que lo enviaba y el que lo recibía, la respuesta la hemos de buscar en el terreno de las hipótesis, que solo exigen ser lógicas y con algún fundamento, aunque sea indirecto; aquí van algunas.

— *Por imparcialidad.* Tal vez el procurador estaba dispuesto a la imparcialidad y buscaba un apoyo en Herodes, que tampoco simpatizaba con esas autoridades sanedritas que le habían traído el caso y que desde Jerusalén influían en toda la nación, sobre todo a través del entramado religioso. En definitiva, es posible que el procurador pretendiese simplemente conocer el criterio de Herodes, pero no trasladarle el caso.

— *Porque es un caso más religioso que político.* Se ha dado cuenta Pilato de que, aunque las acusaciones que le han presentado son políticas, en realidad el asunto es religioso, por lo que él no quiere intervenir decisivamente ni se ve competente, mejor que lo haga alguien que entienda ese terreno de la Torá. Si Herodes no lo juzgaba, al menos le daría una opinión fundamentada.

— *Para reconciliarse.* Además, y seguramente era lo más importante, le interesaba una reconciliación con el «espía», y nada mejor para ello que una demostración de que no condenaría a ningún súbdito suyo sin consultarle. Este tipo de política es la que Roma les recomendaba. Quizá Pilato preveía, por el curso de los acontecimientos, que su caída era posible, y Herodes se sentía en una situación parecida, y fue el temor de su mutua desgracia lo que les aproximó. Además pretende compensar a Herodes por la matanza de galileos en Jerusalén que sus soldados ejecutaron en la Pascua anterior.

— *Para humillar al Sanedrín,* verdadero acusador de Jesús, poniendo por encima de él al tetrarca, con lo que limitaba su poder, sobre todo si, como era de esperar, Herodes declaraba inocente a Jesús.

— *Para alargar el caso.* Tal vez pretendía simplemente ganar tiempo hasta que pasase la Pascua y retomar el asunto con más calma y menos apasionamiento en los acusadores.

La impresión más directa que se deduce de los Evangelios es que Pilato tenía interés en desentenderse del caso Jesús, y que gustosamente habría consentido que Herodes se hiciese cargo de él; la afirmación de que tampoco Herodes lo encuentra culpable no es tanto una declaración de no competencia, sino una afirmación de que, si Herodes lo hubiese encontrado culpable, no lo habría reenviado sino retenido, para procesarlo entonces o más adelante.

En realidad, Pilato, al no encontrarle culpable, debería haber soltado inmediatamente al reo Jesús; sin embargo, toma una solución intermedia: no lo suelta, sino que lo traspasa a la autoridad de Galilea, quizá por no contradecir tan directamente a las autoridades judías, que persistían en las acusaciones, o, como defiende F. M. Brown, para no tener que acusar de calumnia a las autoridades judías, aunque no resultan convincentes estas declaraciones.

*Herodes y Pilato se reconcilian:* «Aquel día Herodes y Pilato se hicieron amigos, pues antes estaban enemistados» (Lc 23,12).

Para comprender esta reconciliación es bueno recordar que la suerte de Pilato y la de Herodes Antipas, ambos nombrados por Roma, fue políticamente bastante paralela, en cuanto los dos acabaron su mandato casi en la misma época, Pilato en el año 36, cuando fue llamado a Roma por Vitelio, el legado de Siria, y Herodes en el 38, depuesto por Calígula. Y los dos acontecimientos sucedieron poco después de la muerte de Jesús, como si ésta hubiese ejercido una extraña influencia en su suerte política; tal vez el temor al final de sus mandatos, intuido políticamente, hizo que los dos delegados de Roma limasen diferencias para afrontar la delicada situación en que empezaban a encontrarse. En este caso su amistad reconciliadora nacía de la desgracia que les amenazaba. De esta reconciliación queda una tradición en la comunidad de Jerusalén, según recoge Hechos: «Pues, en efecto, se aliaron en esta ciudad contra tu santo siervo Jesús, al que ungiste, Herodes y Poncio Pilato, junto con los gentiles y el pueblo de Israel, para hacer lo que tu poder y tu voluntad habían determinado que se hiciera» (Hch 4,27-28).

A pesar de que la reconciliación entre Pilato y Herodes fuese táctica y oportunista, interesada políticamente, no es éste el aspecto que al evangelista le interesa, y, si lo recoge, es porque aquí encuentra otros simbolismos, que señalamos a continuación.

— Las dos autoridades del país, Judea y Galilea, están de acuerdo en la *inocencia de Jesús*, y la reconocen, aunque sea con gestos de menosprecio. La inocencia proclamada por uno solo de los dos sería suficiente, pero la de los dos conjuntamente tiene mucha más fuerza. Claro que, al mismo tiempo que están de acuerdo en la inocencia, también lo están en que conviene que aquel extraño reo desaparezca de sus vidas.

— La reconciliación de los mandatarios simboliza también la reconciliación de *los pueblos gentil e israelita* que reciban la verdadera palabra de Dios, la anunciada por Jesús.

— *Es signo de la reconciliación universal producida por la muerte de Jesús.* Nos es fácil reconocer ese efecto reconciliador y salvador de la muerte

de Jesús, claramente en el sentido espiritual y también, aunque no con tanta claridad, en el orden social.

— Posiblemente tiene el sentido, tan frecuente en los relatos, de manifestar otra vez el *cumplimiento de una profecía*, como luego resaltarán Pedro y Juan en los Hechos (4,25-28), concretamente la profecía del salmo 2,1-2: «dos reyes de la tierra y los príncipes conspiran aliados contra Yahvé y contra su Ungido».

— *Dos testigos válidos a favor de Jesús*. Por fin, ya hay dos testigos varones, Herodes y Pilato, afirmando que Jesús no es culpable; se cumple, por tanto, la condición exigida por la ley, el testimonio concorde de dos testigos. Este dato viene a confirmar que toda la escena está montada precisamente para *resaltar la inocencia de Jesús*.

#### e) ¿Es histórico este encuentro?

Sobre la historicidad de este encuentro, transmitido solo por Lucas, que no conoció a Jesús, se dan opiniones tanto a favor como en contra, cada una con sus argumentos.

#### — Contra su historicidad

Los argumentos más socorridos son los siguientes.

La *tendencia apologética de los cristianos contra los judíos* les llevó a inventar esta escena para culparlos más directamente en la muerte de Jesús, implicando incluso a la autoridad civil de Galilea; porque, preguntan los críticos, ¿cómo podemos imaginar al procurador romano dando esa muestra de debilidad precisamente en Jerusalén? ¿Cómo puede ceder su competencia para transferirla a otro, que estaba fuera de su jurisdicción? ¿No era esto ilegal, además de absurdo? Pero Herodes no es el responsable legal de la condena de Jesús, porque, si una vez le amenazó a distancia, en esta escena ciertamente no le condena.

Y la tendencia de la comunidad a señalar textos de la Escritura que se cumplían en las escenas de la Pasión, por la cual *se creó esta escena para dar cumplimiento al salmo 2,1-2* («los príncipes conspiran con el Señor y su Ungido»), y lo hacen con esta afirmación: «Herodes y Pilato, junto con los extranjeros y gente de Israel, se han reunido contra su santo siervo Jesús» (Hch 4,25-27). La escena, por tanto, es inventada para «proporcionar a Jesús un inesperado testimonio de su inocencia en la persona del tetrarca» (A. Loisy). A esto replica J.-P. Lémonon que la actitud de

Pilato y de Herodes no fue aliarse con las autoridades judías (los sanedritas), sino distanciarse de ellas e intentar salvar a Jesús.

Por otra parte, *¿cómo pudieron enterarse de lo sucedido en el interior del palacio de Herodes?* Pobre objeción, puesto que debió de ser objeto de fácil comentario por parte de los presentes y además, entre los primeros cristianos, se habla de, al menos, una persona de la corte de Herodes que fue seguidora de Jesús, una tal Juana, cuyo esposo, Cusa, era administrador de Herodes (Lc 8,3); incluso un amigo de la infancia de Herodes, Manahem, pertenecía a la comunidad cristiana de Antioquía (Hch 13,1), como ya recordamos anteriormente.

Para otros, el testimonio es falso porque el evangelista dice que Pilato, «al saber que era de la jurisdicción de Herodes, se lo envió» (Lc 23,6), cuando realmente Jesús había nacido en Belén, en Judea, y consecuentemente pertenecía a esta jurisdicción. Pero olvidan que lo que importa e importa es el lugar donde uno vive y está empadronado.

Otros, aun admitiendo «el estilo de Pilato de liberarse de situaciones embarazosas por medio de artimañas» (R. Fabris) y de constatar que hay documentación que prueba las tensiones entre Pilato y Herodes, dicen que hay dificultades intrínsecas para admitir la escena, pues, de acuerdo con el derecho romano, prevalecía el *forum delicti commissi* sobre el *forum originis*; en consecuencia, la autoridad del lugar del delito, y no la del origen del culpable, es la que debía hacerse cargo del caso. Pero, como mínimo, cabe objetar si el lugar en cuestión no era más Galilea que Judea, pues en Galilea había vivido y desarrollado la mayor parte de su actividad, mientras que en Judea solo tuvo un nacimiento accidental. Además, no podemos argumentar mucho desde el derecho de entonces en estos puntos, pues siempre encontramos la misma dificultad, que no lo conocemos.

#### — A favor de la historicidad

El palacio de Herodes gozaba, según algunos, del derecho de extraterritorialidad, por lo que el tetrarca podía juzgar legalmente a un súbdito suyo en Jerusalén; y se aduce como argumento que su padre, Herodes el Grande, había logrado el privilegio de poder solicitar la extradición de sus súbditos capturados por los romanos, y es posible que su hijo hubiera heredado ese privilegio; lo más probable es que pudiese intervenir en el proceso, mediante consulta, pero no realizar ninguna condena en Jerusalén.



También se alega otro privilegio concedido a Herodes el Grande, según el cual podía reclamar la extradición de uno de sus súbditos huido, incluso desde una ciudad que quedase fuera de su jurisdicción; cabe pensar que Herodes Antipas conservaba este privilegio o, al menos, algún vestigio de él.

Por otra parte, Herodes no era considerado un auténtico judío por los suyos, pues tenía mezcla de sangre samaritana e idumea y además venía de una educación pagana en Roma, por lo cual difícilmente se podía inventar esta escena para aumentar la responsabilidad judía, precisamente en el que apenas era considerado judío. Tampoco se habría recurrido a tan poco edificante personaje como era Herodes para crear un testimonio de la inocencia de Jesús, causa por la que se inventó el encuentro, según Loisy.

*Conclusiones.* El encuentro parece claramente *histórico*, pero, al mismo tiempo, está *redactado con intención apologética*, sin que los dos elementos se contradigan; cualquier acontecimiento recibe una narración diferente, según el punto de vista y los intereses del narrador, sin que esto sirva para negar el acontecimiento. Este conjunto de texto y contexto pretende ser una prueba más de la inocencia de Jesús reconocida ya por Pilato (Lc 23,15), de manera que la doble voz, una romana y otra judía, la proclaman; la escena se comprende mejor desde otra escena posterior en la que otro rey judío, Agripa II, se pone de acuerdo con el procurador Festo para reconocer la inocencia de Pablo, que no recibe ningún castigo de la justicia romana (Hch 25,18.25a; 26,31-32). *La inocencia de Jesús, por tanto, es el motivo sustancial de esta escena*, aunque no implique necesariamente que la escena sea histórica. El caso es que Jesús, enviado por Pilato, llega a Herodes sin estar aún condenado, y es devuelto al procurador sin que se haya pronunciado ninguna condena.

#### — «Actas de Pilato»

Encontramos una alusión a las «actas» del proceso de Jesús en una polémica que, hacia la mitad del siglo II, mantiene el mártir San Justino, «un palestino nacido en Siquem pero perteneciente a una familia latina inmigrada en Samaria», con los adversarios paganos: «Lo que verdaderamente sucedió, podéis comprobarlo en vuestros archivos, en las “actas” de los acontecimientos sucedidos bajo Poncio Pilato», aunque no dice si están en la residencia del emperador en Capri o en los archivos del Senado de Roma. San Justino en su *Apología* dirigida precisamente al emperador Antonino Pío y a los senadores y a la sociedad romana,

que efectivamente podían comprobar y consultar esos archivos, les invita a que lo hagan, lo que hace suponer que estaba seguro de su existencia, testimonio más creíble por su estancia durante veinte años en Roma, donde fundó y regentó una escuela filosófico-religiosa. Los que niegan su existencia afirman que el juicio del desconocido Jesús, en una región secundaria, era un asunto irrelevante. Pero Palestina no era tan irrelevante, tenía especial importancia por su posición fronteriza y por su capacidad de revueltas, especialmente por razones religiosas. Por lo demás, el de Jesús «fue un proceso por alta traición» (Blinzler) y Jesús, durante sus tres últimos años, llegó a ser un personaje realmente público e inquietante para las autoridades. Aunque el acta no fuese enviada de inmediato, pudo serlo después, al extenderse rápidamente la causa cristiana por Palestina y fuera de ella, creando también represiones por parte del Sanedrín, con resultado de procesos y ejecuciones, como la del primer mártir cristiano ya en el año 34.

También Tertuliano (otro convertido del paganismo, como San Justino) hace referencia a estas «actas» y cristianiza a Pilato, unos cincuenta años después de Justino: «Pilato, que ya era cristiano en su conciencia, comunicó todos los hechos referentes a Cristo al entonces emperador Tiberio». Avanzando más, el mismo Tertuliano cuenta la intervención de Pilato ante el Senado, a petición del emperador:

«Después Tiberio, bajo cuyo reinado el nombre de cristiano apareció por primera vez en el mundo, sometió al Senado los hechos que le habían sido referidos desde Siria y Palestina, hechos que habrían puesto de relieve la verdad de la divinidad de Cristo, y manifestó su parecer como favorable. Pero el Senado, no habiendo podido verificar por sí mismo los hechos, votó negativamente. Pero el César persistió en su convencimiento y amenazó con castigar a los acusadores de los cristianos».

La cosa no resulta tan extraña, sabiendo que el Senado romano, con su política de tolerancia religiosa en las provincias conquistadas, solía presentar los dioses de estas provincias ante el Senado, que acostumbraba admitirlos declarándoles *religio licita* y que esos dioses entrasen a formar parte del Panteón romano; Minucio Félix (otro apologeta cristiano casi de la misma época que Tertuliano) lo asegura: «Los romanos tenían la costumbre de invitar a los dioses de todos los lugares a convertirse en sus huéspedes»; si la petición era rechazada, se la declaraba *superstite alacate*, caso del cristianismo; a pesar de lo cual, Tiberio prohibió a sus representantes en Palestina que persiguieran a los cristianos. En el fondo, Roma tomaba la propuesta como un asunto político que afectaba a las provincias, no a la capital, por lo que no suponía ninguna

conversión religiosa de los romanos; esto hace el asunto más comprensible. Otro asunto que favorecía el informe es el dato de que se trataba de una nueva religión, la del mesianismo cristiano, que rechazaba toda clase de violencia, también la interhumana, mientras que acentuaba los aspectos religiosos y morales. Además, como dice la historiadora Marta Sordi, con esta proposición de reconocer el culto a Cristo, «Tiberio buscaba dar a la nueva religión, nacida en el seno del judaísmo, idéntica carta de naturaleza legal que al judaísmo reconocido por Roma en la época de Julio César, e intentaba también de ese modo sustraer a los seguidores de la nueva fe en Judea de la autoridad del Sanedrín», como se había hecho con los samaritanos, con lo que lograron su favor. La posibilidad de ese comunicado y del consiguiente senadoconsulto se fundamenta en que el mesianismo cristiano se presentaba como pacífico, mientras que el mesianismo judío se fundamentaba en un Dios «celoso» que no permitía cohabitar con ningún otro dios del Panteón romano, lo que provocaba fáciles revueltas en nombre de ese Dios; en un tiempo de persecución, como el de Tertuliano, no habría sido prudente dar publicidad a un senadoconsulto que declaraba ilícitos a los cristianos, *non licet esse christianos*.

En cualquier caso, opina G. W. H. Lampe:

«Las actas [de Pilato] toman la mayor parte de sus materiales de los evangelios canónicos, los emplean en gran parte de una manera ecléctica, aunque dependen [...] sobre todo del cuarto evangelio en lo que se refiere al interrogatorio de Jesús desarrollado ante Pilato y toman de Lucas el relato de la crucifixión. Los materiales no canónicos, que predominan en el capítulo primero y en la larga sección que trata de la resurrección, y que encontramos diseminados en el resto de la obra mezclados con materiales tomados de los evangelios canónicos, han sido con frecuencia torpemente armonizados con estos últimos y a veces los implican»<sup>55</sup>.

Además de estas «actas», hay también una supuesta *Epístola de Pilato al emperador Claudio*, en la que dice:

«... Los príncipes de los sacerdotes, movidos por la envidia que le tenían, se apoderaron de él y le trajeron ante mí y formularon contra él una acusación falsa tras otra, diciendo que era un hechicero y hacía cosas contrarias a la ley. Y yo, creyendo que estas cosas eran ciertas, tras mandarle azotar, se lo entregué para que obrasen con él según su voluntad: y ellos le crucificaron. Y cuando fue enterrado, le pusieron guardias. Pero mientras mis soldados le guardaban se levantó de nuevo al tercer día. Sin embargo, tanta era la maldad de los judíos que dieron dinero a los soldados diciéndoles: Decid que

sus discípulos robaron el cadáver. Pero [los soldados] aunque cogieron el dinero, no fueron capaces de guardar silencio sobre lo que había sucedido; pues también ellos han testificado que le vieron alzarse y que recibieron dinero de los judíos. Y he dado noticias de estas cosas... para que nadie tergiversara la verdad y no os sintáis inclinados a creer en las falsas historias de los judíos».

Sobre esta carta comenta P. Winter:

«Esta epístola, escrita por un Pilato muerto a un Claudio muerto (que se había hecho emperador entre doce y catorce años después de la crucifixión), es más que nada interesante por el hecho de que menciona la hechicería como acusación contra Jesús. El autor parece que sabía que, según el derecho romano, también la brujería podía castigarse con la crucifixión».

Sin duda, la verdadera fuente del proceso de Jesús ante Pilato son los relatos evangélicos, no solo doctrinal, sino también histórica, pero los documentos extraevangélicos contienen también un valor testimonial, aunque no preciso, sobre cómo Roma influía en los asuntos religiosos de sus provincias dominadas, sobre todo cuando creaban algunos conflictos. E. Volterra, un gran historiador del derecho romano, no solo sostiene decididamente (al igual que su correligionario alemán S. Reinach) la necesidad de un informe de Pilato al emperador, sino que también está convencido de la intervención de Tiberio ante el Senado que considera, además de un acto adecuado desde el punto de vista jurídico (y por tanto, verosímil), una acción habilidosa desde el punto de vista político.

Según Marta Sordi:

«No haber entendido que la propuesta de Tiberio al Senado se refería únicamente a Judea y no a Roma, ha contribuido al escepticismo que la mayor parte de los especialistas actuales han mostrado ante la información dada por Tertuliano. La propuesta imperial al Senado en el año 35 fue de carácter político, y en estrecha relación con la estrategia de Tiberio hacia una provincia tan conflictiva como Judea».

<sup>55</sup> Recogido en S. LUGASSE, *El proceso de Jesús*, 1, o.c., 26.

## CAPÍTULO V

### VÍA CRUCIS

«Tomaron, pues, a Jesús y, cargándole la cruz, salió hacia el lugar llamado Calvario (Cráneo), lo que en hebreo [quiere] decir Gólgota...» (Jn 19,16b-17).

La ejecución de la sentencia a cruz empezaba inmediatamente después de pronunciada, sin posibilidad de apelación. Solo un pequeño espacio de tiempo para los preparativos inmediatos: elegir los maderos, los clavos y las cuerdas y distribuir los soldados que se encargarían de conducirlos al lugar del suplicio y de realizar las crucifixiones y las vigilancias hasta que expirasen. Los relatos no se detienen en estos detalles, por suficientemente conocidos de sus lectores y porque resultaban secundarios frente a lo trágico de la condena y de la ejecución; igualmente se olvidan de los otros dos condenados, excepto Lucas: «llevaban también con él a dos criminales», hasta que en la escena del Calvario son recogidos por todos. El foco evangélico se centra en Jesús. Todas las tareas de la crucifixión corrían a cargo de los soldados romanos; sin embargo, pronunciada la sentencia, Juan añade: «Jesús quedó en manos de los judíos» (19,17); más bien, ése era el momento en que salía de sus manos para entrar en el dominio de los crucificadores romanos, pero Juan distrae la atención de la ejecución material para mantenerla fija en la responsabilidad moral, y señala a los judíos. Le acompañamos en este último y trágico camino de su vida.

#### 1. Jesús con su cruz

##### a) *Por qué camino fue*

«Condujeron a Jesús al Gólgota» (Mc 15,22). El texto presenta a Jesús llevado por otros, como conducido de la mano. «Le conducen», asegura Marcos (15,22), la misma palabra, advierte Benoît, que usa cuando alguien no puede moverse por sí mismo, como el paralítico o el sordomudo o el epiléptico; por lo tanto, esa palabra indicaría que Jesús

estaba tan agotado que no se valía por sí mismo, necesitaba ayuda para llegar al Calvario.

Podemos preguntarnos: ¿Quién le conducía? ¿Le lleva Dios o le llevamos nosotros? ¿Es más exacto decir que le llevamos nosotros pero que le conduce Dios?

Según la costumbre romana, el camino era a través de la ciudad con el fin de que resultase más escarmentador o atemorizante para los espectadores. Nos queda por precisar qué itinerario siguió Jesús dentro de Jerusalén. Tenemos claro el punto de llegada, el Gólgota, pero no tanto el punto de partida, pues depende de la discutida cuestión sobre si Jesús fue juzgado y condenado en la Torre Antonia o en el Palacio de Herodes, es decir, del lugar donde residiese esos días el procurador. El considerado vía crucis tradicional, que aún hoy continúan realizando los peregrinos, es el que arranca de la Torre Antonia, que «carece de serias garantías arqueológicas» (Légasse); este trayecto es un poco más largo que arrancando del Palacio de Herodes; en cualquier caso, fueron unos seiscientos metros, independientemente de si le llevaron por el camino más corto o dando alguna vuelta por otras calles, para aumentar la idea de escarmiento ante otros posibles delincuentes, como se hacía a veces, pero que no consta en el caso de Jesús<sup>1</sup>. Según el trayecto recorrido, y teniendo en cuenta que fue crucificado extramuros, la puerta de la ciudad por la que salió pudo ser la puerta de Yeshaná (o de Efraím), a unos 80 metros del Gólgota, o la de Gennath (de los Huerotos), a 250 metros.

La calle estaba muy ocupada, por ser la Parasceve, con numerosa concurrencia de ciudadanos y peregrinos. G. Papini hace una animada descripción de esas calles:

«Era la Parasceve, el día de la preparación, la última vigilia de pascua. Pielles de cordero estaban tendidas al sol por millares en los terrados; y cada

<sup>1</sup> «Si el pretorio estaba en el sitio tradicional desde la Edad Media, el camino de la cruz seguiría el trayecto hoy venerado; si hay que situarlo, como yo pienso, en el Palacio de Herodes, el camino de la cruz toma una dirección más o menos inversa. En los dos casos este camino sería dentro de la ciudad. No hay por qué imaginar que salieran de la ciudad en seguida, ya por la Puerta del Norte —aproximadamente en el actual emplazamiento de la Puerta de Damasco—, ya por la Puerta que había cerca del Palacio de Herodes. El suplicio llevaba consigo que el reo pasara por la ciudad para que sirviera de ejemplo. Mientras atravesaba la ciudad, según la costumbre de los romanos, iba desnudo, lo golpeaban y se burlaban de él. Según el evangelio, Jesús tomó sus vestidos, pero debió pasar por la ciudad. Por lo pronto bajaría del Palacio de Herodes o "Torre de David" actual, por la "calle de David" asimismo actual, hasta los tres zocos paralelos que habría seguido hasta el norte, para dar en la puerta que está en el actual Hospice Alexandre. Saliendo por esta puerta, llegaría en seguida al Calvario, que está muy próximo»: P. BENOÎT, o.c., 189.

casa lanzaba su columna de humo, que se abría en el aire delicadamente, como la corola de una flor, para perderse luego en el cielo, vibrante de fiesta. De los callejones desembocaban en las calles las viejas de narices malignas mascullando anatemas; niñitos con la cara sucia que correteaban con paquetes bajo el brazo; hombres barbudos que llevaban a cuestas un cabrito o una barrica de vino; burreros llevando de la cabezada a los asnos con el hocico bajo; muchachas que clavaban sus ojos desvergonzados y melancólicos en los forasteros, que andaban, muy circunspectos, aturdidos por aquel barullo de fiesta. Las amas de casa estaban en los hogares muy afanadas disponiendo lo necesario para el día siguiente, porque, una vez caído el sol, todas las manos estaban dispensadas, durante veinticuatro horas, de la condena de Adán. Los corderos, despellejados, descuartizados, estaban dispuestos ya para el fuego; los ázimos, oliendo todavía a horno, estaban amontonados en la masera; los hombres trasvasaban el vino, y los niños, para echar una mano a su vez, limpiaban sobre la mesa las hierbas amargas»<sup>2</sup>.

#### b) *Cargando Jesús con la cruz (Jn 19,17)*

«Cargándole» o «cargando». El reo hacía el camino cargando su propio madero de ejecución, como confirman bastantes testimonios antiguos extrabíblicos: «En los suplicios corporales cada uno de los malhechores lleva su propia cruz» (Plutarco); «El que tiene que ser clavado en la cruz, empieza por llevarla» (Artemidoro); «[El reo] lleva el patíbulo a través de la ciudad y luego es colgado de la cruz» (Plauto); otro texto nos dice que el condenado recorre el foro llevando una tablilla en donde se indica el motivo de su condena. En el caso de Jesús surge la duda de si llevó personalmente la cruz o si se la tuvieron que llevar. Los sinópticos nos presentan la figura de Simón de Cirene, a quien «de cargaron la cruz» (Lc 23,26), mientras que Juan ignora a este personaje y habla de Jesús «cargado con la cruz» (Jn 19,17), o «cargándole», es decir, es Jesús quien personalmente se hace cargo de la cruz y la lleva hasta el Calvario, que era lo normal en cualquier condenado. Mientras los sinópticos recogen la debilidad física de Jesús, Juan resalta su fortaleza. En realidad, tampoco Juan se interesa por su fortaleza física, sino por su *fidelidad y fortaleza hasta el final*, tomando y llevando voluntariamente su propio instrumento de suplicio. Esta versión de Juan tiene una clara intención *crisológica*, es una manera de engrandecer a Jesús ante los ojos de los espectadores y de los lectores y contemplativos posteriores, y también una intención *ejemplar*, como estímulo para sus seguidores, re-

<sup>2</sup> G. PAPINI, o.c., 315.

lacionando este texto con el de Lucas 14,27: «El que no carga con su cruz y me sigue, no puede ser mi discípulo», pues en ambos se usa la misma palabra original griega, *bastazein*, «coge», «recibe»; Jesús carga voluntariamente la cruz y solo la soltará para que le claven en ella. Por esta voluntariedad para cargar la cruz, varios Padres de la Iglesia comparan este gesto de Jesús con el de Isaac, a quien su padre hizo llevar la leña para su propio sacrificio, idea ya recogida en un dicho de los rabinos:

«Y Abrahán tomó la leña del holocausto y la puso sobre Isaac, su hijo, como quien lleva su cruz sobre el hombro»; pero hay la diferencia fundamental de que, mientras el padre Abrahán es el que carga la leña sobre su hijo, Jesús la carga voluntariamente, de acuerdo con lo que había dicho él mismo en Jn 10,17-18; exegéticamente, esta opinión es discutible. El Hijo, enviado por el Padre a tal efecto, *se ofrece a sí mismo*: «nadie me quita la vida, sino que la doy yo por mí mismo (Jn 17,19)».

En realidad, la diferencia entre los evangelistas no es tan radical como parece, pues los sinópticos presentan a Simón llevando la cruz a partir de cierto momento: «Cuando lo conducían, echaron mano de Simón de Cirene...» (Lc 23,26); es decir, parece que hubo una alternancia: empezó Jesús cargando con la cruz y luego se la traspasaron a Simón de Cirene. De esta manera, Jesús señala una actitud cristiana fundamental: hemos de alternarnos con otros para llevar su cruz.

Llevaba solo el *patibulum*, es decir, el palo transversal, cruzado entre los hombros y la nuca; se ha hecho notar que los textos nunca dicen «ir tirando [*syrein*] de la cruz», sino «llevar», aunque expresado con diversos verbos (*portare, baiulare, pberein, bastazein*).

Esta imagen de Jesús es tan impresionante que ha suscitado reacciones contradictorias. Para algunos, como los antiguos docetas (nombre derivado del griego *δοχέ*: «tener apariencia») y el posterior Mahoma, Jesús no cargó la cruz ni fue crucificado directamente, sino que aquello solo fue una apariencia, pues realmente quien llevó el madero fue Simón de Cirene, que también —y esto es lo más llamativo— le sustituyó en la cruz. Hasta el punto que, según P. Benoît, el hecho de que Juan no recoja la imagen de Simón de Cirene, no es para negar su ayuda, sino para rechazar el docetismo, que ya él conoció. La piedad popular, por el contrario, y también la reflexión de grandes pensadores cristianos admira a Jesús con la cruz a cuestas.

Cargado con el madero y quizá *encadenado* o, al menos, atado, de manera que un soldado llevase la otra punta del cordel, lo que también ha inspirado emotivas reflexiones de los Padres. «Te conducen a las cade-

nas y por tu propia voluntad te diriges a ellas, tú que eres quien libra de sus cadenas al linaje de los encadenados»<sup>3</sup>, dice María al ver a su Hijo camino del Calvario. La expresión alude claramente a las cadenas con que el condenado iba unido a su propio madero y a los otros condenados.

Al mismo tiempo, se mostraba en público el *titulus*, llevado por el *cruciaris* (así se llamaba al condenado) al cuello o incluso en la mano o por algún otro heraldo.

## 2. Tres escenas no afirmadas en el evangelio

La costumbre del vía crucis actual surgió siglos después, aunque se repetiría devocionalmente desde los primeros tiempos, y se trazó partiendo de los evangelios, de antiguas tradiciones y del deseo popular de expresar en aquel camino de Jesús el camino cristiano, para lo que se sintieron libres de afirmar unos puntos no recogidos por los evangelistas, aunque seguramente sí en algunas de sus viejas tradiciones.

*La presencia de María.* El vía crucis tradicional recoge la presencia de María a partir de la cuarta estación y durante el resto del camino. Aunque los evangelistas no testimonien su presencia en ese camino, es muy probable que allí estuviera, porque el mismo evangelio asegura que «estaba» junto a la cruz y porque el condenado tenía el derecho de hablar a sus padres. Estando en Jerusalén, es inimaginable que no se hubiera enterado de la detención, el juicio y la condena de su hijo y, en consecuencia, que no saliese inmediatamente para acompañarle lo más cerca posible. Es probable que, al ser reconocida como madre del condenado —siempre es fácil reconocerla por la expresión de sus sentimientos—, fuese también objeto de burla e injurias por parte de algunos de los presentes.

*Las caídas.* Tres, según el tradicional vía crucis, es decir, la escena más repetida. Las caídas resultan más lógicas si Jesús llevaba personalmente el madero o, al menos, durante el tramo en que lo llevó. De cualquier manera, son posibles, dada su debilidad y el empedrado del camino y más si llevaba una atadura desde el madero hasta su tobillo y otra para atarle a los otros dos condenados, lo que provocaría continuos tirones, pues no caminarían los tres al mismo ritmo, más aún si los otros

<sup>3</sup> SAN GREGORIO NACIANCENO, *La pasión de Cristo*. Obra dramática (Ciudad Nueva, Madrid 1995) 64.

dos no habían sido flagelados o no con tanta violencia. En la *Sindone* se reconocen restos de estas caídas: rodillas abiertas, la izquierda con sangre y tierra, escoriaciones de la nariz, suciedades de tierra; pómulos y frente escoriados <sup>4</sup>.

*La Verónica.* De las tres escenas no evangélicas, ésta es la que tiene menos garantía. No aparece hasta el siglo IV, seguramente como resultado de combinar varias leyendas piadosas. La primera de estas leyendas confunde a esta mujer con la hemorroísa del evangelio, que, a su vez, era identificada con Marta en Occidente y con Berenice en Oriente, por lo cual se la llama Verónica, derivación de Berenice <sup>5</sup>.

Frente a este silencio evangélico sobre María y la Verónica, Lucas recuerda otras presencias reconfortantes para Jesús: las llamadas «mujeres de Jerusalén», a las que da un relieve llamativo, y la ayuda que le presta un tal Simón, que el evangelio simplemente enuncia y que la devoción popular ha extendido en multitud de imágenes y consideraciones, además de «una gran multitud» que le acompañaba; todos ellos aparecen como ejemplos del «seguimiento» de Jesús.

### 3. El Cirineo

Es una escena emotiva, aunque nada frecuente con un condenado. Escena muy cercana al pueblo, en el que ha cuajado profundamente. La recogen los tres sinópticos, solo Juan la silencia, en primer término, para destacar una vez más el carácter voluntario y la fuerza soberana con que Jesús hizo todo, y, en segundo término, para combatir a los doctas que afirmaban que, en la cruz, la figura de Jesús fue suplantada por otro, quizá el mismo Simón, aunque mantuviese la apariencia de Jesús. Cuando los evangelistas afirman que los soldados le obligaron, no significa que él se negara y tuvieran que forzarlo, sino simplemente que la llevó por sí mismo, al menos durante algunos pasos o metros.

<sup>4</sup> «El madero debía de pesar alrededor de 40 kg, y medir entre 1,6 y 1,7 metros. El citado peso y la debilidad extrema del condenado provocó diversas caídas, lo que determinó numerosas contusiones en las rodillas a consecuencia de las piedras del camino. Las heridas aparecen con más intensidad en la Sábana Santa en la derecha que en la izquierda»: J. LAFRANCA URINA, *o.c.*

<sup>5</sup> «Según la leyenda, esta mujer fue a ver a Tiberio para acusar a Pilato; después de haberse informado de los hechos, Tiberio condenó a su gobernador, y a la vista de una imagen de Jesús que Verónica-Berenice había hecho pintar, se convirtió [...] Unas veces se dice que la imagen fue pintada por su orden, y otras que el Señor dejó impresa su Santa Faz cuando le enjugó el rostro. Nada de esto está autorizado por el evangelio»: P. BENOIT, *o.c.*, 191.

#### a) *Ficha de Simón*

J. Jeremias afirma que «Simón era también un nombre usual griego», de acuerdo con una opinión sustentada ya por Flavio Josefo, pues entre los judíos de Palestina aparecen muchos nombres de procedencia no hebrea, incluso entre los Apóstoles; si fuese realmente griego, se comprendería mejor el hecho de que volviese de trabajar en el campo en un día festivo. Comúnmente se le considera judío, aunque de la diáspora, concretamente de Cirene, norte de África, en la Libia que limitaba con Egipto, era provincia romana desde el año 75 a. C. En esta ciudad africana había una gran colonia judía, suficientemente numerosa como para tener su propia sinagoga en Jerusalén <sup>6</sup> en atención, sobre todo, a sus numerosos peregrinos, y porque un grupo de ellos residía en Jerusalén; el mismo libro de los Hechos testifica que surgió entre ellos un grupo de cristianos numeroso y activo en la predicación. Un descubrimiento arqueológico, en el valle del Cedrón, de una sepultura familiar datada en la época de Jesús conserva inscripciones que hacen referencia a los familiares de Simón de Cirene; este dato, de confirmarse, apoyaría la teoría de que Simón era una persona social relevante, un propietario de tierras, a las que haría alusión el dato evangélico de que «volvía del campo», que algunos traductores bíblicos traducen por «de su granja»; también se considera dato de autenticidad que volviese del campo hacia el mediodía cuando acostumbraban hacerlo al atardecer, precisamente ese día, viernes víspera de la Pascua, en que se recomendaba finalizar las faenas hacia el mediodía, para tener tiempo de realizar bien los preparativos pascuales.

Marcos nombra a sus hijos, Alejandro y Rufo, que debían de ser bien conocidos de los cristianos de Roma, donde seguramente residía Marcos al escribir y a quienes dedica su evangelio. En su carta a los Romanos (16,13), Pablo saluda a Rufo: «Saludad a Rufo, escogido del Señor, y a su madre, que también lo es mía». No tiene ningún fundamento la sugerencia de que Alejandro, hijo de Simón, coincide con el Alejandro de Éfeso a quien excomulga Pablo (1 Tim 1,20; 2 Tim 4,14). De Rufo dice un comentarista judío (David Flusser) que es la versión griega del judío Rubén; puede ser el Rufino a quien hace alusión Pablo en Rom 16,13.

Por ese origen griego de sus nombres, algunos antiguos dedujeron que Simón era gentil; más exacto es decir que sus nombres prefigura-

<sup>6</sup> Heh 6,9; FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades judías*, *o.c.*, 14,7,2

ban la fe de los gentiles; «por tanto, no fue fortuito, sino figurado y místico que en el oprobio sacratísimo del Salvador no fue un hebreo cualquiera ni un israelita, sino un alienígena»<sup>7</sup>. Se puede pensar que había vivido en Cirene y que en su ancianidad había decidido situarse en Jerusalén, como hacían otros muchos judíos piadosos (cf. Hch 2,10; 6,9), tal vez esperando estar más cerca en el momento de la resurrección, que se iniciaría en el monte Sión. En realidad, Simón podía ser un peregrino a la fiesta o simplemente un miembro de la comunidad, pues los nombres de sus dos hijos eran bien conocidos por los cristianos de Jerusalén, lo que indicaría que aquella familia jerosolimitana se había unido posteriormente a los discípulos de Jesús.

«Volvía del campo» (Mc 15,21). Suponiendo que volviese de trabajar (teóricamente podía venir de un recado, de un paseo, de un viaje), ese simple dato se invoca en la cuestión irresoluta de si ese día era la Pascua o la víspera. Con razón afirma Benoît que este hombre se ha convertido en una cruzada entre las dos opiniones; que vuelva de trabajar refuerza la opinión de los que creen que aún no había empezado la Pascua, pues su trabajo se habría realizado antes de empezar la hora del descanso pascual; mientras que los que sostienen la opinión de que ya estaban en tiempo pascual y, por tanto, no podía volver de un trabajo en el campo, explican que tal vez fue a visitar los campos, pero sin trabajarlos, o que fue un trabajo muy reducido, solo en la mañana, o incluso que no volvía del campo de trabajo, sino de alguna casa en el campo, o tal vez de una visita.

¿Forzado o voluntario? Ninguna obra tiene el mismo valor si se hace voluntariamente o forzado. Puesto que Simón de Cirene se nos presenta como modelo del seguimiento de Cristo, necesitamos percibir hasta dónde llevó la cruz voluntariamente o a la fuerza. Las dos posturas tienen sus razones.

— *Forzado*. Mateo dice que «le obligaron», de acuerdo con la facultad romana para exigir «de los viandantes servicios humillantes en los días de las grandes fiestas judías», como el de obligar a personas relevantes a llevar el madero de condenados débiles; era una forma más de mostrar su opresión. Por otra parte, cuando se trata de una necesidad física o de una humillación, ¿qué importa la legalidad para un opresor?

— *Voluntario*. La tradición afirmó de antiguo que Simón empezó forzado a llevar aquella cruz, pero que terminó voluntario, conmovido

<sup>7</sup> SAN LEÓN MAGNO, *Sermo 59: De Passione*, n.5; cf. *Homilias sobre el año litúrgico*, o.c., 243-244.

por el ejemplo de Jesús; esta consideración no es solo un reconocimiento al único que ayudó físicamente a Jesús en la Pasión, sino que compagina bien con el hecho de que, más tarde, él y sus dos hijos perteneciesen a la comunidad cristiana<sup>8</sup>. Precisamente por ser voluntario, se ha interpretado que el primer fruto de aquel gesto fue la conversión de sus hijos.

«Aquello le valió a Simón ser padre de santos. He dicho mal, el beneplácito del Padre le valió ser escogido para llevar la cruz de Jesús. Con eso vino lo demás. Santo él y padre de santos. Los ángeles hubieran envidiado su suerte. Muchos justos hubo antes de aquel día. Y muchos vinieron después. Ninguno mereció llevar el madero de que debía colgar el Hijo de Dios; ni tuvo la gracia de aliviar —en su camino al Calvario— al Hijo de la Virgen. Una cosa es cargar con la propia cruz y seguir a Cristo. Otra, llevarle a Cristo la cruz. Los santos hicieron lo primero. Solo Simón de Cirene, lo segundo. Los evangelistas mencionan su nombre en esta sola ocasión; vinculado para siempre a la cruz del Señor»<sup>9</sup>.

*Cómo llevó la cruz*. Porque lo normal era que el condenado llevase su *patibulum* o madero transversal, no la cruz entera, ése es el madero que llevaría Simón, y lo llevaría él solo, ante la debilidad de Jesús. La devoción popular y el arte representan una acción conjunta entre Jesús y Simón, el primero cargando la parte delantera y el segundo la parte de abajo, que, a primera vista, parece estar de acuerdo con los datos evangélicos; sin embargo, poca ayuda habría representado. Más probable es que la llevase primero Jesús y luego Simón, solamente el madero transversal.

Por otra parte, de esto no se puede deducir que Jesús era débil, ni menos, como concluyeron algunos, que había adquirido la malaria en las zonas pantanosas del lago de Tiberíades; la debilidad está sobradamente explicada por la terrible flagelación que acababa de sufrir, además de por el sufrimiento acumulado desde Getsemaní. Según Mateo, puede pensarse que Simón la llevó todo el trayecto, pues se la cargaron «al salir»; pero este «salir» puede referirse a la salida del pretorio, en cuyo caso sí la habría cargado durante todo el trayecto, o a la salida de

<sup>8</sup> Es curiosa la interpretación de que ayudó a Jesús simplemente por ser un judío: «Es de suponer también —y la tradición cristiana lo supone— que ese Simón Cirineo actuó voluntariamente, y tal vez se propuso a sí mismo para cargar la cruz de Jesús, así como es de suponer que todo judío que tropezase con soldados romanos conduciendo a otro judío a su muerte realizaría voluntariamente, y como algo comprensible, ese acto de merced. Y a los soldados romanos no les importó quién habría de cargar la cruz hasta el lugar de la ejecución, en tanto no tuviesen que cargarla ellos mismos»: J. COHEN, o.c., 171.

<sup>9</sup> A. ORBI, o.c., 519.

la ciudad por una de sus puertas en la muralla, y en este caso substituyó a Jesús, que la cargó en el interior de la ciudad, mientras él la llevó desde la salida, es decir, en el trozo de campo hasta el lugar de la ejecución.

Respecto a la historicidad de la escena, otra vez nos encontramos con los negadores del hecho; resulta siempre más fácil negar un acontecimiento que intentar comprenderlo. Recordamos una serie de reflexiones que corroboran la historicidad de Simón de Cirene como portador de la cruz de Jesús:

— Una escena como la de Jesús incapaz de llevar su cruz nunca la habría inventado la comunidad cristiana, pues no era honrosa para el Mesías, a quien todos esperaban fuerte y poderoso, incluso, como decía el Talmud, «sabio, fuerte, rico y de gran estatura»; nada más contrastante que aquellas expectativas y esa realidad; los otros dos condenados aparecen más fuertes.

— Menos consistencia aún tiene Loisy cuando afirma que la escena se inventó para *aborrarle a Jesús la humillación de llevar la cruz*, o más bien, de no ser capaz de llevarla; aparte de que tampoco se lo ahorraron, pues le cargaron con ella y solo se la relevaron ante su extremo debilitamiento.

— Otros opinan que se inventó para mostrar de forma gráfica el valor de la frase de Jesús: «Quien no carga con su cruz y viene detrás de mí, no puede ser mi discípulo» (Lc 14,27; Mt 10,38). Sin embargo, mal cumplimiento sería éste, pues aquí no se lleva voluntariamente, sino impositiva y forzosamente, lo contrario de lo que pide el dicho de Jesús.

— Los datos que aporta Marcos (15,21) pueden sugerir que su idea es presentar *un ejemplo de asociación a los sufrimientos de Jesús*; sin embargo, «las precisiones que aporta —citando los nombres de los hijos de Simón— nos dicen que su intención es la de presentar unos testigos que puedan ser interrogados y garantizar la realidad de los hechos. Para el evangelista, los acontecimientos desconcertantes de la historia de la salvación están inscritos objetivamente en la historia humana»<sup>10</sup>. La referencia a Simón de Cirene y a las mujeres junto a la cruz quiere mostrar que la Iglesia cristiana posee fuentes fidedignas de información respecto a los hechos proclamados (Mc 15,21.40-41) en la Pasión.

<sup>10</sup> A. VANHOYE, «Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques», a.c., 135-163.

## b) *Qué pretendió Jesús al ser ayudado*

Podía haber recurrido a su fuerza milagrosa o a la ayuda de los ángeles, como él mismo recuerda a los suyos en Getsemaní, pero a nosotros nos convenía que él la llevase primero y luego nos la entregase, reflexiona San Ambrosio. Su camino a Getsemaní es un capítulo ejemplar del libro de su Pasión, y ahora intentaremos leerlo bien.

*Ejemplo práctico de cómo asociarse a Jesús.* «El tercer evangelista se aparta considerablemente del esquema de Marcos, pues quiere poner de relieve otros aspectos. El marco del relato es revelador, ya que Lucas no presenta a Simón de Cirene ni a las mujeres como testigos, sino como ejemplos que entusiasman al cristiano a asociarse de cerca a la pasión de su salvador [...] En cuanto a las mujeres, la atención no se centra en su identidad —no se mencionan sus nombres—, sino en su actitud»<sup>11</sup>. En la figura de este Simón queda bien simbolizado que Dios quiere asociar a todo hombre al sufrimiento redentor de Jesús.

*Modelo de seguimiento.* Lucas acentúa que Simón llevaba la cruz «detrás de Jesús», conforme a la advertencia de Jesús a los discípulos: «Quien no carga con su cruz y se viene detrás de mí, no puede ser discípulo mío» (14,27), y «de cargaron la cruz para que la llevase detrás de Jesús» (23,26); puesto que Lucas escribe las dos frases, es natural que, al escribir la segunda, estuviese pensando en la primera. Frecuentemente la frase de Jesús se entendió en sentido ascético-moral: llevar los sufrimientos propios, una vida moral correcta... (Gál 5,24); casi siempre se redujo a este aspecto, aunque es mucho más, estaba poniendo el modelo del verdadero seguidor de Jesús. Pero algunos no ven este simbolismo del seguidor porque Simón no lleva su propia cruz, sino la de Jesús, y porque su colaboración no es voluntaria (en contra de «si alguno quiere seguirme...»). El modelo de seguimiento, por otra parte, resalta más con el contraste Cirineo-Pedro (los dos se llaman Simón), mientras uno ha renegado de Jesús, otro le sigue hasta la muerte.

*Contraste en la debilidad física y la fuerza interior.* Su debilidad física, acentuada por la noche de vigilia y por la agonía de Getsemaní, le impedía a Jesús llevar personalmente la cruz hasta el final; sin embargo, su fuerza interior es tal que alcanza, en primer término, al Cirineo que le ayuda y luego a todos nosotros. Cuanto más ayude uno a Jesús, más participa de su ayuda.

<sup>11</sup> *Ibid.*



Es el ejemplo de una nueva ley, nacida de la cruz de Jesús, que supera la ley del pecado que nos esclaviza (Gál 4,5); Jesús es ahora nuestra ley, seguirle en estas circunstancias es lo que nos está encomendado. De esta manera avanzamos hacia la mística de la unión con Cristo. Apoyándonos en textos como Gál 2,19; 4,6-9, podemos concluir que, según Pablo, en la mística misteriosa de Cristo en la cruz también está injertada la cruz de los cristianos.

El valor redentor de la cruz, que brota de llevarla con Cristo y por otros. Como Cristo lleva la cruz del cristiano, éste debe llevar la suya «por los otros, por muchos» (Gál 6,2; Col 1,24). Nos recuerda que la cruz solo es salvífica cuando se lleva con amor. De esta manera se destaca también su dimensión social.

Jesús la lleva como un fruto, como un estandarte o trofeo. «Le fue puesta la cruz sobre las espaldas para que Cristo en el hombre y el hombre en Cristo llevasen el trofeo [...] El recto orden de nuestro camino exigía que Él levantase primero el trofeo de su Cruz y después lo consignase a los Mártires para que hiciesen lo mismo: convenía que Él, como vencedor, levantase su trofeo antes que ningún otro»<sup>12</sup>.

#### c) La leyenda de que suplantó a Jesús en la cruz

Ya los antiguos gnósticos (Basíldes) y docetas (derivación de *dokéō*, parecer o aparentar) recurrieron a Simón para decir que Jesús no murió realmente en la cruz, sino que fue suplantado por otro que tenía su apariencia. Juntando la afirmación de Jn 19,17 sobre Jesús llevando la cruz y el dato de Simón de Cirene, decían que el Hijo de Dios aprovechó para cambiar su figura con Simón, que fue el realmente crucificado en lugar de Jesús. Partían del principio de que Jesús únicamente tenía naturaleza divina, que la humana era solo aparente, para darnos ejemplo; lo suyo, más que una «encarnación», había sido una «aparición». Por lo tanto, como su cuerpo era solo una apariencia, no podía sufrir realmente. Pero, para que no quedase todo en una farsa, Jesús y Simón intercambiaron su apariencia y resultó que el crucificado fue de hecho Simón. Esta idea la recoge ya Ireneo (*Adversus haereses*) y más tarde Epifanio, se la atribuye a Basíldes. Pero de aquí no se puede deducir que fuese una idea conocida, y mucho menos extendida, cuando se escriben los Evangelios. El Corán la da por segura. Para contrarrestar esta

<sup>12</sup> SAN AMBROSIO, *Expositio in Lucam* X, n.107; cf. *Obras de San Ambrosio*, o.c., 599-600.

idea ya desde sus orígenes, Juan no recoge la ayuda del Cirineo; de esa manera, resaltaba más la visión de Jesús como Señor, que es la que mantiene en todo el relato, y dejaba evidencia de que la persona de Jesús en la cruz era real<sup>13</sup>.

#### 4. «Mujeres de Jerusalén»

«Le seguía mucha gente del pueblo y mujeres, que se daban golpes de pecho y se lamentaban por él» (Lc 23,27).

Llama la atención la importancia que Lucas concede en su relato a estas mujeres y, más aún, la que les concede Jesús al detenerse para hablarles. La escena encaja bien en el estilo y forma de ser de Lucas, delicado, sensible, que recoge varias veces los cuidados femeninos al Maestro. Por una parte, Lucas ha resaltado, en la condena de Jesús, la participación del pueblo en general, pero, por otra, intenta ser preciso en las reacciones de las personas o grupos concretos ante la cruz; si en el proceso ve a todos en bloque, ante la cruz los diferencia, de manera que del pueblo dice que «está mirando» y de los jefes afirma que se burlan; además constata que «toda la multitud que se había reunido para este espectáculo», la crucifixión, estaban golpeados por el remordimiento después de la muerte de Jesús (23,48); de aquí podemos deducir que la multitud que sigue a Jesús en el camino de la cruz, al contrario que aquella que había tomado parte en su condena, no le es hostil. Evidentemente, las mujeres que «se golpean el pecho y se lamentan por él» son favorables a Jesús y sufren por su condena. Lo terrible y humillante de la Pasión no ha hecho cambiar la impresión del pueblo sobre Jesús.

<sup>13</sup> «Una antigua hipótesis teológica considera que los autores del Evangelio de Juan ocultaron la tradición de Simón Cirineo, porque ésta condujo en sus días a la aparición de una doctrina gnóstico-herética, según la cual Simón condujo la cruz y fue crucificado en lugar de Jesús, en tanto Jesús no fue colgado ni crucificado. De esta manera, anulando la existencia misma de Simón, la tradición sobre la crucifixión de Jesús podría ser salvaguardada. Pero es muy improbable que esta teoría gnóstico-herética haya sido creada ya en la época de la redacción del último Evangelio, siendo que se adjudica esta doctrina a Basíldes, que vivió después de finalizada la escritura del Evangelio de Juan. Otra teoría explica que los autores del Evangelio de Juan no podían o no querían creer que Jesús no cumplió lo que él mismo enseñó, que cada hombre debe cargar por sí mismo su propia cruz, y por ende rechazaron la versión como si Jesús hubiese permitido que otra persona cargara su cruz en su lugar, por imposible y contraria a la religión. Por otra parte, hubo también quienes vieron justamente en la doctrina de Jesús, que todo aquel que quisiera seguir sus pasos, «que cargue la cruz y venga», una razón suficiente para los autores de los otros Evangelios, para que inventaran el relato sobre Simón Cirineo, que cargó la cruz de Jesús y fue tras él, convirtiéndose en ejemplo para todos los que aceptan el yugo de la religión cristiana»: J. COHEN, o.c., 168.

¿Quiénes eran estas mujeres? Una tradición talmúdica nos habla de algunas mujeres nobles de la ciudad que se dedicaban a aliviar el tormento de los condenados a cruz y lo hacían preparando y ofreciéndoles una bebida narcótica; aunque el evangelista no afirma que estas mujeres fuesen las encargadas de preparar y llevar este alivio, es probable que sí lo fuesen y, por lo tanto, coincidirían con las que luego aparecen junto a la cruz; tal vez el título de su asociación o hermandad era «Hijas de Jerusalén»<sup>14</sup>. No podemos asegurar que fuesen discípulas de Jesús, aunque sí se muestran simpatizantes, a diferencia de una gran parte del pueblo.

Los lamentos por él se han interpretado como los lamentos fúnebres compensatorios por los que Jesús no tuvo en su muerte ni en su sepultura. Sin embargo, resulta difícil esta interpretación, pues la acción de las plañideras parece que estaba prohibida con los criminales y además los soldados no habrían permitido fácilmente nada semejante, al menos en cuanto podía interrumpir algo la marcha y porque era como un rechazo público a la sentencia del gobernador romano. Por eso otros las interpretan como un *vaticinio de las desgracias sobre Jerusalén* y sus gentes, de manera que las mismas palabras de Jesús no tendrían tanto el sentido de consolarlas por su sufrimiento, sino el de lamento por el terrible destino de la ciudad por su rechazo del Mesías.

Lo más llamativo de la escena no es el llanto de las mujeres ni siquiera el alivio que han preparado, sino las palabras que Jesús les dirige, pues a ninguna otra persona ni grupo, durante la Pasión, ha hablado tan largamente. Aunque el texto haya sido elaborado posteriormente, recogiendo otros textos de la Escritura, a nosotros nos llega cargado de sentido y así lo recibimos. Una vez más, Jesús se muestra más preocupado por ellas que por sí mismo.

«*Llorad por vosotras y por vuestros hijos*» (Os 10,8). Aunque pueden entenderse los hijos biológicos, aquí tienen más bien el sentido de su des-

endencia futura, las generaciones futuras, como en otros lugares (Hch 2,39; 13,33). Al escribir, Lucas conoce ya cómo en el año 70, cuarenta años más tarde, se ha cumplido el oráculo de Jesús con la destrucción de la ciudad. Esta reflexión se confirma con la otra expresión: «Dichosas las estériles y las entrañas que no parieron», tan similares a la de «Ay de las que estén encintas o criando en aquellos días» (Lc 21,23; Mc 13,17), ambas expresiones situadas en ese ambiente final de destrucción. En este caso Jesús está hablando como profeta, antes de que se produzcan los acontecimientos. Estas palabras son una invitación al *arrepentimiento*, que aún es posible, o un *lamento*, porque, al no haber arrepentimiento, la desgracia venidera es inevitable.

*Como el leño verde: «Si esto hacen con el leño verde, ¿qué no harán con el seco?».* El leño destinado al fuego es imagen tradicional del castigo de Dios; el «leño verde» representa la inocencia, pues no es apto para el fuego, aunque le tocan los peores sufrimientos; mientras el «leño seco» serían los judíos de Jerusalén, que asesinan al Justo. O tal vez esta frase es otra alusión a la catástrofe del 70 que, a pesar de haber sucedido ya cuando Lucas escribe, pone el acontecimiento en forma de vaticinio. Para que no parezca extraño un juicio tan duro en boca de Jesús, lo emite al mismo tiempo que la misericordia. Se juntan la idea de la misericordia y la del juicio.

De esta manera, el breve camino de Jesús desde el pretorio de Pilato hasta el Calvario es un altavoz de mensajes y ejemplos, abierto a nuestras miradas y reflexiones. Por ser camino, espera nuevos pies que lo vayan haciendo.

<sup>14</sup> «Las costumbres de los griegos habían sido imitadas y copiadas por los judíos, y así había entre ellos "sociedades cívicas" algo parecidas a nuestras asociaciones de beneficencia, que tenían como fin el ejercicio de obras de caridad. Entre los deberes de caridad se contaban las visitas de esponsales, de bodas, de duelo y la asistencia a la fiesta de la Circuncisión. La sociedad se encargaba de enviar representación de todos sus miembros; nombraba los comisionados necesarios, y a cargo de éstos corrían los gastos conforme a la condición social del agasajado. Los servicios caritativos prestados a los ajusticiados encuadrarían muy bien en las actividades de una sociedad de éstas. Es posible que las mujeres que iban llorando, llamadas expresamente en el Evangelio hijas de Jerusalén, pertenecieran a una de esas sociedades urbanas, *jahurat ir*. Si así era, iban en representación de las mujeres de Jerusalén y las palabras de Jesús se podían considerar como dichas a todas las mujeres de la capital»: F. M. WILLAM, o.c., 446.

## EN EL MONTE GÓLGOTA: LA CRUCIFIXIÓN

— El nombre

En este lugar fue ejecutado Jesús. Solo por esto, ya merece la atención universal. El nombre original hebreo es *gulgóleth*, que en el arameo de los tiempos de Jesús había variado a *golgatha*, que significa «calavera» o «cráneo».

¿Por qué este nombre? Ya desde los orígenes, se han dado diversas explicaciones.

*Por la configuración del montículo*, de unos cinco metros de altura, que tenía alguna forma de calavera o cráneo; ciertamente, un lugar algo elevado, una protuberancia en la roca, pues, para dar más publicidad a las crucifixiones, se elegían lugares elevados.

*Por la abundancia de calaveras* que las sucesivas crucifixiones dejaban por allí. Esto supondría que, además de lugar de crucifixiones, era también lugar de sepulturas de los crucificados, arrojados en algunas hendiduras de la roca o en los huecos de las canteras que servirían de fosa común. Se objeta a esta explicación que las leyes judías no permitían semejante trato a los cadáveres, y además esa finca formaba parte del huerto de José de Arimatea, donde tenía preparado su propio sepulcro, lo que resultaría extraño si hubiese sido un lugar para los cadáveres de ajusticiados. En cualquier caso, era un lugar donde se ejecutaban crucifixiones, y por eso los escritores antiguos se referían a él como *Locus de-collatorum* (S. Jerónimo) o *Locus calvariae* o «lugar del cráneo». De hecho, se han encontrado restos de sepulturas debajo de la capilla del Santo Sepulcro.

*Por la leyenda de que allí había sido enterrado Adán*<sup>1</sup>. A esto también se suele objetar que Pilato no se habría atrevido a enterrar a un crucificado, considerado maldito de Dios, en un lugar considerado sagrado por

<sup>1</sup> Tradición recogida por Orígenes: «Yo conozco una tradición según la cual se enterró el cuerpo de Adán en el lugar donde Cristo murió crucificado. De esta manera, así como en el Calvario todos mueren en Adán y son vivificados por Cristo, el jefe del Género Humano recibirá la prenda de la resurrección donde resucitó el Salvador»: *In Mattheum*, XXVII, 33; *In Ephesios*, V, 14. Ya San Jerónimo rechaza esta teoría referente al cráneo de Adán.

los judíos, que además estaba cerca de la tumba de José. Sin embargo, esa leyenda de Adán allí enterrado parece que ya corría en tiempos de Cristo y fue comentada por padres tan sólidos doctrinalmente como Orígenes o San Jerónimo<sup>2</sup>.

#### — El lugar

Por supuesto, el Calvario se sitúa en Jerusalén, donde se desarrollaron las sesiones de los procesos y el vía crucis. Los evangelios no hablan de ningún cerro o montículo; sin embargo, ya en el siglo IV los peregrinos nombran un *monticulus* para referirse al lugar de la crucifixión; de hecho, el lugar conservado en la actual iglesia del Santo Sepulcro tiene una altura aproximada de cinco metros. Está en la parte noroccidental del monte Sión, saliendo por la puerta que llamaban «Judiciaria».

Tres datos completan el sentido de este montículo. Estaba *extramuros*, un dato que, además de su sentido orográfico, posiblemente está en relación con el tema del Mesías echado *fuera* del recinto de Israel (cf. Heb 13,12; cf. Mt 21,39). Al mismo tiempo, estaba *cerca de la muralla*, junto al camino, como asegura la Escritura: «Como el lugar donde crucificaron a Jesús estaba cerca de la ciudad, muchos judíos leyeron el letrero» (Jn 19,20); «Murió fuera de las murallas» (Heb 13,12), aunque haya cierta dificultad para coordinar esta expresión con el «segundo muro», que Herodes o algún rey asmeo construyeron para proteger

<sup>2</sup> «La palabra *gulguleth*, como la latina *calvaria*, quiere decir calavera, cráneo. Veniale dicho nombre a aquel lugar de la creencia generalizada en tiempo de Jesucristo de haber sido allí enterrado Adán. "Hay dos hechos indudables: la existencia en tiempo de Cristo de una gruta sepulcral debajo del lugar de la crucifixión, y la creencia de ser ella la gruta donde fue enterrado Adán" (Mommert). Los Santos Padres han hecho muy atinadas aplicaciones de esta leyenda (cf. ORIGENES, *Migne* 13,1777; SAN JERÓNIMO, *Epist.* 46, 47, 3). Hoy no se admite que el lugar de la crucifixión llevara el nombre de Calvario por haber sido el lugar destinado al suplicio; como tampoco se puede sostener científicamente que se llamara así por la configuración especial del terreno. Pues el Calvario era en tiempo de Cristo un lugar esencialmente llano, con una escarpa de 4 m. de altura hacia el camino; "en modo alguno era una elevación sobre el terreno circundante en forma de enhiesto monolito, o en forma de montículo suavemente hinchado o, en fin [...], en forma de cráneo" (Mammert). Desde el año 333 comienza a llamarse *colina* del Gólgota o *monte* Calvario el lugar designado por la Sagrada Escritura y por los Padres hasta los tiempos de Constantino simplemente con el nombre de "Calvario". El arquitecto de la basílica constantiniana, cercenando la roca en el lugar donde se erigió la cruz, sacó un monolito cúbico de 5 m. de lado en forma de monumento. Modesto, patriarca de Jerusalén, rodeó de un muro este bloque a principios del siglo VI. Con ocasión del incendio del 12 de octubre de 1808, los griegos desnudaron el bloque y cortaron el trozo donde fue erigida la cruz, para llevarlo a Constantinopla, adonde no llegó, por haber naufragado el buque que la conducía. La roca que quedó en el lugar fue de nuevo revestida»: I. SCHÖSTER-J. B. HOLZAMMER, *Historia bíblica*, II, o.c., p.420, nota 8.

la ciudad por el norte, lo que podía hacer pensar que el lugar de la crucifixión se encontraba dentro del recinto de la ciudad, a lo que se oponen tanto los textos del Nuevo Testamento como la ley judía, que consideraba una profanación la presencia de un crucificado dentro de la ciudad, hasta los usos romanos eran contrarios; cuando al final del siglo XIX se descubrieron algunas tumbas cerca de la basílica del Santo Sepulcro, se confirmó la costumbre de sepultar a los muertos fuera de la ciudad. El tercer dato, aportado por Juan, es que el sepulcro nuevo estaba en un *huerto* (19,41), lo que pudo deberse a alguna cantera de aquel lugar que, debidamente rellena de tierra, se convirtió en huerto, como se deduce de los restos; la alusión al huerto, según Légasse, evoca la cercanía de la «puerta de los Huertos».

El lugar debía de tener cierta extensión, pues contenía tres propiedades: una pertenecía al jefe (*demanio*) y el gobernador la usaba para las penas capitales, otra era de José de Arimatea y allí tenía su sepulcro (Mt 27,60) y la tercera pertenecía a un hortelano desconocido para María Magdalena (Jn 15). Posteriormente, durante años debió de ser una zona de la comunidad judeo-cristiana, que la circundó como zona sacra, del año 35 al 115, año en que fue enterrado el sepulcro y, más adelante, en el 135, el emperador Adriano profanó el Calvario y mandó edificar allí un templo a Venus, para contrarrestar el cristianismo, por lo mismo que construyó otro a Júpiter en el lugar del templo de Jerusalén para contrarrestar el judaísmo. Por el contrario, la emperatriz Helena, después de recuperar los Santos Lugares, manda edificar allí una basílica.

¿Coincide con la actual Basílica del Santo Sepulcro? Parece que sí, pues aquella colina se había convertido, en la época de los reyes de Judá, en una cantera de piedra. El lugar corresponde a la topografía de la Jerusalén que Jesús conoció; está «no lejos del Pretorio, al exterior de un ángulo de la muralla, y próximo a la ciudad y al borde de un camino importante que llevaba hacia el mar occidental. Aunque los primeros cristianos hubieran perdido de vista no pocas localizaciones evangélicas, no habrían olvidado fácilmente el importante emplazamiento de la muerte y resurrección de Cristo. El establecimiento en ese lugar del Foro de Adriano habría contribuido a fijar mejor ese recuerdo. Tenemos, pues, una tradición seria que el imperio cristiano de comienzos del siglo IV pudo muy bien recoger y venerar»<sup>3</sup>. El lugar debió de quedar muy bien localizado porque fue objeto también, inmediatamente después de los acontecimientos, de la primera peregrinación cristiana,

<sup>3</sup> P. BENOIT, o.c., p.189 nota 3.

la de las mujeres para embalsamar el cadáver y la de Pedro y Juan para comprobar si el sepulcro estaba vacío.

Más importante que el lugar en sí y su significado es el dato de que fuese elevado y cercano a la ciudad y a alguno de los grandes caminos, muy próximo a las murallas y a una de sus puertas, como era costumbre entre los romanos, para que fuese visto por muchos y cumplierse así su finalidad de escarmiento para los espectadores y de atracción para los creyentes.

### I. LA CRUCIFIXIÓN

Queda definitivamente probado que Jesús murió crucificado, a consecuencia de una condena a cruz dictada o refrendada por el gobernador romano Poncio Pilato. No murió lapidado, como correspondería a la sentencia por blasfemia dictada en el tribunal del Sanedrín, a pesar de que un texto del *Talmud* y del *Toledoth Yeshu* afirma que Jesús murió por lapidación, opinión firmemente replicada por el judío Paul Winter<sup>4</sup>. Buscando una fuente mejor que esos rumores populares o meramente críticos, recurrimos otra vez a la fuente auténtica de las cuatro narraciones evangélicas sobre la crucifixión de Jesús.

No solo los cuatro evangelistas dejan constancia explícita de la crucifixión de Jesús, sino que también la afirman otros textos del Nuevo Testamento: «Jesús de Nazaret, hombre acreditado por Dios..., os fue entregado y vosotros lo clavasteis en la cruz por mano de los impíos y lo matasteis» (Hch 2,22.23; cf. 5,30; 10,39; Flp 2,8; Col 2,14). Pero ninguno de esos textos describe la crucifixión, desgraciadamente bien conocida entonces y fácil de imaginar ahora. Así como hay unanimidad evangélica al constatar la crucifixión de Jesús, también la hay en la sobriedad del relato que, más bien, es un sencillo enunciado, sin detalles. Ni siquiera merece titulares llamativos, como si fuese una simple referencia a ese tormento.

<sup>4</sup> «No merecía la pena perder el tiempo en analizar tales opiniones si no fuese porque hay referencias en el Talmud que, unidas al error deliberado de Jn 19,16, pueden confundir a los lectores poco críticos. El hecho de que el Talmud contenga referencias de que Jesús fue lapidado por los judíos demuestra dos cosas. Que quienes transmitieron tal información no tenían análisis históricos independientes ni recuerdos personales de Jesús y no conocían siquiera el Nuevo Testamento. Basaban sus suposiciones en rumores populares como los que se propagaban en el extranjero en comunidades cristianas con las que los judíos estaban en contacto. Al aceptar como un hecho esta referencia sin ponerla en entredicho, los escritores rabínicos suponían que Jesús habría sido ejecutado según la forma prescrita en el derecho judío». P. WINTER, o.c., p.122 nota 23.

Nos preguntamos por el motivo de esa sobriedad narrativa que, por una parte, es admirada, y, por otra, casi nos exaspera, pues nuestra objetividad reclama datos. El motivo de fondo era *el horror de la escena*, tanto por el destrozo y sufrimiento físico como por la deshonra pública que suponía, pues era un tormento reservado a las clases bajas de la sociedad, las únicas a las que se reconocía capacidad de cometer los crímenes que merecían semejante castigo. Si la cruz era por sí misma degradante, ¿para qué aumentar esa impresión con descripciones detalladas? Por otra parte, los textos están escritos con *intención ejemplar*; en consecuencia, no se detienen en descripciones impresionantes, sino en los aspectos que sirvan de estímulo para los cristianos; instruyen a los lectores sobre lo que pasó y les invitan a fijarse en lo que hay que aprender; pues la mejor instrucción es la que resulta edificante. Estos relatos están conducidos por referencias al Antiguo Testamento, porque la terrible crueldad de la crucifixión parece menos escandalosa si concuerda con la palabra inspirada.

Parquedad *en lo realista y abundancia en lo simbólico*, sobre todo en Juan, que se concentra en lo esencial de cada escena dejando de lado cualquier dato o descripción patética, «superponiendo a pocos rasgos realistas una constelación de símbolos. Jesús en la cruz es el rey que empieza a repartir dones: su túnica y vestidos, un hijo para una madre y una madre para un hijo, su aliento o vida o espíritu, su sangre y agua. La Escritura está presente en citas, alusiones y en el fondo simbólico. El cumplimiento de la Escritura tiene valor apologético, frente a los judíos, y teológico, para los creyentes»<sup>5</sup>. Esto nos obliga a saber leer el relato de la Pasión, especialmente la impresionante escena de la crucifixión.

Porque a los evangelistas les interesa más *manifestar el sentido del acontecimiento que la narración precisa de los hechos*, se fijan más en los datos simbólicos; de esta manera intentan dar una respuesta a la objeción más inquietante: ¿cómo podemos considerar como Mesías nuestro a quien ha muerto como un malhechor? «El relato de la crucifixión es una respuesta a estas objeciones, más aún, es una confesión de fe manifestada a través de tres convicciones: a) la muerte de Jesús responde al designio de Dios manifestado en las Escrituras; b) fue condenado injustamente; y c) al morir manifestó su condición de Hijo de Dios»<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> L. ALONSO SCHOKEL, *Biblia del peregrino*, o.c., 88.

<sup>6</sup> S. GUIJARRO OPORTO, *Evangelio según San Mateo*, o.c., 115.

Especialmente Mateo logra este objetivo de tres maneras: primera, con los simbolismos del vino amargado (Sal 69,21) y los vestidos sorteados (Is 53,12; Sal 22,7-9); segunda, recordando los dos grandes motivos de su condena: la amenaza de destruir el Templo (Mt 27,40) y el intento de ser rey de los judíos (Mt 27,37.42); y tercera, mediante las burlas, en cuanto son un eco de las tentaciones, pues relacionan al Hijo de Dios con el poder y la gloria.

El despreciable tormento de la crucifixión no era propio de los judíos, ellos solo fueron sus víctimas; era un tormento extranjero e importado por extranjeros romanos. Según antiguos testimonios, su origen probablemente se encuentra en los persas, que tal vez lo inventaron para evitar que ningún cuerpo de ajusticiado contaminase la tierra; de ellos fue pasando a otros, como Alejandro Magno y los cartagineses, sin que conozcamos con exactitud los eslabones de esa cadena transmisora, hasta que fue asumido por los romanos, que lo aplicaban, sobre todo, en casos de rebelión, de crímenes, de robos sacrílegos, de traidores y desertores, y lo usaban con más frecuencia en las muchas provincias extranjeras bajo su dominio; por este camino llegó a Palestina. En el Antiguo Testamento no se conocía la crucifixión, pero sí el ajusticiamiento, colgando seguidamente el cadáver de un palo para mayor vergüenza, como lo regulaba el Deuteronomio (21,22-23); posteriormente la crucifixión se practicó también contra los judíos y se duda si incluso fue practicada entre ellos; Antíoco IV Epífanes (167 a. C.) crucificó algunos judíos, y posteriormente, hacia el año 80, el asmoneo Alejandro Janeo crucificó a 800 judíos rebeldes en la misma Jerusalén; a pesar de que lo suprime Herodes el Grande, reaparece después de su muerte, siendo crucificado Judas Galileo y 2.000 rebeldes por el legado romano Varo. Este es el tormento de la crucifixión, con el que se encontraron aquella tarde en Jerusalén tres individuos, Jesús y otros dos malhechores.

Siendo tan horrible como ejecución física, aún lo era más como *tormento degradante*. Baste un pequeño muestrario de opiniones de aquellas épocas: «Pena de muerte de los esclavos», la llama Tácito, no propia de hombres libres; «máxima pena», porque comporta la muerte y, sobre todo, por lo terrible de su ejecución; el gran Cicerón se refirió a ella con tremendas expresiones: «cruelísimo y terribilísimo suplicio», «el nombre mismo de la cruz esté ausente, no solo del cuerpo de los ciudadanos romanos, sino también de sus pensamientos, ojos y oídos», decía en un discurso en defensa del senador C. Rabirio en el año 63 antes de Cristo. Lo más llamativo y contradictorio es que, teniéndolo por un

tormento tan degradante y horrible, los procuradores romanos lo aplicaron a millares y millares de ciudadanos en Palestina, cuando parecía estar reservado solo para casos excepcionales, pero el tormento se volvía masivo cuando se trataba de alguna rebelión contra el Imperio. Espantan algunos testimonios como los que recoge Blinzler: Quintilio Varo hizo crucificar, en una sola sesión, a doce mil hebreos; Flavio Josefo escribe que los enviados a la cruz por Gesio Floro (52 al 60 d. C.) fueron «innumerables» y que, en el terrible asedio de Jerusalén, eran crucificados diariamente quinientos o más hebreos prisioneros, hasta el punto de que, con una expresión ya célebre, faltaban maderos para las cruces y espacio para los maderos; el número de los crucificados por el procurador Félix fue «incontable». Jesús se unió a esa larguísima y terrible historia, de la que no fue, ni mucho menos, el último. A pesar de ser un tormento extranjero, le fue aplicado con propiedad, pues él moría por todo el mundo y toda la historia.

*Los sufrimientos del crucificado* eran tan terribles que el célebre orador Cicerón lo define como «la cima y el vértice de las penas que pueden infligirse a un condenado a muerte» (*In Verrem* XV). Basta una descripción actual:

«Era la cima del arte de la tortura: atroces sufrimientos físicos, prolongación del tormento, infamia, la multitud reunida presenciando la larga agonía del crucificado. No podía haber nada más horrible que la visión de aquel cuerpo vivo, respirando, viendo, oyendo, capaz aún de sentir, y reducido, empero, a la condición de un cadáver, por la forzada inmovilidad y el absoluto desamparo. Ni siquiera podemos decir que el crucificado se debatiese en su agonía, pues le resultaba imposible moverse. Privado de su ropa, incapaz incluso de espantarse las moscas que se amontonaban en la carne llagada, lacerada ya por la flagelación previa, expuesto a los insultos y ultrajes del populacho que siempre puede hallar cierto placer repugnante en la visión de la tortura ajena, sentimiento que aumenta y no disminuye ante la contemplación del dolor..., la cruz representaba la humanidad afligida reducida al último grado de impotencia, sufrimiento y degradación. La pena de crucifixión incluía todo lo que podía desear el torturador más ardoroso: tortura, la picota, degradación y muerte cierta, destilada lentamente, gota a gota»<sup>7</sup>.

El horroso tormento se iniciaba con la sujeción de manos y pies al madero con largos clavos<sup>8</sup>, traspasando esas partes tan sensibles y lle-

<sup>7</sup> A. RIVIÉRE, *Jésus de Nazareth. Études critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus*, II (Fischbacher, Paris 1897) 405-406. Cita recogida de P. WINTER, o.c., 140.

<sup>8</sup> «El descubrimiento de los restos de un crucificado en las grutas funerarias de Giv'at ha-Mirtav, en 1968, al norte de Jerusalén, permite describir con precisión una crucifixión. Los restos son de un hombre de 24-28 años. El estudio de la cerámica encontrada en el lugar permite fijar su muerte entre finales del siglo II a. C. y el año 70 d. C. Unos trozos de madera

nas de nervios, tendones y huesecillos; la abundante sangre se detenía con la rápida hinchazón, pero entonces aparecía la fiebre y la sed ardorosa y abrasadora, al mismo tiempo que los miembros se le iban retorciendo, al tener que aguantar el peso del cuerpo colgado de aquellos clavos; además era un tormento prolongado, que podía durar larguísimas horas, porque las partes más vitales no eran atacadas directamente.

Además, al tormento físico había que añadir los *sufrimientos psíquicos y espirituales*, porque la crucifixión suponía el último grado de degradación humana y religiosa a que podía llegar un judío; el «servile supplicium» de los romanos se multiplicaba con el durísimo y difamante «un colgado es una maldición de Dios» (Dt 21,23) de los judíos; mientras los hombres le arrojaban fuera de la sociedad, Dios le arrojaba de su seno; ¿cabía algo peor para un ciudadano y un creyente? Además, el horripilante suplicio sucedía en público para convertirlo en espectáculo macabro y degradante, era «la desacralización más radical de la persona humana» (R. Fabris). Este aspecto degradante queda manifiesto en las burlas de los presentes dirigidas a Jesús.

*Los evangelistas tuvieron que superar este aspecto degradante* de la crucifixión, tan contrario a lo que se entendía como propio del Enviado de Dios, y lo hicieron mediante una contralectura, en la que destacan algunos detalles que, mirados desde la Escritura, nos hacen ver en Jesús al justo perseguido de los salmos, cuya única confianza está en Dios; con esa finalidad eligen detalles como la bebida aromática o narcotizante, mediante la mezcla de vino con hiel o mirra, que hace alusión al 69,22; y el sorteo de los vestidos, que cumple lo afirmado por otro salmo, el 22,19; o los fenómenos atmosféricos atemorizantes (oscuridad, terremoto, apertura de tumbas), que suponen la realización de lo que significa el anunciado «día del Señor» o día del juicio de Dios; o el velo rasgado del Templo, con lo que se cumple la amenaza lanzada por el mismo Jesús, pues queda superada definitivamente la religión del Templo; con estas reflexiones, más los signos extraordinarios que acompañan su muerte, queda demostrado que el «maldito» es en realidad «el

de hueso forman un cuerpo con un clavo de 17 a 18 cm. de largo. Otros restos de madera, bajo la cabeza del clavo, muestran que antes se clavaba el clavo en una plancha de madera para fijar bien los pies en el poste fijo. La posición de los restos del hueso respecto al clavo indica que los pies fueron puestos uno sobre otro de forma paralela gracias a una violenta rotación de las rodillas hacia el lado izquierdo. El clavo con su plancha se metió primero por el calcáñar derecho, luego por el izquierdo y finalmente en el poste fijo. Las fracturas de la tibia derecha y de la tibia y el peroné izquierdos recuerdan la costumbre de romper las piernas al moribundo». Cf. P. M.<sup>a</sup> BEAUDE, *Jesús de Nazaret* (Verbo Divino, Estella 1988) 191-192.

justo» y «el Hijo de Dios» (Mt-Mc; cf. Sab 2). Éste es el espíritu con que las comunidades elaboraron los comentarios y los evangelistas los escribieron.

## 1. La ejecución

Puesto que Jesús fue crucificado por sentencia romana, en su ejecución se aplicaron los usos romanos para esos casos. Ya el camino formaba parte de la despreciable condena, porque el reo llevaba cargado el madero de su propia ejecución y podía ser insultado, injuriado y golpeado por las calles de su última ruta. En el lugar de la ejecución, sobresalen tres elementos: los soldados, la cruz y el reo.

*Los soldados.* Los encargados de ejecutar la crucifixión y de vigilar al crucificado hasta que expiraba eran los soldados romanos, expertos en esa operación. Juan es el único evangelista en afirmar que eran cuatro, pero deja en la incógnita si fueron los mismos para Jesús y los otros dos crucificados o si cada reo tuvo asignados cuatro soldados. Todos ellos, a su vez, estaban dirigidos por un oficial superior, «el centurión», llamado así por el cargo, no porque allí hubiese ninguna centuria. Puesto que la sentencia de ejecución era extranjera, los verdugos también lo eran. Este dato apunta también a la universalidad de su crucifixión, en ella hay una responsabilidad universal y, consecuentemente, un fruto salvador igualmente universal.

*La cruz de Jesús.* Entre todos los instrumentos de la pasión, la cruz es el que más se ha perpetuado y repetido en la memoria popular, en la devoción y hasta en los signos litúrgicos; ningún otro signo identifica a los cristianos y a lo cristiano tanto como la cruz. Siendo tan simple su figura, dos palos cruzados, admira la variedad y riqueza de manifestaciones que se logran de ella. Todo esto la engrandece, pero, al mismo tiempo, tiene el peligro de desfigurarla, haciéndonos olvidar lo que realmente fue para Jesús.

*Los reos* eran tres aquella tarde, Jesús y otros dos malhechores. No podemos mirar solo a Jesús, porque los sentenciados y ejecutados forman una unidad, por encima de todas las diferencias; Jesús es uno más del grupo de los condenados, y es ejecutado en nombre de «muchos».

a) *Elementos seguros de su crucifixión*

— Fue ejecutado en una cruz

Con toda certeza podemos afirmar que Jesús fue sentenciado a morir en cruz y que, efectivamente, murió en ella. Ni los más críticos se atreven a negar que fue crucificado, por lo que se ven obligados a forzar la imaginación, asegurando que fue descendido de la cruz en estado comatoso para luego ser recuperado en secreto por los amigos. No es preciso recurrir a la fe, pues la historia estricta se ha encargado de mantener con firmeza este dato de la muerte en cruz.

Se conocen diversas formas de la cruz, que fueron variando a la largo de la historia, así como hoy varían las formas de cruz ornamental, porque, desde Cristo, la cruz ha mantenido siempre ese doble elemento contradictorio: el ornamental y el de ejecución.

«La cruz (hebr. *seleb*, gr. *stauros*), motivo ornamental en varias culturas antiguas (Babilonia, México), es conocida en el antiguo Oriente (cruz gamada o svástica), en Asia Menor (inscrita en la rueda solar) y en Egipto (cruz con asa, símbolo de la vida). Después de la muerte de Jesús se convirtió en señal cristiana por excelencia [...] Un palo transversal (lat. *patibulum*), que el condenado a muerte transportaba hasta el lugar del suplicio fuera de la ciudad, se fijaba o bien en lo más alto del poste vertical (cruz *commissa* o *patibulata*, o cruz de San Antonio), en forma de T, o bien un poco más abajo (cruz *immissa*) en forma de cruz latina, de la que deriva la cruz griega (*crux capitata*), de cuatro brazos iguales. La cruz llamada de San Andrés, en forma de X (*crux decussata*) aparece hacia el siglo X. La "cruz de Jerusalén", formada por cuatro pequeñas cruces entre los brazos de una grande, recuerda las llagas de Jesús crucificado»<sup>9</sup>.

La cruz «*immissa*». Aunque el evangelio no pone ningún dato descriptivo, nos da base para suponer que la cruz de Jesús era la llamada *immissa* (†), con el palo vertical sobresaliendo sobre el horizontal, pues el *titulus* o letrero con el motivo de la condena estaba en lo alto. Los artistas han optado casi siempre por este tipo de cruz, aunque a veces se permiten libertades. Algunos opinan que la cruz pudo ser la *commissa* o en forma de T, recordando que no es suficiente el argumento del *titulus* colgado en lo alto, ya que ese cartel podía continuar visible aun pendiendo del cuello del reo o del palo transversal, pues la cabeza del reo quedaba más baja y dejaba ver el letrero<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> J. RADHMAKERS, «Cruces», en *Diccionario enciclopédico de la Biblia* (Herder, Barcelona 1993) 383.

<sup>10</sup> Se pueden hacer cálculos sobre aquella cruz, sin más garantía que nuestro propio análisis. «Si el leño era un tronco sin escuadrar, o sea, un cilindro, con 20 centímetros como mí-

Igualmente se han creado leyendas sobre la clase de madera de la cruz, entre las que prevalece la de cedro o la de pino, porque de esta clase son las reliquias que se conservan. Más simbólica es la leyenda que reconoce cuatro maderas distintas en la cruz: ciprés, cedro, abeto y boj, y otra variante que señala el ciprés, el abeto, el olivo y la palmera; otra leyenda, buscando sutiles precisiones, afirmaba que el madero correspondía a un olivo cortado a una media hora de la ciudad. Un análisis científico de varias reliquias supuestamente de la cruz dio por resultado que era de una conífera, más concretamente, de un pino; pero esta opinión no puede tener más valor que el de las reliquias examinadas, sobre las que no podemos ofrecer ninguna garantía absoluta. Aunque este punto resulta accidental y sin influencia ninguna en la intensidad de los tormentos, la tradición ha transmitido siempre la cruz *immissa* como la usada con Jesús.

— Era una cruz alta

Este dato tiene varias apoyaturas evangélicas, algunas con más sentido simbólico que físico. Dado que, según Marcos (15,36), tuvieron que usar una caña para acercarle una esponja, sus pies estarían aproximadamente a un metro del suelo, es decir, que era más alta de lo normal, pues frecuentemente los pies del crucificado estaban cerca del suelo, lo que facilitaba las operaciones. Se dice que la cruz no solía sobrepasar el doble de la altura de la persona. La expresión «que baje de la cruz»

nimo de diámetro, con una perimetro de unos 62 centímetros, cada metro lineal de madera pesaría 15,70 kg; por tanto, si entre el *stipes* y el *patibulum* representan seis metros y medio, el peso de la cruz era de ciento dos kilos, correspondiendo treinta y uno y medio al madero transversal y setenta y medio al poste central. Si el diámetro aumenta manteniéndose la longitud, aumenta rápidamente el peso: p.e., con 22 centímetros de diámetro el peso total es de 123 kg. Y si de 25, 159 kg». Otro cálculo: «*Stipes*, largo 4 m. o 4,50 m.; *patibulum*, largo 2,30 m. o 2,60 m. Peso total 100 kg»; M. DE TUYA, o.c., 485. Los cálculos tienen solo el valor de las hipótesis de donde arrancan.

Una antigua tradición, recogida por algunos Padres, da estas medidas: 15 pies de alto para el *stipes* y 7 u 8 para el *patibulum* = 2,80 m. x 2,30 o 2,60; son las más aceptadas. Otros, considerando la talla de Cristo y la extensión de los brazos, más lo necesario para fijarse en la tierra y para elevarse con el INRI, dan estas otras, cifradas en codos judíos: «Cabeza de la cruz: 2 codos, o sea 0,90 metros; *stipes* desde el patibulo hasta los pies del crucificado: 5 codos, o sea 2,25 metros; desde los pies al suelo, 1 codo, o sea 0,45 metros. En total la longitud del *stipes* suma 10 codos, es decir, 0,90 metros... Otro le da al *patibulum* la medida de 2,25 metros, la mitad del *stipes*... Para Fillion no excedería del doble de la estatura humana media, fijada en 1,60 m, sobrepasando los 3 m. Ricciotti lo eleva a 4 o 5 m.; Bover lo deja en 3,50 m. calculando que los pies se elevarían un metro sobre la tierra. Igual variación de opiniones se dan en cuanto a su peso. Cf L. ORTIZ MUÑOZ, *Cristo, su proceso y su muerte* (Fomento Editorial, Madrid 1977) 97-98.



(Mc 15,32) puede indicar que era alta, pero no mucho, puesto que del centurión se dice que está frente a él (Mc 15,39), no debajo, como sería más apropiado si hubiese estado ante a una cruz muy alta. A favor de su altura, se citan también algunas frases antecedentes del mismo Jesús, anunciando que «cuando sea elevado en alto, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,32), aunque esta frase resulta válida para cualquier cruz.

Esta altura tiene, más bien, un valor *simbólico*. En alto, para mostrarnos su verdadera imagen, que es también la nuestra, pues, de alguna manera, todos estamos colgados de los problemas del mundo y de nuestra naturaleza.

«El mundo, la sujeción a él, el tener que servirle, son cargas tan pesadas como una cruz; y precisamente para obligarnos a creer en él quiso Jesús, dominando todos los caminos de la Tierra, erigirse en forma de crucifijo, símbolo en el cual todo hombre debiera reconocer su propia y verdadera imagen... Todo el que llega a existir sufre o peca. La verdad sobre nuestra situación en el mundo es que estamos crucificados»<sup>11</sup>.

En alto para mostrarnos su glorificación; esta elevación física es el símbolo de su glorificación, pues la hora de la muerte coincide con la de la gloria (Jn 18,11), porque en la cruz es cuando «atrae» a todos (Jn 12,32; 19,31-37), aunque la expresión del Padre «de he glorificado y volveré a glorificarlo» se refiere a todo el acontecimiento pascual, que incluye la muerte, la resurrección y el envío del Espíritu. «La muerte de Jesús es un triunfo y un juicio sobre el "jefe de este mundo" (Jn 12,32). Solamente "desde lo alto" puede Jesús sacar a los hombres de las tinieblas, del mundo dominado por Satán»<sup>12</sup>.

#### — «Patibulum»

Se llama así el palo transversal, donde se sufría lo más terrible de la crucifixión, el taladrado de las manos y la colgadura de todo el cuerpo<sup>13</sup>. Con amenaza permanente de asfixia. Colocado el madero en tierra y puesto el reo de espaldas con los brazos estirados para clavarlos, luego era elevado hasta ensamblarlo con el palo vertical. En lo relativo

<sup>11</sup> P. TEILLHARD DE CHARDIN, *Sobre el sufrimiento* (Paulinas, Colombia 1994) 15-16.

<sup>12</sup> E. SCHILLERBUCKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (Cristiandad, Madrid 1982) 400-406.

<sup>13</sup> Que fuera clavado previamente al travesaño o «patibulum» nos lo dice el historiador Firmico Materno con frase concisa: «Sujetado al patibulo es alzado cruelmente en la cruz» (*patibulo suffocatus crudeliter in crucem erigitur*); también se decía «ascendere crucem» (subir a la cruz) o «inequitari cruci» (cabalgar en la cruz) por el «sedile» y también «requiescere in cruce» (descansar en la cruz), ironía cruel aplicada a donde no existía reposo alguno.

a la técnica empleada para izar el *patibulum* con el cuerpo ya clavado hasta ensamblarlo con el *stipes*, «dos datos arqueológicos son aparentemente mudos» (S. Légasse). No todos están de acuerdo en cuanto a las maneras de desarrollarse la crucifixión, pues no era una técnica fija, sino que admitía variantes<sup>14</sup>. Este travesaño, abierto a lo ancho, simboliza la actitud de Jesús ofreciendo su vida en un abrazo salvador hacia todos, incluyendo los que le ejecutan.

#### — Los clavos

La sujeción del reo al madero podía ser mediante atadura o mediante clavos; lo habitual eran los clavos y así lo hicieron con Jesús, conforme testifican los evangelios, más en las apariciones que en el momento de la ejecución, cuando muestra a los discípulos las manos y los pies, es decir, las cicatrices de los clavos (Lc 24,39-40); Juan alude explícitamente a «la marca de los clavos» (20,25-27) en las manos, cuando Jesús invita a Tomás a que meta su dedo en los agujeros de las llagas; también hay varias alusiones a la sangre, que manó abundante sobre todo de las heridas de los clavos, además de la flagelación; la «sangre de su cruz», con su función redentora, es nombrada en Col 1,20 y 2,40, al afirmar que, con esa sangre, anuló la ley contra el pecador «clavándola en la cruz». Es verdad que Jesús resucitado muestra sus manos y pies, pero eso no supone necesariamente los clavos, pues las cuerdas también habrían dejado heridas visibles, pero el gesto se entiende mucho mejor en referencia a los clavos; Juan es el único que los nombra expresamente a través de la duda de Tomás: «si no meto mi dedo en el lugar de los clavos y la mano en su costado» (20,25), un dato tan objetivo que a él condiciona su fe.

Los clavos aparecen ya en las más antiguas predicciones: «Han taladrado mis manos y mis pies; han contado mis huesos» (Sal 21,17), y continuarán saliendo en los textos posteriores de la tradición cristiana, bien recogida por los padres Ignacio, Bernabé, Melitón, Justino, Ireneo, Clemente de Alejandría, Tertuliano, etc., que repetidamente hablan de

<sup>14</sup> «Al cuello del condenado se colocaba un pesado tablón (*patibulum*) al que se ataban sus brazos extendidos. En esta posición se le conducía al lugar de la ejecución. Allí, le alzaban, fijando el tablón a un poste vertical (*stipes*), hincado en el suelo, de modo que los pies colgasen en el aire. Los brazos del reo solían atarse al *patibulum* con sogas, aunque quizás le traspasasen las palmas con clavos. No se utilizaban clavos para fijar los pies. Éstos, bien se dejaban colgando a poca distancia del suelo, o bien se fijaban al poste con cuerdas. El condenado, desnudo, quedaba colgado en la cruz hasta que se producía la muerte: P. WINTER, o.c., 139-140.

esos clavos, porque, como afirma San Ambrosio, la Escritura habla de «las cuerdas de la cruz» y «las ligaduras de la pasión». El que hayan usado clavos no impide que los crucificadores empleasen también cuerdas para sujetarle al madero, al menos mientras le crucificaban, quizá la misma cuerda con que le habían atado a los otros reos mientras caminaban hacia el lugar del suplicio.

Respecto a si los clavos se colocaron en las palmas de las manos o en el inicio de la muñeca, normalmente se han representado en las manos; quizá el primero en pintarle con los clavos en la muñeca fue Van Dyck, y lo hizo después de conocer la imagen del Santo Sudario en un viaje a Italia. Los clavos de las manos se colocaban normalmente por debajo de las muñecas, entre los huesos del cúbito y el radio, más fuertes para aguantar el peso del cuerpo; podían tocar el nervio mediano, con horribles dolores y contracciones. Los pies eran más fáciles de crucificar introduciendo los clavos o el clavo entre los metatarsianos.

En cuanto a los clavos en los pies, los evangelistas no lo afirman expresamente, ni siquiera en las apariciones, por lo que a veces han sido discutidos; sin embargo, damos por seguro que también le clavaron los pies, porque así era costumbre, como aseguran testimonios antiguos (San Justino, Tertuliano, Plauto...), y porque el mismo Jesús resucitado dijo: «ved mis manos y mis pies», llagados, se entiende.

Respecto a si fueron uno o dos los clavos de los pies, tradicionalmente se le presenta con tres clavos, es decir, uno para cada mano y otro para ambos pies, superpuestos uno encima de otro. Aunque ya de antiguo se hablaba también de cuatro, uno por cada mano y por cada pie, como afirma San Roberto Belarmino, nacido en 1542:

«Ésta es la opinión de los más antiguos Padres, como San Justino y San Ireneo, quienes afirman que los pies reposaban separados sobre un zócalo, y no el uno sobre el otro. De este modo se sigue que los clavos de Cristo fueron cuatro y no tres, como muchos creen y como se suele pintar el Crucifijo, con un pie clavado sobre el otro. Contra esta opinión se declara también, manifiestamente, Gregorio de Tours, y su sentencia la confirman pinturas muy antiguas. Yo mismo vi en la biblioteca de París antiquísimos Evangelios manuscritos, en los que abunda la imagen de Cristo Crucificado, siempre con cuatro clavos»<sup>15</sup>.

Los artistas se sienten con libertad para usar ambas formas; en general, los primeros crucifijos suelen llevar un clavo para cada pie, puesto que esta postura resultaba menos distorsionada y se ajustaba mejor a la

<sup>15</sup> SAN ROBERTO BELARMINO, O.C., 15.

idea de un Cristo mayestático. A partir del siglo XIII se representa con tres clavos, quizá porque, al juntar los pies en forma de haz, tienen la figura de palma victoriosa o porque se quiere que simbolicen a la Santísima Trinidad. Parece que los romanos tenían la costumbre de usar cuatro clavos, uno para cada pie, pues resulta más fácil y cómodo de ejecutar que con uno para los dos pies; incluso alguno de los Padres antiguos hablan expresamente de esos cuatro clavos en Jesús: «Dos fueron fijados en las palmas y dos en las plantas». El paso, en los crucifijos, de los cuatro clavos a tres, con uno solo para los dos pies, tuvo posiblemente una motivación artística, pues la postura de Cristo con los dos clavos resultaba más natural y hasta mayestática, pero podía variar poco en la representación; mientras que los dos pies superpuestos y retorcidos con un solo clavo violentaban mucho más el cuerpo y se prestaba a figuras más dolientes y variadas. Por lo mismo desapareció el soporte o supedáneo que se colocaba debajo de los pies para clavarlos, lo que facilitaba la operación y, sobre todo, daba más aire de naturalidad y hasta de majestad a la imagen; con un solo clavo para los dos pies, este soporte ya era inútil y estorbaba al artista para imaginar posturas y expresiones dolientes. Los artistas también se han sentido libres para presentarle atado al madero o, más arbitrariamente aún, a Cristo clavado y a los otros dos compañeros atados.

— El «titulus»

El evangelio habla de ese letrado sujeto a la cruz, aunque no dice expresamente que fuese colocado en lo alto del palo vertical. Falta en los primeros crucifijos; incluso en muchas representaciones es sustituido por otros signos, como el Alfa y Omega, y, más frecuentemente, por las siglas JHS o XPR, abreviaturas del latín o del griego, con los que los artistas no pretendían reproducir lo ordenado por Pilato, sino mostrar lo glorioso y honroso del Señor o Divino Maestro; posteriormente, cuando las imágenes empezaron a tener en cuenta el realismo de los relatos evangélicos, se impuso el JHS (JESUS HOMINUM SALVATOR, que a veces se ponía en minúsculas, Jhs) o el INRI (JESUS NAZARENUS REX JUDEORUM). También en la forma de presentar este letrado se dan variantes artísticas.

Finalmente, Jesús quedó elevado en alto. Seguramente mirando a la ciudad o, al menos, de cara al lugar por donde más gente pasaba. También esa postura puede ser interpretada simbólicamente: San Juan Damasceno comenta que Jesús crucificado, al volver la espalda a la cruz,

volvió también la espalda a Jerusalén y orientó su rostro hacia Occidente, hacia Roma, la nueva cabeza de la Iglesia. Es más exacto y significativo que vuelva la espalda a la cruz y el rostro hacia el público presente.

#### b) *Elementos cuestionables de la crucifixión*

Hay algunos elementos que acostumbraban darse en las crucifixiones, pero no podemos constatarlos como seguros, y consecuentemente no sabemos si se usaron en la cruz de Jesús; son elementos secundarios, pero no por eso nos resultan indiferentes.

##### — El «sedile»

No hay ninguna prueba de que en la cruz de Jesús se colocase el *sedile*, llamado también *suppedaneum* o *tabula*, que era un saliente o soporte hacia la mitad del palo vertical, de forma que el reo pudiese descansar en él, como levemente sentado; se usaba no por misericordia (de hecho, podía ser otro tormento añadido al resbalarse el cuerpo y golpearse continuamente con aquel punzón o tarugo), sino para evitar que el peso del cuerpo rasgase las manos y se cayese. Algunos textos antiguos hablan de «sentarse», «cabalgar» o «descansar» en la cruz, lo que parece clara referencia a ese apoyo, aunque esas expresiones también pueden tomarse en sentido simbólico. Los textos evangélicos no hablan del *sedile*. Aunque la mayoría de los crucifijos le presentan sin ese añadido, tiene bastante fundamento histórico, de manera que varios Padres hablan de él. San Justino presenta a Jesús como juez sentado en su trono, mientras San Agustín y Tertuliano lo ven como Maestro en su cátedra. Además, con ese soporte se retrasaba la muerte y se prolongaba el escarmiento para los espectadores. El gráfico burlesco del Palatino también lo recoge. San Ireneo afirma que la que la cruz tiene cinco extremos, «dos en longitud, dos en anchura y uno en medio, en el que descansa el que cuelga de la cruz»<sup>16</sup>. San Justino hace referencia a él, hablando del palo recto en el que es colgado el reo, y del palo «que se fija en el medio, para que se sienta el que es crucificado», y que tiene la forma de «un cuerno».

Algunos interpretan la petición que se hizo más tarde para quebrarles las piernas y acelerarles la muerte como indicio de que no tenían el

*sedile*, pues, de tenerlo, aun con las piernas quebradas no habrían quedado colgando sino sentados, con lo que no se asfixiarían; pero la objeción es débil porque, aun teniendo ese saliente como asiento, era fácil, con las convulsiones, resbalarse y salirse de él, con lo quedaba convertido en un sufrimiento adicional al golpearse en aquel tarugo.

##### — ¿Manténía la corona de espinas?

Tampoco hay ninguna constancia de que Jesús crucificado mantuviese la llamada corona de espinas. El evangelio dice claramente que se la colocaron en el pretorio del gobernador, en plan de burla, por alusión a la diadema que llevaban los reyes y los vencedores cuando regresaban de la guerra, pero no dice si se la colocaron solo momentáneamente para una burla pasajera o se la dejaron colocada. No parece lógico que la llevara mientras caminaba con el madero cargado, apretándole la nuca. Los romanos no añadían habitualmente este tormento. Pero los artistas encontraron en esa corona un elemento apto para nuevas expresiones del dolor o de la vivencia de Jesús o simplemente para combinaciones artísticas, por lo que normalmente la mantienen, trabajándola de acuerdo con sus ideas, como una fina orla o con abundantes y burdas espinas o casi como una aureola luminosa. Que los evangelistas no digan que se la quitaron, aunque sí anotan que le quitaron el manto de púrpura colocado por Herodes, no es suficiente argumento en contra, pues no basta decir que a uno no le han quitado un objeto para afirmar que lo está llevando. Como tampoco sirve el argumento de algunos antiguos textos griegos, donde se afirma que uno de los soldados, para burlarse de él en la cruz, le colocó de nuevo la corona; un argumento más válido es que la tradición, ya desde el siglo II o III, le representa con ella en la cruz. Sin embargo, lo más probable es que aquella corona burlesca y dolorosa se la hubiesen quitado, si no antes, al menos al cargarle con el madero, porque era muy difícil llevarlo con aquellos espinos en la nuca, y también porque Pilato había consentido aquella burla esperando con ello cambiar la actitud de los acusadores (Jn 19,4s), pero esto le había fallado y ya no tenía sentido mantenerla. Por otra parte, aquella corona podía ser tomada como una burla contra los judíos, que tenían tal rey, y esto no se lo permitiría en público el procurador a los soldados, aunque se lo consintió a sí mismo colocando el *titulus* en la cruz porque expresaba la causa oficial de la condena.

<sup>16</sup> *Adv. haer.* II, 24, 4.

— ¿Desnudo o con el «lienzo de pureza»?

La costumbre romana era desnudar al reo y crucificarle así, para rebajar aún más su dignidad y ser objeto de mayor desprecio, como manifiestan muchos Padres; Agustín, entre otros, compara la desnudez de Jesús a la de Noé<sup>17</sup>. Es, sin embargo, probable que los romanos trataran en Palestina de evitar el herir la delicadeza judía, que en esto hilaba muy fino. La ley judía mandaba que el condenado tuviera un lienzo a la cintura, por delante si era hombre, y delante y detrás si era mujer. Ya los evangelistas precisan que le fueron dados a Jesús los vestidos para el camino de la cruz; es, pues, verosímil que los soldados le dejaran en la cruz un trapo alrededor de las caderas; y, de hecho, el croquis del Palatino parece que le pone a Cristo crucificado «una pequeña túnica»<sup>18</sup>. Aunque un antiguo escrito afirma: «Los sabios dicen: A los hombres los lapidan desnudos; a las mujeres, no», puede valer la observación de que los griegos y romanos llamaban «desnudo» a quien llevaba un vestido insuficiente.

Las opiniones de los exegetas actuales siguen variando sobre este punto, según se haga prevalecer la costumbre romana de crucificar al reo enteramente desnudo o con el pudor judío. En cualquier caso, más allá de su realismo, la desnudez de Jesús ofrece, por una parte, un mayor tormento psicológico, pues «quitar a Jesús sus vestiduras significa despojarlo de su identidad»<sup>19</sup> y arrebatarle «algo de su personalidad terrestre», y, por otra, la lectura simbólica del reparto de sí mismo; además percibimos un sentido social: «la privación del vestido significa siempre que el hombre es víctima de una expoliación»<sup>20</sup> y de esta forma se une a todos los expoliados a lo largo de la historia.

— ¿Tomó alguna bebida?

Ante el grito de Jesús proclamando su sed, un soldado le acercó una bebida (Mc 15,36 Mt 27,48s; Lc 23,36s; Jn 19,29). Le dieron *vino mezclado con mirra*, de acuerdo con un antiguo *Tratado judío sobre el Sanedrín* que

<sup>17</sup> C. Faustum, 12,23, en *Obras completas de San Agustín*, XXXI (BAC, Madrid 1993) 194-195.

<sup>18</sup> P. BENOÎT, o.c., 196. El texto de la *Mishna* dice así: «Cuatro codos antes de llegar al lugar de la lapidación se le quitaban los vestidos. Si es hombre, se le cubre por delante; si es mujer, por delante y por detrás» (*Sanedrín* VI, 6). Esta prudencia es mucho más comprensible ante un crucificado, que quedaba ante el público durante horas, que por un lapidado, que podía ser arrojado desde una altura y no era tan contemplado.

<sup>19</sup> J. MATEOS - F. CAMACHO, o.c., 271.

<sup>20</sup> E. HAULOITTE, *Sybolique du Vêtement selon la Bible* (Aubier, Paris 1966) 86-89.

decía: «Cuando un hombre tiene que ser ejecutado, se le permite tomar un grano de incienso en una copa de vino para que pierda el conocimiento [...] Las mujeres nobles de Jerusalén se encargan de este cometido». En el caso de Jesús esta ayuda, este alivio está bastante constatado. Marcos precisa que le ofrecieron vino mezclado con «mirra» (15,23) o incienso, pues parece que la mirra hace al vino más enervante, además de aromatizarlo; Mateo varía un poco la bebida y el gesto de Jesús: «dieron a Jesús vino mezclado con hiel para que lo bebiera, pero, después de probarlo, no quiso beberlo» (Mt 27,34). El Señor quería mantener la conciencia clara e íntegra. Quizá llamaban hiel a todo lo amargo, por lo tanto, pudo ser solo la mirra, que es amarga; frente al detalle aromatizante («mirra») de Marcos, Mateo acentúa el sentido narcotizante. La mezcla de hiel con vino no es normal, de forma que P. Benoît opina que «es muy probable que Mateo escribiera aquí más bien como teólogo», relacionando la bebida con el cumplimiento de la Escritura, en concreto del salmo 69,22 («y me dieron hiel como bebida») y probablemente de Prov 31,6-7 («Dad bebidas fuertes al que va a perecer y vino al de alma amargada; que beba y olvide su miseria y no se acuerde ya de su desgracia»). La hiel puede explicarse también por una defectuosa traducción de la palabra original aramea *mora* (= mirra), la palabra *mererab* o *mererab* (= hiel), que tiene alguna semejanza fonética y además es más usual. Pero no consta que, ni entonces ni ahora, la mirra tenga efectos narcotizantes. Seguramente la usaban solo como aromatizador del vino. Jesús lo probó antes de rechazarlo, como si desconociese qué bebida le ofrecían. Advierte Benoît que las palabras «mirra» y «hiel» pueden deberse a una confusión, pues en hebreo son muy similares; lo más probable es que Mateo las use en referencia a Sal 69,22: «Por alimento me dieron hiel (*chole*, cosa amarga) y en mi sed me dieron vinagre (*axos*, vino agrio)». «Estaba allí cerca un vaso lleno de vinagre» (Jn 19,29), que solían tener a mano para mezclarlo con agua y formar la *posca* o refresco para ellos, porque junto con la ración de trigo formaba parte de su menestra, y también para animar a los ajusticiados cuando se desmayaban, reanimación que aumentaba, según creían, cuando el vinagre se unía a la hierba del hisopo; de esta manera prolongaban sus sufrimientos. Por eso resulta comprensible la interpretación de que, si era costumbre dar vino mirrado, a Jesús, «para que no gozase de esta piedad, se lo mezclaron con hiel» (Fr. Cristóbal de Fonseca).

Le dieron a beber en dos ocasiones distintas: la primera, antes de la crucifixión, y la segunda, estando ya clavado y cerca de la muerte (Mt 27,48). Marcos (15,23) dice «de daban», indicando repetición e in-

sistencia. No aparece que se la ofreciesen en actitud hostil y despectiva, tal vez los buenos sentimientos motivaron también a los soldados. Solo Lucas (23,36) señala una actitud burlesca. Quizá en las diversas ocasiones eran personas distintas quienes le ofrecían la bebida. En cuanto gesto humanitario, era una costumbre judía; no consta que los romanos la usasen con los condenados, por lo que se puede pensar que, aunque los evangelistas hablan de los soldados, quienes se lo dieron fueron judíos o judías, aunque luego se quiso apuntar este dato de misericordia a favor de los romanos.

El hecho de que Jesús rechazase la bebida suena a detalle de un testigo presencial, puede ser también un signo para mostrar la fuerza y dominio de Jesús ante el sufrimiento. Otro detalle a favor de su historicidad es el de la «esponja», que pudo ser el tapón del recipiente donde llevaban su bebida.

*El hisopo.* Los soldados guardianes «sujetaron a una rama de hisopo una esponja...» (Jn 19,29) para acercarle la breve bebida. Donde Mc 15,36 y Mt 27,48 dicen que sujetaron la esponja a una caña, Juan dice que fue a un hisopo. Ninguna clase de hisopos conocidos tiene suficiente consistencia para aguantar ese peso, lo que nos lleva a buscar explicaciones a ese dato secundario, porque todo, hasta lo mínimo, adquiere relieve en la Pasión. Unos optan por la interpretación simbólica, y la encuentran en la primera Pascua de Egipto, donde con un manojo de hisopo empapado con la sangre del cordero marcaron una señal en el dintel y las jambas de su casa (Éx 12,22) para ser liberados del exterminio; pero este significado no tiene nada que ver con la función que cumple en el evangelio. Otros lo ven solo como una expresión redaccional, en cuanto que un copista, en vez del original *byssôpoi*, puso *byssôi*, que significa dardo, que ya es más consistente para elevarlo. Otros, a pesar de todo, entienden que el dato es auténtico, precisamente porque no obedece a ningún motivo teológico, y porque lógicamente solo puede venir de un testigo ocular.

Más significativo es que, «después de gustarlo, no lo quiso beber» (Mt 27,34). No aparece la razón por la cual rechaza la bebida. Si, como da a entender Marcos, se trataba de un narcótico, la negativa demuestra su deseo de mantener la conciencia clara y sensible ante su «hora suprema», pues le importaba más la ofrenda consciente y voluntaria que la densidad del sufrimiento. Tal vez este alivio había sido preparado y ofrecido por las «mujeres de Jerusalén» y probarlo era una muestra de gratitud. En los Padres, que tan fácilmente profundizaban los detalles, descubrimos que «gustó la amargura, para obedecer, para cumplir la profecía (Sal 68,22),

para padecer y para expiar nuestra intemperancia; pero despreció el alivio que pudiera proporcionarle». En este caso, para que se diese claramente el cumplimiento de una profecía, convenía que bebiese algo, aunque fuese solo unas gotas, o simplemente el gesto de probarlo.

#### *Interpretaciones de esta bebida*

a) Es una *maldad de los soldados* para aumentar la tortura del reo con el amargor de su «hieb», palabra con la que probablemente llamaban a aquella mezcla de su cantimplora, y no como «hiel corrosiva para la tortura».

b) Cabe la interpretación de que la bebida, en lugar de un alivio, fue una *burla* sarcástica, pues, aunque producía un alivio momentáneo, podía también acelerar la muerte (una bebida repentina en un deshidratado y desangrado podía provocar un *shock* mortal), como diciéndole: bebe tu alivio, cuando en realidad está bebiendo su muerte; es decir, era un acto de sadismo, más que de misericordia, al menos por parte de los soldados. Otro sentido de burla era darle la bebida para prolongar la vida hasta que llegase Elías, el salvador de los moribundos, a quien había llamado, según seguían creyendo al confundir el *Elí* con Elías.

c) Quizá la bebida, más que un estupefaciente de efecto mortal, tenía por fin *alargar la conciencia* del condenado lo más posible.

d) Lagrange interpreta la frase «dejad, veamos si viene Elías a salvarlo» (Mc 15,36) como una respuesta del soldado al intento de los otros que quieren impedirle ese gesto, y él insiste en el alivio, pero, al mismo tiempo, mostrándose de acuerdo con los burladores. Aunque también podemos ver un gesto de *comiseración* sincera, porque le ofrecen la esponja con vinagre para refrescarle (Mt 27,49).

e) Cumplimiento de una *profecía*. Es muy posible que el evangelista estuviera pensando en la profecía del salmo 22,16 («seco está como un tejón mi palada») y, sobre todo, en el salmo 69,22 («en mi sed me dieron a beber vinagre»). Además, esta sed guarda relación con la de la samaritana, que también tiene algo de profecía, porque «el que pide de beber muy pronto dará su agua. Además, el cumplimiento de la última Escritura es el cumplimiento de todo. Jesús lo sabe (como en Jn 13,1, cerrando un arco), lo provoca. El último cumplimiento de su obra es morir (3,16). Su morir es don: entrega su último aliento, con él su vida, con ella el Espíritu. Su último grito es grito de triunfo»<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, *Biblia del peregrino*, o.c., 288.

f) Se convierte en *manantial*. «Habiendo además bebido la amarga y odiosa hiel del dragón, en contraposición hizo que encontráramos en su persona un manantial de dulzura»<sup>22</sup>. Esta idea se relaciona también con la de la samaritana.

g) ¿Vale la interpretación de que, cuanto más dolor, *más redención*, y por eso no toma el narcótico? Esa idea, muy querida en otras épocas cristianas, no aparece el NT. Posiblemente, el evangelista quiere resaltar la dignidad de Jesús, que no pierde su conciencia ni siquiera por una especie de embriaguez.

## 2. Reparto de los vestidos de Jesús

«Los soldados, después de crucificar a Jesús, se apropiaron de sus vestidos e hicieron con ellos cuatro lotes, uno para cada uno. Dejaron aparte la túnica. Era una túnica sin costuras, tejida de una sola pieza de arriba abajo. Los soldados llegaron a este acuerdo: No debemos dividirla; vamos a sortearla a ver a quién le toca» (Jn 19,23-24).

A Jesús le habían despojado de sus vestidos antes de crucificarle, como tenían por costumbre, para más humillación, porque así se sentía y le sentían menos persona. Aunque le hubiesen dejado el «lienzo de pureza» o «de honestidad» a la cintura, los vestidos de Jesús, como los de los dos compañeros, pasaron a manos de los soldados por el sistema de repartición y sorteo.

Los vestidos habituales de un judío eran los siguientes: túnica hasta los pies o media pantorrilla, que podía ser roja, azul, marrón oscuro, lisa y con adornos; manto largo, hasta los pies; un ceñidor; un birrete o pañuelo para la cabeza, negro o rojo, o un turbante; un paño que cubre la cabeza y los hombros y se cruza por delante; como calzado, unas sandalias o simplemente iba descalzo. El *khitón*, de uso común, era una larga prenda interior directamente sobre el cuerpo, que Flavio Josefo describe así: «Esta túnica no está compuesta de dos trozos de tela cosidos por los hombros y los flancos: está hecha de una sola pieza larga de tejido provista de un cuello...»; pero algunos piensan que esta descripción de Josefo no se refiere al *khitón* o túnica interior, sino al espléndido manto color violeta que el sumo sacerdote usaba en las grandes solemnidades. P. Benoît dice:

«[Juan] fuerza un tantico la cosa. El salmo, según el paralelismo semítico, no distinguía entre vestidos y túnica, en hebreo las dos palabras son sinónimas. Juan ha querido reconocer aquí las dos piezas diferentes que Jesús debía llevar, según la usanza griega de la época: un *jilón*, túnica de dentro, y un *inación*, especie de manto de encima, semejante a la chilaba que llevan los árabes sobre su traje»<sup>23</sup>.

El reparto de los vestidos por sorteo (Mc 15,24; Mt 27,35; Lc 23,34) es precisado un poco más por Juan: «Hicieron cuatro lotes, uno para cada soldado» (19,23); Juan da a este hecho tan secundario una dimensión superior, el cumplimiento de una profecía («Se reparten entre sí mis vestiduras y se sortean mi túnica», Sal 22,19), con lo que quiere demostrar que todo, hasta los detalles secundarios, se desarrolló de acuerdo con el plan de Dios.

### a) *Simbolismos tradicionales de esta túnica*

Sobresiendo el dato objetivo, el auténtico valor de esta túnica o lienzo es simbólico, y los simbolismos, más subjetivos que objetivos, se multiplican en este reparto de los vestidos. Los dos más frecuentes se refieren al sumo sacerdocio de Jesús y a la unidad de la Iglesia, igualmente representada en esa túnica indivisa. Este doble simbolismo, a pesar de su hermosura, tiene algunas objeciones.

Jesús crucificado es el *sumo sacerdote* en el momento cumbre de ofrecer su sacrificio, porque la túnica de una sola pieza era característica, según Josefo, del antiguo sumo sacerdote israelita. La Potterie duda del acierto del simbolismo sacerdotal, nacido de la tradición humanista del siglo XVII, y recuerda que primero surgió del parangón material entre la túnica de Jesús y la del sumo sacerdote, luego se pasó al simbolismo espiritual del sacerdocio de Jesús y de su función, y finalmente se inició una explicación exegética de la persona y de la figura del mismo Cristo. Luego decayó esta explicación cristológica para volver más a la eclesiológica, aunque las dos siguen en vigor. También Légasse opina que «es dificultoso percibir en Juan la sombra de una cristología de tipo sacerdotal», pues ninguno de los textos alegados confiere a Jesús los rasgos del sumo sacerdote; por tratarse de una pieza íntegra, era lógico que no la dividiesen en cuatro partes, pues hubiese supuesto estropearla, no precisa más explicaciones.

<sup>22</sup> HIRICARTO, *Homilía sobre la Pascua*, 53.

<sup>23</sup> P. BENOÎT, *o.c.*, 199.

El simbolismo más frecuente es el de *la unidad de la Iglesia*, unida como esa túnica indivisa, aunque haya sufrido dolorosas divisiones. Pero, exgéticamente, la principal objeción a este símbolo es que Jesús no ofreció su túnica, sino que le ha sido quitada o «robada» antes de ser crucificado, es decir, antes del gran momento en que ejercía el sacerdocio supremo (simbolismo sacerdotal), y antes de reunir, desde la cruz, a los «hijos de Dios dispersos» (simbolismo eclesial), por lo que no hay lógica entre la acción de los soldados y este significado que se le atribuye.

Otro simbolismo es el de *la protección divina*, reconocida en el dato de que su túnica no es desgajada, sino que permanece íntegra. Es un contrapunto al cisma de Israel simbolizado anteriormente en la rasgadura del vestido del profeta (1 Re 11,30-31); hay quien completa esta visión diciendo que el vestido de Jesús representaba los poderes de Elías y Eliseo (el manto era un símbolo profético) que Jesús había heredado.

Incluso hay quien ve aquí una alusión simbólica a *la totalidad del cosmos* representado en las cuatro partes del sorteo, que aluden a la totalidad cósmica.

Forzando aún más el simbolismo, alguien dice que no rompieron la túnica de Jesús porque para los soldados tenía un *valor curativo*, que se hubiese perdido al rasgarse con un instrumento de hierro. «Si al Señor moribundo se le despoja de sus vestiduras, se le arrebató algo de su personalidad terrestre [...] En los vestidos Cristo reparte algo de sí mismo. Jesús nos entrega el misterio de su cuerpo» (B. Schwank).

San Jerónimo resalta el contraste entre Caifás, que rasga sus vestiduras ante la confesión de Cristo, y el soldado gentil que la conserva íntegra; hay sumos sacerdotes pasajeros e infieles y un sumo sacerdote permanente y fiel.

En Juan es posible también que la túnica sorteada de Jesús aludiese a *la túnica de José*, empapada en sangre por sus hermanos (Gén 37,23-33), recordando de nuevo que el Gran Hermano, con sus vestidos ensangrentados, salva a los hermanos infieles.

Todos estos simbolismos nacen, simultáneamente, de la imaginación y la fe que, cuando se juntan, dan mucho de sí, en este punto y en otros muchos del evangelio.

Los vestidos de Jesús, a partir del papel especial que juegan en el relato de la Pasión, contienen también un mensaje oculto que se va desvelando en los diversos movimientos.

— *Se los quitan* en la flagelación, para que ningún pequeño obstáculo disminuya le efectividad mortífera del tormento.

— *Al salir del pretorio*, le quitaron el manto de púrpura que animó las burlas y «de vistieron sus propios vestidos» (Mc 15,20), según los torturadores, porque así sería más conocido mientras iba al cadalso, y según el plan divino, porque iba al altar del sacrificio con toda la dignidad.

— *En el Calvario*, le vuelven a quitar los vestidos que le igualaban a cualquier ciudadano de su pueblo, y se queda en la pura corporeidad, que es la que le iguala a toda la humanidad; sale del mundo lo mismo que entró.

— *En la cruz*, él mismo presencia el reparto de sus elementales vestidos entre cuatro lotes, correspondientes a los cuatro soldados ejecutores; el don invisible de su amor se hace perceptible en la entrega con que traspassa sus vestidos a los crucificadores.

#### b) *Otros dos datos sobre la crucifixión: la fecha y la hora*

— La fecha

Tenemos dos datos previos absolutamente ciertos: la fecha de la crucifixión corresponde a uno de los diez años en que Pilato ejerció de procurador de Judea, que fueron del 26 al 36 d. C., y, por otra parte, los Evangelios afirman que sucedió en tiempo de Pascua, aunque aquí hay un día de diferencia entre la apreciación de los sinópticos y la de Juan; hay también acuerdo entre los cuatro evangelistas en que sucedió el viernes, pero difieren en si ese viernes era el 14 o 15 de Nisán. Después de minuciosos análisis, y teniendo en cuenta los muchos realizados anteriormente, los doctores Colin J. Humphreys y M. G. Waddington concluyen que «la evidencia apunta al viernes 3 de abril del año 30 a. C. como la fecha en que murió Jesucristo». Una antigua tradición aseguraba que sucedió en la Pascua del 25 de marzo del año 29 a. C.; pero, teniendo en cuenta que la Pascua coincidía con la luna nueva, cálculos astronómicos posteriores demuestran que la luna de Pascua del 29 a. C. no fue en marzo, sino en abril; admitiendo, además, que, según Juan, Jesús celebró tres Pascuas durante su ministerio, concluyen, desde sus estudios astronómicos, que «si se acepta esta evidencia, el 30 a. C. no puede ser el año de la crucifixión y el 33 a. C. es la única posibilidad». Ya dentro de ese año, predominan dos opiniones respecto al día concreto, según que el ministerio de Jesús hubiese durado dos años y medio (si celebró tres Pascuas) o tres y medio (si celebró cuatro Pascuas en Jerusalén); las opiniones de los estudiosos varían entre el 7 de abril del 30 a. C. y el 3 de abril del 33 a. C. Añadiendo el dato del oscureci-

miento o eclipse de luna (cuya explicación recogemos en otro punto), concluyen que «el eclipse de 3 de abril del 33 a. C. fue observado por la mayor parte de la población de Israel, ya que los judíos en el día de la Pascua estarían observando tanto la puesta del sol como la salida de la luna para iniciar la comida de Pascua»<sup>24</sup>. Este dato ya lo estudiamos más detenidamente en el capítulo de la Cena, al que remitimos.

#### — La hora de la crucifixión

Marcos señala, para la crucifixión, la hora tercera (Mc 15,25), o nueve de la mañana, y hacia el mediodía, o la hora sexta, aún está en la cruz (15,33) y allí sigue hasta la hora nona o tres de la tarde (15,34). Schnackenburg opina que este dato entra tarde en el relato, tanto si fue por cuenta del evangelista o de algún copista; de hecho, lo coloca después del reparto de los vestidos y de haber mencionado de nuevo la crucifixión. Juan, por el contrario, señala que a la *hora sexta*, hacia el mediodía, aún estaba ante Pilato (Jn 19,14). Los tres sinópticos dicen que desde la hora sexta hasta la hora nona «hubo oscuridad en todo el país» (Mc 15,33; Mt 27,45; Lc 23,22), dejando claro el espacio aproximado de tres horas que duraría el acontecimiento de la cruz; la muerte queda fijada en la hora nona, hacia las tres de la tarde (Mc 15,34; Mt 27,46.50; Lc 22,46). Posiblemente, la hora real fue la intermedia. En Marcos choca también que diga dos veces que le crucificaron, tanto más que él no suele preocuparse de los datos cronológicos; lo dice en 15,24, para referir seguidamente el sorteo de los vestidos, y luego vuelve a constatar la crucifixión en el v.25: «Eran las nueve de la mañana cuando le crucificaron». Para salvar esta repetición, una traducción occidental decía: «Era la hora de tercia cuando lo custodiaban».

Los esfuerzos por compaginar los datos de Marcos y de Juan resultan forzados, pero nos acercan al mensaje que quiere transmitir el evangelista, por ello recogemos aquí el posible significado de esas horas:

1) *El tiempo que requerían las operaciones* de tres crucifixiones; los evangelistas, al señalar las horas, no se refieren tanto a cuál corresponde una determinada operación, sino a la operación en conjunto, por eso señalan uno y otro momento como si fuese la hora precisa.

<sup>24</sup> C. J. JUMPHREYS - W. G. WADDINGTON, «La fecha de la crucifixión»: *Nature* 306 (1983) 743-746, traducido por M. Sanromà Lucía en <http://www.fut.es/~msanroma/crucifixio.html>.

2) *El tiempo que estuvo muriendo*, desde la hora sexta hasta la nona, más que al momento de la expiración, pues ésas son las horas que tardó en morir.

3) La diferencia se debe a que mientras *uno señala la hora de la condena, otro apunta la de la ejecución*, o simplemente a alguna incorrección en la copia de los manuscritos, que no siempre eran del todo fieles ni se encontraban en perfecto estado de conservación.

4) Otra explicación, más frecuente, se basa en *la antigua manera de contar las horas por grupos de tres*, de manera que dividían el día en cuatro partes de tres horas cada una: prima, desde la salida del sol hasta las nueve; tercia, desde las nueve hasta mediodía; sexta, desde mediodía hasta las tres de la tarde; nona, hasta la puesta del sol. Según esto, tiene razón Marcos, al afirmar que fue crucificado en la hora tercia, que duraba hasta el mediodía, por tanto, cuando acababa esa hora de tercia; y tiene razón también San Juan cuando dice que era la hora sexta (se puede calcular hacia las once) cuando Pilato pronunció el «Ecce Rex vester», es decir, cuando empezaba la sexta. Tal vez este ritmo ternario sea una alusión al plan divino, el de Dios trino que está guiando el ritmo de los acontecimientos.

5) Pero lo más acertado quizá sea ver un sentido simbólico-litúrgico, aunque no necesariamente reñido con la realidad: la hora sexta indica que la crucifixión coincidió con el inicio de la Pascua judía. El evangelista, al escribir, tendría presentes los tres momentos de oración de los judíos y las horas de la plegaria litúrgica en el Templo, aunque no podemos afirmar que nuestras horas canónicas coincidan exactamente con las horas litúrgicas que se practicaban en el Templo. Por eso otros ven estas horas en relación con las diversas horas de la oración diaria de los cristianos, según queda confirmado en los Hechos, donde se habla de la oración a la hora sexta (10,9) y a la hora nona (3,1; 10,3.30).

6) Y aún hay otra interpretación espiritual más profunda; de la imposibilidad de compaginar a Mc 15,25 (nueve de la mañana) con Jn 19,14 (doce del mediodía), se deduce que Marcos no pretendía señalar la hora cronológica de la crucifixión, «sino que simplemente afirma esto para indicar que las diferentes etapas de la crucifixión ocurrieron de acuerdo con el plan de Dios, según disposición divina (cf. Mc 15,33-34: «Y al llegar la hora sexta... Y a la hora nona»). Cada una de las horas de aquel día estuvo bajo el control divino. Juan, por otra parte, desea subrayar que Jesús fue condenado y murió en el momento en que era sacrificado el cordero pascual. Si nos perdemos en intentos de reconciliar estas dos afirmaciones de tiempo, no conseguiremos escuchar la



verdadera afirmación que tanto Marcos como Juan quieren hacer»<sup>25</sup>. Ciertamente, la intención espiritual es en los evangelistas dominante sobre la precisión de los datos, tanto de lugares como de tiempo, y es preciso recordarlo para poder comprender su mensaje.

En definitiva, no tenemos una interpretación segura de esas «horas», de manera que resulta más vivo dejar el dato abierto a las diversas interpretaciones. El horario de Juan parece condicionado por hacer coincidir la muerte de Cristo con la del sacrificio de los corderos en el Templo. En la práctica, resulta difícil comprender que Jesús fuera crucificado en la hora tercia o nueve de la mañana, porque no habría habido tiempo suficiente para todos los acontecimientos anteriores, sobre todo el doble juicio con el intermedio de Herodes. J. Blinzler opina que el horario de Juan es más fiable, primero porque el de Marcos es más artificial al dividir todo el tiempo en grupos exactos e idénticos de tres horas, y luego porque, si Juan conocía el texto de Marcos y lo corrigió, es porque contaba con otra tradición más precisa. Otros exegetas, por el contrario, se inclinan por el horario de Marcos.

Es verdad que todas estas explicaciones son bastante artificiales, porque seguramente también lo fue el horario señalado por los evangelistas, pero nos ayudan en la comprensión de lo que sucedió en aquella muerte, que empezó por la «mañana» y terminó por la «noche», con la sepultura.

## II. TITULUS

Puesto que la crucifixión, además de castigo horrendo por un delito, pretendía ser escarmiento para posibles delincuentes, era costumbre colocar encima de la cruz el motivo de la condena. «Y estaba puesta la inscripción de la causa de su condena. “El Rey de los judíos”» (Mc 15,26). Como se ve, Marcos, al que se une Lucas (23,38), habla de una inscripción, palabra genérica, pues lo importante es el contenido de la inscripción, no el calificativo con que la podamos llamar. Mateo precisa, más para los futuros lectores que para sus oyentes, que aquel letrero proclamaba «la causa de su condena» (Mt 27,17). Juan llama a esa inscripción *titlos*, un latinismo derivado del *titulus*, que es como lo llamaban los romanos, y lo traduce para sus lectores (a pesar de ello, esta palabra falta en alguna de las más antiguas traducciones).

Mc 15,26 y Lc 23,38 hablan de una «inscripción», mientras que Juan se refiere a él simplemente como el *titlos*, que parece un nombre genérico o vago, pero es suficiente para designar el motivo oficial por el que Jesús fue condenado, y por eso se situó en lo alto de la cruz, y no donde los pies, como se hacía en ocasiones; de hecho, en la *Sindone*, aparecen las huellas de los pies superpuestos, lo que impediría la colocación de la tablilla en ese punto; además, el letrero de Jesús era más grande de lo normal, pues estaba escrito en tres lenguas, lo que equivalía a tres letreros. Por otra parte, el estar en lo alto de la cruz favorecía la finalidad pretendida, que todos los pudiesen ver como escarmiento. Este dato del cartel con el motivo de la condena era habitual, y de ello nos ha llegado constatación documental<sup>26</sup>.

¿Pretende además Juan poner de relieve un título de honor para Jesús, precisamente en esas circunstancias? Es posible, solo él lo supo. Frente a esta precisión judicial de los evangelistas, encontramos también un sentido profético, igual que en escenas anteriores; así como Caifás, sin pretenderlo, estaba cumpliendo un plan providencial (Jn 11,51), igualmente Pilato, al anunciar la causa de la condena, estaba proclamando la soberanía real de Jesús, su *basileia*.

Juan resalta también la *publicidad* del letrero: «muchos judíos leyeron el letrero» (Jn 19,20) que colgaba en la cruz de Jesús, a lo que colaboraron varios motivos:

— *El lugar*: «El lugar donde crucificaron a Jesús estaba cerca de la ciudad...» (Jn 19,20), a pocos metros de las murallas y cerca de una de sus grandes puertas y también de uno de los caminos más frecuentados; además, la cruz se elevaba y, en su parte más alta, colgaba el letrero.

— *La avalancha de peregrinos* que, por razón de la Pascua, llenaban la ciudad, a muchos de los cuales atraería la curiosidad de aquel macabro espectáculo, sobre todo gentes de poblaciones sencillas donde no les era fácil presenciarlo, y otros movidos por la fama del Nazareno y por lo inesperado de que un gran profeta, cuando llevaban años sin tener ninguno, terminase de esa manera.

— *La triple lengua* en que estaba escrito: el *araméo*, que era la lengua del país (hebreo o arameo designaba lo mismo entonces); el *griego*, que era la lengua del pueblo y también de las relaciones internacionales y comerciales, y el *latín*, que era la lengua de la administración romana. Los romanos hablaban latín entre sí, pero no con los palestinos, que no

<sup>25</sup> H. HENDRICKX, o.c., 122.

<sup>26</sup> SUTTONIC, en *Caligula*, 32, 2; *Domiciano*, 10, 1, etc.

lo comprendían y, como tampoco ellos entendían el hebreo o arameo, usaban el griego al relacionarse entre sí, un griego común o vulgar muy extendido. Así lo testifican documentos de contratos y actas familiares descubiertos en el desierto de Judea.

Mientras el reo iba camino de la ejecución, los soldados romanos pregonaban su nombre y nacionalidad, además del motivo de su condena, por medio de un vocero o de una tablilla con la inscripción correspondiente, que acabaría colgada en la parte alta del madero. Porque una imagen vale más que mil palabras y porque las malas noticias corren más que las buenas, la noticia de la crucifixión de Jesús quedó multiplicada por aquel letrado y por aquella marea humana.

### 1. Variantes en el letrado

Hay algunas variantes, pequeñas, entre los cuatro evangelistas al transcribir el letrado que colgaron en la cruz de Jesús. Los textos exactos de cada evangelista son los siguientes:

*Mateo:* «Sobre su cabeza pusieron escrita la causa de su condena: Éste es Jesús, el Rey de los judíos» (27,37).

*Marcos:* «El título de su acusación estaba escrito: El Rey de los judíos» (15,26).

*Lucas:* «Había también una inscripción sobre él: Éste es el Rey de los judíos» (23,38).

*Juan:* «Pilato escribió también una inscripción y la puso sobre la cruz. Estaba escrito: Jesús Nazareno, Rey de los judíos» (19,19).

Marcos y Lucas ni siquiera ponen el nombre de Jesús, que ciertamente estaría en la tablilla, porque lo que ellos realmente querían resaltar era el motivo de la condena, «Rey de los judíos». Marcos parece el más auténtico.

Juan es el que más destaca el carácter *internacional* de este título: lo leen «muchos», está escrito en las tres lenguas más comunes (hebreo, latín y griego), y Pilato interviene exigiendo que se mantenga el título cuando los judíos le piden reformarlo.

En Mateo se percibe cierta *ironía*: los mismos que se han burlado de Jesús y su realeza, sobre todo mediante la corona de espinas, manifiestan ahora, con ese cartel, que es Rey y seguidamente terminan haciendo una confesión de que es inocente; nadie proclamó tanto la realeza de Jesús como aquel letrado.

Camino de la cruz, el letrado a veces lo llevaba el mismo reo colgado al cuello o un heraldo que lo elevaba en un palo y, ya crucificado el reo, podía continuar colgado a su cuello o, lo más frecuente, clavado en el palo sobresaliente por encima de la cabeza. Los primeros crucifijos no llevaban ese *titulus* o INRI, incluso era sustituido por otros signos, como el Alfa y Omega, y, más frecuentemente, por las siglas JHS o XPR, abreviaturas latinas o griegas, con lo cual los artistas no pretendían reproducir lo ordenado por Pilato, sino expresar un concepto glorioso y honroso del Señor o Divino Maestro; posteriormente, cuando las imágenes empezaron a tener en cuenta el realismo de los relatos evangélicos, se impuso el JHS (JESUS HOMINUM SALVATOR, que a veces se ponía en minúsculas, Jhs) o el INRI (JESUS NAZARENUS REX JUDEORUM)<sup>27</sup>. En la forma de presentar este letrado se dan verdaderas expresiones artísticas.

Las cuatro versiones coinciden en la expresión «Rey de los judíos», lo que garantiza una tradición muy antigua que recoge palabras auténticas, porque ése fue realmente el motivo de la condena, y Pilato quiso que así constase; además, los evangelistas tienen aquí una segunda intención, la de proclamar *la realeza de Jesús*, porque sigue siendo Rey aun en ese estado.

Seguramente estaba escrito con letra roja o negra en una tablilla pintada de blanco, o quizá las palabras fueron simplemente garabateadas en una hoja de papiro con la prisa del momento; efectivamente, recuerda La Palma que, en el trozo que se guarda en Roma de la supuesta reliquia de la Santa Cruz, las letras no están escritas, sino grabadas, y que Jesús mismo llevó la tablilla por el camino, colgada a la espalda o sobre el pecho, aunque también pudo llevarla un soldado caminando delante del reo. Posteriormente ese letrado se sintetizó en el INRI, con las iniciales latinas de cada palabra del título completo, y así es como ha quedado en la multitud de crucifijos que continuamente se siguen elaborando. Respecto al punto preciso de la cruz donde se colocó ese *titulus* o letrado con el motivo de la condena, el evangelio no dice expresamente que fuese colocado en lo alto del palo vertical; había casos en que quedaba colgado en el cuello del crucificado, formando una parte con su persona, pero lo habitual era colocarlo más en alto, en el palo de la cruz que sobresalía por arriba, para que fuese más visto. Los evange-

<sup>27</sup> Las fórmulas latinas son las siguientes: *hic est Jesus rex judeorum*; *rex judeorum*; *hic est rex judeorum*; *Jesus Nazarenus rex judeorum*.

listas afirman que lo colocaron «sobre su cabeza» (Mt 27,37), «encima de él» (Lc 23,38) o «sobre la cruz» (Jn 19,19), concordando con la costumbre habitual.

A la objeción de que este letrado no es histórico sino inventado por los primeros cristianos para proclamar la realeza de Jesús, corresponde un interrogante: ¿quién pudo inventarlo? No los judíos, pues sus autoridades ya habían protestado ante Pilato porque ese título resultaba humillante para ellos, no podían admitir un rey así, ni siquiera en una fórmula condenatoria. Tampoco era lógico que lo inventasen los cristianos, pues resultaba muy difícil presentar a Jesús como rey de aquellos mismos que voluntariamente le acusaban y condenaban, a él y a sus seguidores:

«De haber sido invención cristiana, ésta hubiese presentado a Jesús como rey de Israel (Jn 1,49), del Israel de Dios (Gál 6,16), en ningún caso hubiesen formulado la realeza de Jesús con el título “rey de los judíos”»<sup>28</sup>.

El *titulus* suena como dato objetivo de la crucifixión de Jesús, confirmado además porque pertenece al estrato más antiguo del relato de la Pasión. Aparte de otras razones, su autenticidad viene garantizada por ser uno de los puntos en que concuerdan los cuatro evangelistas entre sí y con la costumbre transmitida por la historia; es difícil encontrar una concordancia mayor que la que se da en el hecho de que Jesús fue torturado en la cruz hasta morir y de que le acompañaba un letrado indicando la causa de esa condena al *servile supplicium*.

Los primeros en reaccionar contra aquel letrado son precisamente los pontífices de los judíos, que tanto empeño han puesto en la condena y ahora acuden al procurador reclamándole: «No escribas: “Rey de los judíos”, sino que él dijo: “Yo soy el Rey de los judíos”. Pilato respondió: “Lo que he escrito, he escrito”» (Jn 19,19-22). La firmeza y convicción que Pilato no había tenido en la hora del juicio, sí la tiene al rechazar la propuesta de los mensajeros, indudablemente del grupo responsable de la condena; no está claro si el procurador actuó así por convencimiento o simplemente por hacer otra demostración de su poder ante la autoridad judía que acababa de forzarle a una sentencia de la que no estaba convencido. Este letrado suscitó divergencias entre los jueces judíos y el juez romano durante el proceso y las sigue creando después de la ejecución.

<sup>28</sup> F. FERNÁNDEZ RAMOS, *Evangelio según San Juan*, o.c., 326.

Las autoridades judías comprenden el sentido del letrado, y perciben que quizá haya ironía y burla por parte de Pilato hacia un pueblo que merece semejante rey, y protestan ante el procurador, pero éste se niega a cambiarlo. En principio, un cambio en la causa de la condena, cuando ésta ya estaba en fase de ejecución, habría supuesto una falsificación de las actas judiciales<sup>29</sup>, en las que quedaría recogida. Su negativa no se debía a un enfado o tozudez del gobernador, era la norma establecida. Además descubrimos una visión más profunda en esa respuesta de Pilato, como si Dios hubiese usado a Pilato para proclamar a Jesús como Rey, y ningún hombre puede borrar lo que Dios escribe.

Teniendo en cuenta todo esto, se comprende mejor el «lo escrito, escrito está».

## 2. Sentidos de este letrado trilingüe

El hecho de que los cuatro evangelistas, recogiendo lo mismo, no lo transcriban de forma idéntica, manifiesta ya que el letrado tiene un sentido muy amplio, cuya comprensión depende del espíritu de los lectores. La sencillez del letrado y su publicidad se prestan a múltiples interpretaciones, tanto en nosotros como en los asistentes de aquel mediodía, pero más en nosotros porque disponemos de más perspectivas. Recogemos los principales sentidos que entonces y ahora pueden darse a ese letrado, y lo hacemos siguiendo a los evangelistas.

*Condenado por rebelión contra Roma.* Todo el mundo podía entender el sentido inmediato del letrado: «Jesús de Nazaret se ha proclamado “rey de los judíos” y se ha levantado contra el poder de Roma, por eso es reo de muerte». Es la acusación que las autoridades judías presentaron contra Jesús ante la autoridad romana y la que legalmente prevaleció para la condena. De esta manera queda manifiesto que el reino mundano, tanto el político como el social, se sienten directamente afectados por el reino de Dios que Jesús predica e inaugura. Había de quedar claro también el *motivo jurídico* por el que fue condenado, pues durante el juicio aparecen diversas acusaciones, pero no todas influyen por igual en la condena definitiva; en el fondo, a los acusadores les afectaba más el que Jesús pretendiese hacerse Hijo de Dios; esto era un planteamien-

<sup>29</sup> «La tablilla del procónsul es la sentencia, la cual, una vez se ha leído, no puede aumentarse ni disminuirse en una sola letra, sino que, tal como ha sido proclamada, así se presenta como instrumento jurídico de la provincia» (Apuleyo).

to blasfemo para su autoridad y así lo concluyó en su propio tribunal; pero el motivo que predominó en la condena no fue el religioso, sino el político, por pretender «ser rey». Ese letrero en lo alto de la cruz es el testimonio más fidedigno de la causa por la que definitivamente fue condenado Jesús y, al mismo tiempo, de la autoridad que dictó la sentencia mortal, es decir, el gobernador romano: «Pilato mandó también escribir este letrero y ponerlo en la cruz» (Jn 19,19). El letrero legalmente apunta a Pilato, pero intencionadamente y con ironía acusatoria apunta también a las autoridades judías.

*Realeza universal de Jesús.* El letrero proclama la *realeza* y soberanía de Jesús sobre todo el mundo, expresada en la inscripción trilingüe; esta visión contrasta con la repulsa de los judíos («¡Quítalo de en medio! ¡Crucifícalo!», Jn 19,15), pero refuerza otras palabras anteriores de Jesús («es ahora cuando el mundo va a ser juzgado», Jn 12,31-34). Especialmente en el cuarto evangelio las breves palabras del *titulus* tienen un sentido profético y proclamatorio, más que judicial. Es como si Pilato, viendo más allá de las apariencias y por encima de las acusaciones judías y de su proclamación de que acogen al César como su soberano, viera que el acusado es su verdadero rey, no ellos ni siquiera el emperador. La muerte en cruz es la que mejor refleja la real majestad de Jesús anunciada en el letrero. Aunque hay que tener en cuenta que esa cruz, al mismo tiempo que proclama la realeza de Jesús, *le desacraliza*, haciéndole maldito ante los creyentes de su pueblo, como ha destacado la tradición evangélica más antigua.

*Burla de los judíos.* Hay también un sentido de *burla* por parte de Pilato en relación con los judíos: éste es el rey que merecís, a esto abocan vuestras promesas y esperanzas. Ellos mismos le han pedido que lo condene como rey o como pretendiente a la realeza, así que lo colgará ante todo su pueblo, para que sepan quiénes son a partir de quién es su rey. Más aún, es él, el romano opresor, quien puede resolverles el problema de sus fantasiosos reyes. Siempre protestando contra Roma y, al final, es Roma la que les libra de sus propios abortos. Era manifiesto su *desprecio a los judíos*. Especifica Juan que el letrero lo «leyeron muchos judíos, porque el lugar donde había sido crucificado Jesús estaba cerca de la ciudad» y por las tres lenguas. Que los judíos lo entendieron como una afrenta se demuestra en su queja a Pilato pidiéndole que lo cambie y en la persistencia de éste para mantenerlo. Prevalece el aspecto de burla sobre la invitación a la conversión, como también puede entenderse.

*Universalidad de Jesús.* Está claro también el sentido de *universalidad*, bien expresada en las tres lenguas en que el letrero está escrito; el pueblo judío se había hecho universal precisamente a partir de la emigración, desde donde peregrinaban esos días para celebrar la Pascua, convirtiendo a Jerusalén en una ciudad cosmopolita. Pero ahora resulta que la mayor universalidad les viene de ese Jesús, que abre sus brazos al mundo y que puede unificar algo tan opuesto como Israel y Roma. El letrero proclama la universalidad y la unidad de todas las naciones. La «*oikoumené* de las tres lenguas» concuerda con los peregrinos que procedían de muchas tierras y estaban en contacto con muchas religiones, es decir, Jesús estaba abierto a la vez a judíos y paganos.

*Proclamación de Yabvé,* cuyas letras coinciden con las del letrero, conforme explica el judío Shalom ben Chorin (aunque otros no comparten esta lectura): «Si traducimos al hebreo la inscripción de la cruz, descubriremos que con las iniciales de cada palabra se puede hallar una alusión al tetragrama del nombre de Dios, las cuatro consonantes de Yabvé: YHWH [...] La camarilla hostil a Jesús protesta contra la inscripción no solo por la forma en que proclamaba, aunque fuera irónicamente, la dignidad real de Jesús, sino porque conllevaba también la profanación del tetragrama divino». La tablilla colocada en lo más alto de la cruz es una enseña que atrae todas las miradas y un altavoz que proclama la verdadera realeza de Jesús crucificado.

### III. LOS DOS «LADRONES»

Jesús fue crucificado entre dos malhechores: «Y al mismo tiempo que a él crucifican a dos salteadores, uno a la derecha y otro a la izquierda». El dato es recogido por los cuatro evangelistas (Mt 27,38.44; Mc 15,27.32; Lc 23,32-33; Jn 19,18) que testifican, igualmente, sus insultos a Jesús, pero solo Lucas (23,40-43) habla del ladrón *buena*. En apoyo de esta escena viene la profecía: «Y con los rebeldes fue contado» (Is 53,12), profecía que el mismo Jesús se atribuyó después de la cena asegurando que era necesario que se cumpliese en él eso que estaba escrito, ser contado entre los malhechores (Lc 22,37). En contra de la expresión de la *Mismá*, elaborada después de la destrucción de Jerusalén, según la cual no se debían realizar ni dos condenas ni dos ejecuciones en el mismo día, tenemos datos de la ejecución de grupos y hasta de centenares de personas al mismo tiempo, lo que puede interpretarse como un gesto de cinismo romano contra los judíos.

Los evangelistas están de acuerdo en que Jesús ocupaba el centro, mientras los dos ladrones estaban «uno a la derecha y otro a la izquierda» (Marcos), o «uno a cada lado y Jesús en medio» (Juan). Claramente su papel es el de dar relieve a Jesús, la figura central, bien escoltado por dos de aquellos que él tanto estimaba, los marginados. Ese estar a la derecha y a la izquierda es seguramente una alusión a la respuesta de Jesús a los hijos de Zebedeo, que le pedían sentarse «en tu gloria, uno a tu derecha y otro a tu izquierda» (Mc 10,37), a lo que entonces dio una respuesta teórica: lo importante es que sean capaces de beber su cáliz, y ahora les da la respuesta práctica a través de estos dos malhechores que comparten literalmente su cáliz y, por lo tanto, participarán preferentemente de su gracia.

Carece de fundamento la imagen que presenta a Jesús crucificado con clavos y a sus dos compañeros atados con cuerdas, opinión defendida en un principio por Tertuliano y apoyada en dos motivos: primero, que el evangelio nunca nombra a los dos compañeros como «crucificados», sino por su categoría, «ladrones» o «criminales», y segundo, porque éstos tardaron más en morir, como si eso se debiese a que solo estaban atados, cuando pudo deberse a otros muchos factores, sobre todo al agotamiento con que cada uno llegase a la cruz.

Afirma Mc 15,42 que a ellos dos sí les aplicaron el *crurifragium* o rotura de las piernas para acelerarles la muerte.

### 1. ¿Ladrones o guerrilleros?

Más importante que su ubicación en el Calvario es la categoría personal que se les atribuye y que no está muy precisada; mientras Marcos y Mateo hablan de «ladrones» (*lestai*), Lucas (23,32.33.39) habla de «criminales» (*kakourgoi*); la primera expresión tiene más sentido de malhechores vulgares, dedicados a apropiarse de lo ajeno, mientras que la segunda tiene más tinte político, como si se tratase de quienes usaban la violencia al servicio de una causa nacionalista. En cuanto al sentido que entonces tenían esos términos, las opiniones están condicionadas por la actitud ideológica previa de los comentaristas; en general, se tiende hoy a dar a esos calificativos un cierto sentido político, para indicar que los dos condenados estaban, al igual que Jesús, al servicio de una causa justa, pero entendida de muy diferente manera. El mismo Jesús parece establecer una relación de Jesús con ellos al preguntar a los apresados: «¿Como contra un *salteador* habéis venido a prenderme con espadas

y palos?» (Mc 14,48), tanto más que en este caso la expresión tiene un sentido afirmativo o de exclamación.

El hecho de que Jesús fuese crucificado entre dos *lestes* es entendido por alguno en el sentido de que los tres fueron condenados por el mismo motivo político, es decir, como insurrectos contra la ocupación romana; incluso se llega a sugerir que los tres podían conocerse de antemano. En esta versión, el ladrón *bueno* cumple la función del insurrecto resignado pero honesto, que reconoce su realidad, pero quiere dejar claro que el compañero Jesús no ha cometido ni participado en ninguna acción violenta, ni ha inducido a otros a hacerlo, por lo que resulta una injusticia que ejecuten a un inocente, eso es crimen de Estado. Más probable es que aquellos dos hubiesen sido capturados por el mismo motivo y en la misma acción de Barrabás, con la paradoja de que, al final, Jesús ocupa el puesto de Barrabás y está en el centro.

El sentido más directamente político pudo surgir más tarde, cuando algunos cristianos llamaban «criminales» a los judíos que tomaban las armas contra los romanos; en esa línea se puede entender la frase de los discípulos inmeditamente antes de la Pasión: «Señor, aquí tenemos dos espadas» (Lc 22,38); esta composición lucana (Lc 22,35-38) «es una amonestación a los cristianos romanos contemporáneos a que no condenen a los judíos cristianos (los pobres entre ellos) por su participación en la lucha armada contra los romanos, porque Jesús está al lado de las personas que no tienen otra opción, o, en otras palabras, que Jesús murió con y por ellos. El uso del término “criminal” en lugar de “ladrones” se relaciona con la misma situación vital»<sup>30</sup>. Este sentido político ha sido acentuado últimamente en la línea del compromiso cristiano por la liberación social a favor de los más necesitados.

La impresión que sacamos del evangelio es que les presenta más como ladrones que como guerrilleros. Incluso el indulto de Barrabás se comprende mejor tratándose de un vulgar malhechor que de un guerrillero. Cuando Lucas (23,33) los llama «malhechores», subraya su aspecto negativo y, al mismo tiempo, facilita la referencia a la profecía de Isaías (53,12): «fue contado entre los malvados», recogida anteriormente en Lc 22,37. Juan simplemente dice «otros dos, uno a cada lado, y Jesús en medio» (Jn 19,18), manifestando que Jesús es el rey en su plena gloria, y por eso está flanqueado por dos asistentes; por eso mismo suprime las burlas. Podía haber también una alusión a Moisés orante con

<sup>30</sup> H. HENDRICKX, o.c., 152.

dos ayudantes que le sostienen los brazos y así venció a los amalecitas; de igual modo Jesús, el nuevo Moisés, venció a Satanás.

## 2. Simbolismos de este dato

Los evangelistas recogen estas dos figuras, no tanto por su participación directa en la Pasión, donde no tuvieron ningún papel directo, cuanto por las sugerencias simbólicas que despiertan y que aquí recogemos.

*Condición para participar en el reino de Jesús.* Jesús es el rey, pero está rodeado de malhechores o criminales rebeldes, con lo que se cumple la condición que Jesús había puesto a sus seguidores: «el que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mc 8,34), que coincide con lo que había exigido a los dos hijos de Zebedeo; aquí, en lugar de los dos pretenciosos discípulos, ahora están a su derecha e izquierda dos malhechores, capaces de beber su cáliz. ¿Una ironía del evangelista? Hermosa y comprometedora ironía. ¡Qué modelos ha puesto delante!

*Una ejecución colectiva.* Jesús no ha tenido el relieve de ser el único condenado ese mediodía; al contrario, formó parte de una pequeña ejecución colectiva<sup>31</sup>. No pretende sobresalir ni siquiera en eso, forma parte de un pueblo perseguido y está poniendo en marcha un nuevo pueblo que será igualmente perseguido, y se une a ellos en ese momento cumbre. ¿Querían expulsarle de su pueblo con aquel tormento ignominioso? Pues es al contrario, se ha introducido hasta en la parte más despreciada y maltratada de ese pueblo. En la inmensa crucifixión colectiva que llena la historia, Jesús está siempre *entre*, en medio de ellos. Y, por otro lado, está dando relieve a todos los que conforman la masa anónima.

*Para que Pilato disimulase su iniquidad.* Marcos ve que la intención de Dios, al ofrecer a Cristo crucificado entre ladrones, es el cumplimiento de la profecía de Isaías (53,12): «Y fue reputado entre criminales»; pero Pilato, naturalmente, no pensaba en el cumplimiento de ninguna profecía, sino que actuaba para disimular su propia responsabilidad, actuaba así solo por presión judía.

*Representan a dos pueblos y «dos sentimientos del alma».* Partiendo de su diversa reacción al compartir el tormento con Jesús, interpreta Hipólito que los dos ladrones «llevan los signos de dos pueblos: uno se arrepiente y confiesa con dolor su pecado, lleno de compasión hacia el Señor; el otro, una mente obstinada, se debate, insulta al Señor, se empecina en el delito. O quizá los dos ladrones distinguen los dos sentimientos del alma: el primero reniega de sus pecados y vuelve abiertamente al seguimiento del Señor, y su arrepentimiento lo hace digno de misericordia y de compasión; el segundo no se puede excusar, porque nada lo conmueve y así sigue siendo un ladrón hasta el final»<sup>32</sup>. El ecumenismo se hizo presente ya en el Calvario.

*Posible relación con Is 53,12.* Este texto impresionante de Isaías (53,12) («indefenso se entregó a la muerte y con los rebeldes fue contado») se adivina en el trasfondo del relato evangélico, por la humillación pública que Jesús sufrió al ser crucificado en aquella compañía, pero también porque, para el evangelista, aquellos dos, aunque sediciosos, custodian y proclaman al «Rey» Jesús. Se objeta que solo algunos manuscritos recogen esta cita del v.28, porque quizá no pertenecía al original y fue añadida por algún copista. Más allá de la precisión con que se cumpla la profecía, lo que sí se realiza es la mano de Dios conduciendo a su Hijo incluso cuando ya no puede caminar por sí mismo.

*Juntos en la condena y en la salvación.* Quizá ya en el juicio coincidieron los tres, sobre todo si los dos ladrones formaban parte del grupo de Barrabás; puesto que la justicia romana despachaba todos los juicios pendientes uno detrás de otro, en sesión continua desde las primeras horas de la mañana, los dos pudieron seguir en directo el juicio de Jesús. Los tres, más Barrabás, formaban el grupo de aquel día. Liberado Barrabás por aclamación del público, el grupo de tres siguió unido hasta el final, sobre todo hasta el final salvador. La comunión de condena pasa a ser comunión de salvación. El verdadero espíritu liberador nace de la compasión.

*El bueno y el malo.* Los dos ladrones o malhechores que le acompañan en el tormento están bien situados, a la derecha y la izquierda de Jesús, a semejanza de como Mateo colocó a la humanidad en su descripción del último juicio (Mt 25,31), en disposición de poder recibir las bendiciones y maldiciones de la alianza. El tema de este juicio se centra en el tema de la realeza, como en el juicio de Mateo (Mt 25,31). Lo que cuenta es la reacción última de cada uno ante Jesús, eso les hace «malo» o «bueno», la bondad o la maldad personal es la que nos sitúa a uno u otro lado.

<sup>31</sup> «Tenemos, pues, aquí el recuerdo de una ejecución colectiva, en la que fue incluido Jesús, ya que, por otra parte, el número "tres" resulta sospechoso en razón de su esquematismo»: S. Liègasse, *El proceso de Jesús*, I, o.c., 144.

<sup>32</sup> HIPÓLITO, *Homilias sobre la Pasión*, o.c.

### 3. Interpretaciones del ladrón bueno

Según Lucas, los dos malhechores crucificados muestran una actitud radicalmente diferente en relación con Jesús; mientras uno le reta de forma burlesca: «¿No eres tú el mesías? Sálvate a ti mismo y a nosotros», el otro corrige al compañero y dirige a Jesús una súplica confiada: «Jesús, acuérdate de mí cuando vengas como rey» (Lc 23,39-42). Esta oración confiada del «bueno» ha sido objeto de multitud de reflexiones teológicas, piadosas y pastorales, según el aspecto en que se fije el autor. Valgan unos ejemplos:

*Proclama la realeza de Jesús.* No la pone como condicional, sino que la afirma. «Aquí confesó al Señor por juez del mundo y por rey de los siglos. No había sido discípulo, y ya es maestro, y de ladrón se hace confesor. Con este problema alivió el dolor de sus tormentos, y digo alivió porque, aunque la pena comenzó en ladrón, después por nueva manera se vino a acabar en mártir»<sup>33</sup>. Se asombra San Ambrosio de que sepa reconocerle como Rey cuando le veía padecer castigo propio de malhechor. De forma lacónica y bella lo expresa San Gregorio: «Lo ve morir y cree que ha de reinar».

*Supo pedir lo eterno,* estando a punto de perder todo lo temporal.

«Mira lo que pidió, y verás claro lo que creyó. No pidió nada para este siglo, sino pidió mercedes para el siglo advenidero, confesando que aquel que estaba allí con él crucificado, era poderoso para dárselas, y esto no como rogador o tercero, sino Rey y Señor del cielo, cuando por tal lo confesó [...] No te pido silla a la diestra ni a la izquierda, ni tampoco pido cosa para este mundo, pues tu reino no es de este mundo, sino que cuando estuvieres en el reino de los cielos, te quieras acordar de mí. No de mis pecados, no de mis errores ni de los hurtos que tengo hechos, sino de que soy hombre flaco y enfermo, y creatura tuya, hecha a tu imagen y semejanza»<sup>34</sup>.

*Roba los tesoros de la gracia,* pues no cambia el oficio, sino el objetivo de su latrocinio, idea frecuente en las predicaciones. Manifiesta así cómo el Padre amoroso está tan bien dispuesto a entregar las gracias fundamentales, como es la de la salvación, que fácilmente se las deja robar, con mucha más generosidad que la que corresponde a los méritos de cada uno.

*Su motivo para esperar misericordia es que participa de tres cruces.* De nuevo recurrimos al P. Granada, que tan sutilmente penetra en los sentimientos del ladrón «bueno»:

«No es solo esta cruz la que me atormenta, otras tres padezco sin ésta. La una es de dolor que tengo de mi compañero, viendo que muere en su pecado, blasfemando de ti; la otra es de temor grande que tengo de las penas del infierno debidas a mis pecados; la tercera es de compasión, viendo a ti y a tu inocentísima madre padecer tan gran dolor. Mas con todo eso, si yo supiese que te habías de acordar de mí, todas estas cruces me serían dulces, y en medio de mis dolores me tenía por consolado»<sup>35</sup>.

Buen epílogo para este malhechor en el final de su vida: «cree, se arrepiente, se confiesa, predica, ama, confía y ora» (Arnoldo de Chartres).

Ya que no por su figura real, que nos es desconocida, al menos por las muchas inspiraciones piadosas y teológicas que ha suscitado, este «buen ladrón» ha sido considerado santo por algunas iglesias, sobre todo orientales, como la de Etiopía o las Iglesias del Este de Europa, hasta en la católica, en cuyo santoral aparecía antiguamente el 25 de marzo. En cualquier caso, su figura ha sido tan bien acogida en el pueblo creyente que ha suplido con leyendas lo que nos falta de su historia<sup>36</sup>. Incluso algunos escritores antiguos le proclaman mártir, y llegan a decir que, por haber confesado a Cristo, le hicieron sufrir más al quebrarle las piernas, pero que él lo ofreció a Cristo.

Damos por segura su historicidad, negada por algunos; sin embargo, no podemos decir sus nombres, aunque este fallo ha sido ampliamente suplido por los apócrifos y por la leyenda, que les atribuye diversos nombres: «El de la derecha ha sido llamado Zoathán, Joathás, Dismas, Tito; el de la izquierda, Chammatha, Camma, Maggatos, Gistas, Dumachus. Ninguno de estos nombres tiene valor histórico»<sup>37</sup>. El nom-

<sup>35</sup> Ibid., 274.

<sup>36</sup> «En la cristiandad medieval, este "santo" gozó de gran devoción —siendo invocado como patrón de los condenados a muerte— y ciudades italianas como Gallipoli, en la región meridional de Apulia, lo eligieron por patrono. Bajo su protección se han puesto también órdenes religiosas como la de los Mercedarios. En la iglesia de San Vital y la basílica de San Esteban de Bolonia todavía se conservan las supuestas reliquias de su cuerpo y de su cruz. Según cuentan los apócrifos, Dymas o Dymas habría sido merecedor del privilegio de la mesa de Cristo en la cruz porque en otro tiempo había formado parte de una banda que, tras toparse con la Sagrada Familia, en su huida a Egipto, no solo no les robó, sino que les dio acogida y protección. Si hacemos todas estas referencias es para confirmar una vez más la sobriedad del relato en los evangelios canónicos que contrasta más todavía al compararlos con otros textos que la Iglesia no reconoce como auténticos y que relega en el limbo de los "apócrifos", es decir, de los falsos: V. MISSORI, o.c., 87.

<sup>37</sup> P. BENOÎT, o.c., 197, nota 12.

<sup>33</sup> EUSEBIO EMISENO, *Homilias XXIV, De latrone beato, 3-4, en Corpus Christianorum. Series Latina* (CCSL) (Turnhout, Bélgica 1953s) 101, p.282-283.

<sup>34</sup> LUIS DE GRANADA, *Vida de Cristo*, o.c., 273.

bre de Dimas aparece en el evangelio apócrifo de Nicodemo y probablemente deriva del griego *dysmé*, moribundo. La santidad que algunos atribuyen a Dimas, el Buen Ladrón, se debe, según una leyenda, a un favor especial que Jesús le concedió por un favor que recibió de él, siendo aún niños los dos <sup>38</sup>.

#### IV. PALABRAS EN EL CALVARIO

El Calvario no ofreció el silencio de la muerte; al contrario, el evangelio recoge varias y diversas palabras y diversos sujetos que las pronuncian. Hay un sonoro contraste entre las palabras contra Jesús, que son de burla, y las palabras de Jesús, que continúa preocupándose de los suyos y manifestando sus sentimientos más profundos hacia Dios. Empezamos por las más negativas, las que van contra Jesús.

##### 1. Palabras de burla

Las burlas y escarnios son un elemento conductor del relato de la Pasión, pues se inician en la comparecencia de Jesús ante Anás y terminan en la cruz. De esta manera se muestra cómo la pasión interior va unida en todo momento a la pasión exterior, y que la pasión del honor acompaña a la del cuerpo. Antes de ser crucificado, quisieron los enemigos que fuese deshonrado, y nada más eficaz para la deshonra que las burlas en público.

¿Cuántas sesiones de burlas hubo? Lucas pone una ya antes de la sesión del Sanedrín; después de esta sesión, Marcos y Mateo cuentan

<sup>38</sup> «Una ingenua y delicada leyenda oriental cuenta que Dimas, el Buen Ladrón, fue hijo de un bandolero, pero nació enfermizo y a los dos años languidecía lleno de úlceras supuradas, cuando acertaban a pasar por las cercanías de la cueva donde vivían sus padres Jesús y María con Jesucristo niño de dos años huyendo por el aviso del ángel de la degollina de niños en Bethléhem mandada por Herodes; al saberlos fugitivos y pobres, el bandolero les dio cobijo y María pidió un recipiente con agua en el que lavó el cuerpecito moreno y sano de su Hijo [...] Pero en esto apercibió la tosca cuna donde rebullía entre gemidos un pobre niño dolorido y enfermo y preguntó qué era lo que tenía. Sus padres le dijeron que le quedaba poca vida, que había nacido enfermo y que estaba cubierto de lagas infectadas y María, tornando en sus manos virginales el pobre cuerpecillo y por súbita inspiración le sumergió en el agua donde había lavado al Mesías y salió curado. Si tan bella leyenda fuera cierta, Dimas creyó siempre en la existencia del Mesías prometido, de su misma edad, y le reconoció en el momento del suplicio, proclamando su divinidad y su confianza en aquel su Reino eterno que no era de este mundo». R. LLANAS DE NIUBO, o.c., 178.

otra; Lucas añade otra en casa de Herodes Antipas; Juan habla de otra más a la mitad del proceso en el pretorio y, después de este proceso, Marcos y Mateo colocan la última. En total, las sesiones burlescas recogidas por los evangelistas son cinco: después del prendimiento (Mc 14,65 y Lc 22,63-65); ante Herodes Antipas y su corte (Lc 23,11); en el pretorio antes de la sentencia definitiva de Pilato (Jn 19,2-3); después de la sentencia de Pilato (Mc 15,16-20; Mt 27,27-31) y estando en la cruz. Parece exagerado el hablar de cinco sesiones de burlas, es más congruente fijarlas en tres núcleos o escenas; uno en torno al proceso ante el Sanedrín y podemos situarla a continuación del interrogatorio de Anás o después del interrogatorio del Sanedrín; el otro en el proceso ante Pilato, aunque no queda claro si fue hacia la mitad, según Juan, o al final, según Marcos y Mateo; y el tercero en torno a la cruz. Pero ni el hecho de que cinco sea un número excesivo ni que se parezcan bastante entre ellas justifica que las reduzcamos a una sesión, como proponen algunos, pues hay más diferencias que semejanzas y los detalles, tan expresivos, indican situaciones diferentes.

Tampoco hay pleno acuerdo en los relatos en cuanto al momento y lugar en que sucedieron; seguramente las burlas se inician en la comparecencia ante Herodes, cuando regresa con el manto real burlesco, al que los soldados añaden la caña y la corona de espinas para continuar la burla centrada en su categoría de rey de los judíos <sup>39</sup>. Las dos escenas reflejan el juicio interno: en la primera es burlado como profeta por los judíos y en la segunda es burlado como rey por los romanos, que son las dos líneas de fondo del proceso. Jesús acepta este papel, el de Profeta y Rey en forma de Siervo.

En una primera impresión de los tres relatos podemos observar:

*Marcos* (14,65), el primer relator, escribe *impactado* por la escena, que le resulta inesperada, sorprendente, absurda; y muestra ese impacto con un relato desordenado y unas pinceladas donde no importa la lógica, sino la profunda impresión que le causan los gestos: le escupen en

<sup>39</sup> «Sin duda los soldados del gobernador encarecerían lo que había hecho la guardia de Herodes, y Pilato, viendo al acusado en aquel atavío ridículo, trata de sacar partido de ella para contener las turbas [...] Propongo situar los ultrajes a Jesús-Rey al medio del proceso, como lo dicen Lucas y Juan, y la flagelación al fin, como lo narran Marcos y Mateo. Estas dos cortas escenas, tan próximas la una a la otra, se habrán atraído mutuamente. En las dos tradiciones, Juan y Lucas de una parte, Marcos y Mateo de otra, los ultrajes y la flagelación se han juntado, ya en el medio, ya en el fin del proceso; cuando históricamente eran distintas. Tales desplazamientos no son raros en la tradición evangélica y no han de sorprendernos...». P. BENOÎT, o.c., 173.



el rostro, se lo cubren, le retan a que profetice; además, algunos de los sanedritas en persona son los que le injurian, seguidos de los «criados».

*Mateo* (26,67-68), el segundo relator, suena a más *realista*. Ordena y reduce un poco la escena, como si le asustase la terrible realidad; ya que no la puede suprimir, la comprime, haciéndola, si cabe, más real: las bofetadas caen en su rostro descubierto y las recibe con toda su dignidad; y basta una sola sesión, una sola mención, para que nunca se nos borre de la mente.

*Lucas* (22,63-65), el tercero, produce sensación de *alivio*, pues suaviza la terrible humillación que para Jesús supone la escena, según acostumbra: ya no hay salivazos y los golpes aparecen sin más precisiones; más aún, busca la visión positiva y profunda relacionándola con las profecías de la Pasión (Lc 18,32) y con la calificación de «blasfemia». De alguna manera, estas tres posturas de los evangelistas son las que continúan en los exegetas y en los lectores cristianos.

Hay claras diferencias en los relatos, que no tratan de lograr un relato uniforme y sin ninguna discordancia, sino que cada evangelista tiene su visión y su sensibilidad, que siempre hemos de respetar, pues también esa sensibilidad es aceptada por el Espíritu que les guía.

#### a) 1.ª sesión burlesca: ante Anás y el Sanedrín

Frente a la crítica de la historicidad de esta escena porque no hubo testigos, recordamos que fue bastante pública, pues en el Oriente era más fácil que ahora acceder a la residencia de los poderosos, al menos a sus patios; además está el discípulo anónimo al que se refiere Juan (18,15-16) y, sobre todo, Pedro, del que resulta muy verosímil que rondase los lugares donde estaba detenido el Maestro. Esto proporciona suficiente fundamento para su historicidad, con la garantía añadida de que las burlas son narradas por los cuatro evangelistas. Hablamos conjuntamente de las que sufrió ante Anás y ante Caifás y el Sanedrín, independientemente de las sesiones judiciales que sufrió Jesús esa noche. La burla es humillante e hiriente para quien la sufre, tanto si sucede por la noche como por la mañana, si es en una sala o en otra.

Esta sesión burlesca puede ser una o varias, dependiendo de si hubo una o dos sesiones judiciales ante la autoridad judía. Para los que opinan que no hubo sesión nocturna judicial propiamente tal, sino solo un encuentro ante Anás, la sesión de burla se produciría en alguna dependencia de su palacio o en el patio, donde Jesús esperaba el amanecer

para ser trasladado a Caifás; fueron horas largas, donde fácilmente se explayarían los criados y guardias, proclives a secundar la actitud de Anás y a despreciar al caído. La escena ante Anás termina con la bofetada del guardia o criado. Esta escena narrada por Juan (8,22) guarda relación con la burla como profeta transmitida por los sinópticos (Mt 26, 67-68; Mc 14,65; Lc 22,63.65).

En cuanto al *momento*, para Lucas sucedieron *antes*, para Juan *durante* y para Marcos *después* del interrogatorio del sumo sacerdote. En cuanto al *lugar*, queda condicionado por la comparecencia ante el Sanedrín prorrogada hasta el amanecer, por lo que había que llenar esas horas intermedias, y Lucas lo hace colocando ahí una sesión de ultrajes, además de dilatar las negaciones de Pedro, lo que parece un artificio literario.

#### — Quiénes son los burladores

Marcos (14,65) empieza diciendo que fueron «algunos», seguidamente precisa un poco más y asegura que participaron «los guardias», y deja entrever que hubo sanedritas entre los burladores, a los que, por su parte, excluye Lucas (22,63). Hay, por lo tanto, un progreso a la hora de precisar los burladores, desde lo genérico (algunos) hasta lo concreto (guardias), desde los inferiores (criados) hasta los superiores (sanedritas); el círculo de las burlas nos incluye a todos.

*Los guardias*. Lucas hace una presentación más comprensible: «Los hombres que le tenían preso se burlaban de él y le golpeaban» (Lc 22,63); entre los guardias o criados encargados de custodiarle habría seguramente algunos de los que le detuvieron en Getsemaní, aunque los más activos en las burlas fueron los criados o encargados del servicio doméstico de la casa, como insinúa Marcos al hablar de una «sirvienta» (Mc 14,66.69). Guasas verbales y golpes, que por sí mismos son burlescos, especialmente cuando se trata de un hombre prestigioso que ahora está caído. Una grotesca y humillante manera de pasar el largo tiempo de una fría noche de espera ha sido con frecuencia burlarse del reo; además, así manifiestan estar por encima del único ante quien en ese momento se sienten realmente superiores.

*Los sanedritas*. Mc 14,64-65 y Mt 26,66-67 dan la impresión de que los mismos miembros del Sanedrín que le han juzgado son los que ahora se burlan de él, aunque Marcos, como acabamos de ver, precisa que fueron solo «algunos». Lo más humillante son las burlas, pero lo más sorprendente es que esa burla viniese de un grupo tan relevante, donde había sumos sacerdotes (el que estaba en ejercicio y otros anteriores),

gente instruida como los escribas teólogos y miembros de la nobleza de la época <sup>40</sup>. Porque «resulta difícil imaginar a unos respetables jueces, sean cuales fueren sus sentimientos, rebajándose a tales acciones» (Benoit), algunos reducen los burladores a los criados; pero no podemos olvidar que un grupo apasionado y enardecido fácilmente se vuelve obcecado y es proclive a hacer cosas de las que ellos mismos se avergonzarán posteriormente.

#### — Qué burlas

Los evangelistas en este punto se vuelven bastante descriptivos y nos transmiten diversas clases de burlas, porque, conociéndolas, sentimos con más realismo la humillación y vergüenza que supusieron para Jesús. Vamos con ellas:

*Bofetada*, en Juan; *golpes y escupitajos*, en Marcos y Mateo. No es preciso tomar como dos actos diferentes los golpes y la bofetada, pues, en griego, los términos expresan simplemente la diferencia del golpe si se da con la mano abierta o con el puño, lo que traducimos aproximadamente por bofetada o golpe: «Uno de los guardias... le dio una bofetada» (Jn 18,22). Tiene un claro sentido psicológico de desprecio irritado, no de simple menosprecio. Al tema de la revelación, que aparece en el juicio, le responden con la bofetada, que une el desprecio al rechazo más total, porque la bofetada es mucho más que desaprobación, añade irritación. Tiene además un sentido *simbólico*, pues, al colocarlo en el centro de la narración, ese gesto particular adquiere una dimensión universal: el rechazo de todos a la revelación de Jesús, pues el que golpea y rechaza al Revelador es el mundo, a quien se dirige esa revelación.

El *velo* con que le cubren para golpearle y que adivine quién lo hace (Lc 22,64), sería, según el término griego, un lienzo que le echan encima, más que un paño atado a la cabeza; por lo demás, este detalle no aparece en algunos antiguos manuscritos, aunque sí en los más importantes. El gesto lleva implícito un desprecio a sus pretendidas facultades sobrenaturales, pues la visión divina no podría ser entorpecida por ningún velo, ¿no es así, Nazareno?

<sup>40</sup> «Es improbable que los miembros del tribunal supremo se dedicaran a una acción tan indigna al término de la sesión. [Alusión a Is 50,6 y tal vez a Is 53,3-5 y Miq 4,14]. Aunque algunos sugieren que esta escena de ludibrio procede enteramente de Is 50,6, la mayoría de los autores dejan cierto grado de historicidad a Mc 14,65, atribuyendo las semejanzas entre ambos pasajes a la referencia del evangelista al siervo paciente»: H. HENDRICKX, o.c., 48.

Las *palabras*, también humillantes y despectivas, acompañan a los gestos burlescos y denigrantes. «Adivina, ¿quién es el que te ha pegado?» (Lc 23,64; Mt 26,68). Lo que en Marcos es un simple «adivina», en Lucas y Mateo se amplía diciendo que debía adivinar. La burla, además de desprecio, tiene un carácter de diversión; uno de los juegos más frecuentes en diversas culturas es el de las adivinanzas con los ojos tapados. La burla y las frases se dirigían contra su condición de profeta; si era capaz de profetizar la destrucción del Templo, ¿no sería capaz de adivinar quién le golpea? Pobre profeta, que ni descubre quién está delante de él burlándose; si la mirada del profeta traspasa el futuro y hasta los siglos, ¿cómo es que la suya no puede traspasar ni siquiera un velo?

#### — ¿De qué se burlan?

*Burla de su condición de profeta*, que muchos le reconocían. Puesto que, según Marcos, solamente le dicen «adivina», sin decir qué, algunos opinan que es una simple referencia al velo que formaba parte del atuendo de los profetas, de manera similar a como el adivino de la tribu árabe se cubría para resaltar que su visión era misteriosa. Como en tantos otros temas, tal vez los autores evangélicos vieron aquí una relación con algunos textos del Antiguo Testamento, como el de Balaán hablando del «varón clarividente... que se le abren los ojos» (Núm 24,3-4), o el de los profetas de Samaria convocados por los reyes de Israel para predecir la victoria en una batalla y que fueron maltratados por predecir una derrota (1 Re 22,24), o el del Siervo de Yahvé cuando dice: «Mi rostro no hurté a insultos y salivazos» (Is 50,6). El evangelista demuestra que en él se cumple el destino de muchos profetas (Lc 4,24; 6,22-23; 11,47-51; 13,33-35; 20,9-18). En Marcos y Mateo la burla es consecuencia de la condena por blasfemia, mientras que en Lucas parece que la burla *precede* al interrogatorio y va más unida a los acontecimientos anteriores. De cualquier manera, así como las advertencias de Jesús se confirmaron con las negaciones de Pedro, también ahora la burla de sus capacidades proféticas las está confirmando.

*Burla de su mesianismo*: «Adivina, Mesías, ¿quién te ha pegado?» (Mt 26,68). La palabra a resaltar aquí no es «adivina», sino «Mesías», que es muy superior a la de adivino. Resultaba burlesco que lo pretendiese alguien con esa apariencia, tan lejana de la que todos imaginaban en el enviado de Dios. Tanto si lo identifican con el Mesías regio o con el sacerdotal, dos conceptos entonces activos en algunos sectores, a los burladores les resulta contradictorio y despreciable. Mateo no pone el

dato del rostro cubierto, lo que aparentemente supone una incongruencia cuando le invitan a que adivine, pero la incongruencia desaparece cuando descubrimos que se refieren a su condición mesiánica.

*Resumen.* Hay un sentido progresivo en estas burlas. En Lucas, la sesión se reduce al simple juego burlesco de un *prisionero* por parte de la guardia; en Marcos tiene un sentido teológico, en cuanto Jesús recibe los ultrajes propios del *siervo* doliente, pues era propio del siervo seguir profetizando mientras recibía burlas e insultos; en Mateo, la burla se centra en su condición de *Cristo* o *Mesías*. La burla como *profeta* es la más resaltada, pues aparece en los diversos relatos, aunque con distintos matices: como una diversión, como profeta Siervo despreciado, como profeta Cristo mesiánico. Este significado resultaba más claro para las comunidades primitivas, imbuidas de los textos del Antiguo Testamento donde se anunciaban escenas que luego vieron cumplidas en Jesús; en algunos de estos casos, cuando los profetas, convocados por la autoridad y el pueblo para que se pronunciasen sobre una aventura concreta, indicaban que saldría mal, la gente se volvía contra ellos; así sucede a Miqueas, que recibe una bofetada de un asistente, o a Isaías, que dice claramente: «No hurté mi rostro a los insultos y salivazos», por no profetizar lo que ellos esperaban. Las comunidades descubrieron que estos vaticinios se cumplieron detalladamente en Jesús. Cuando le invitan a «adivinar» en aquellas condiciones humillantes, es que está cumpliendo el papel del siervo. Efectivamente, se cumplió en Jesús el anuncio de Isaías<sup>41</sup>.

La mejor síntesis es ésta: *los judíos se burlaron de él como profeta y los romanos se mofaron de él como rey*, los dos títulos que más afectaban a cada grupo. Y en ellos se recogen las burlas de todos los grupos humanos.

«El hombre de la calle lo insulta porque se ha sentido defraudado y engañado por él; los sacerdotes, los representantes de la cultura, porque con su doctrina los amenazó; los dos ladrones lo insultan (como parece por la confrontación de la narración de Lucas, o simplemente reflexionando sobre la situación) porque no los ayuda: puesto que tú, en este momento, eres un

<sup>41</sup> «He aquí cómo cada uno de los tres relatos representa el suceso: En el centro del hecho histórico, como un trozo de pedernal en un banco calcáreo, está la palabra *profeta*, común a las tres narraciones. Éste es dato más cierto: se hace burla de Jesús como profeta. En Lucas, con el desarrollo de una especie de pasatiempo de cuerpo de guardia; y el "¡Adivina!" tiene el sentido corriente del juego popular. En Marcos se perfila la figura del Siervo, del profeta despreciado, ultrajado, a quien se escupe; Jesús es ese profeta. En Mateo, por fin, aparece el profeta Cristo, el Sumo Sacerdote mesiánico que Jesús dijo ser ante el Sanedrín y que los judíos rechazan. Estas tres presentaciones se completan evocando diferentes aspectos de este misterio de oprobio». P. BENOIT, o.c., 1108.

desgraciado como nosotros, decídetes a demostrar que eres alguien y nos salvarás»<sup>42</sup>.

Con la misma fuerza, o mayor aún, que las burlas, los evangelistas destacan la *dignidad de Jesús* en esas escenas, probando así que, efectivamente, aquello de que se burlaban era una verdad superior en su persona. Además, también queda claro que Jesús cumple realmente su papel de profeta con la figura del siervo, como estaba anunciado. Las burlas se convierten en una prueba más a favor de Jesús.

#### b) 2.ª sesión burlesca: ante el procurador romano

Ya en el pretorio del gobernador romano, y concluida la flagelación, los soldados desarrollan una sesión de burlas y ultrajes con estos elementos: manto rojo (después de haberle despojado de su ropa), corona de espinas, golpes en la cabeza así coronada, genuflexión irónica, y, como no reacciona, terminan escupiéndole con desprecio y golpeándole con la caña. Estas burlas se tornan más bajas e hirientes, aunque lo que pretendan sea una diversión a costa de aquel pobre desgraciado que soñó con subir a lo más alto. P. Benoît opina que la escena de estas burlas quedaría mejor situada ante Herodes que ante Pilato.

También aquí los evangelistas nos dejan entrever su particular punto de vista; Mateo completa el relato de Marcos, manteniendo una relación entre las burlas y el cumplimiento de algunas profecías, como la de ser «entregado en manos de los pecadores». De nuevo la explicación de las burlas como cumplimiento de las profecías ha sido usada para negar la historicidad de la escena, como si esta narración se hubiese elaborado artificialmente con ese fin. Postura que también tiene su contraréplica: en primer término, es difícil encontrar a qué «profecías mesiánicas» en concreto se pueden referir estas burlas, cuando en el Antiguo Testamento el concepto de Mesías era siempre triunfal y regio, lo contrario de lo que aquí aparece, es decir, que estas burlas, más que generar ese relato, lo contradicen; por otra parte, difícilmente la comunidad podía crear estos relatos tan humillantes para Jesús, y menos recurrir a viejas profecías que confirmarían aún más la humillación. Realmente las burlas son incomprensibles sin un fundamento histórico, aunque aún serían más incomprensibles sin ninguna relación con esas profecías.

<sup>42</sup> C. M.ª MARTINI, *Las narraciones de la Pasión: meditaciones* (San Pablo, Bogotá 1995) 65.

### — Los burladores y sus burlas

Mateo dice claramente que quienes llevaron a Jesús a la presencia de Pilato y seguidamente «reunieron alrededor de él a toda la cohorte» son «los soldados del gobernador» (27,27), los mismos que habían ejecutado el tormento desgarrador y humillante de la flagelación y seguían actuando en el mismo ambiente; naturalmente, allí no estaba toda la cohorte, que era la décima parte de una legión (6.000), sino solo unos cuantos. En esta sesión se confunden las burlas verbales con las físicas, que son también un tormento; los mismos evangelistas, especialmente Marcos, contribuyen a esta confusión.

*Vestido regio.* Marcos afirma que «lo vistieron de púrpura» (15,17), que resulta demasiado valiosa para una burla, por lo que Mateo lo corrige cambiándolo por un «manto escarlata» que le echaron encima (27,28), el manto o clámide habitual del soldado romano, sujetado con un broche al hombro izquierdo o al cuello. Un manto ya abandonado, del que no importaba el color desvaído que le quedase después de años de servicio, fue suficiente para encontrarle una semejanza burlesca con la púrpura real. Por los vestidos, selectos o andrajosos, seguimos haciéndonos una idea de la persona y de la clase social que le corresponde.

*Corona de espinas.* «Los soldados trenzaron una corona de espinos y se la pusieron en la cabeza» (Jn 19,2; Mt 27,27; Mc 15,17). No se la colocan tanto como instrumento de suplicio cuanto como motivo de burla, por lo cual no es muy acertado insistir en los detalles de cómo las horribles espinas se clavaron en su cabeza, provocándole nuevas heridas y pérdida de sangre<sup>43</sup>; en consecuencia, seguramente tenía más figura de corona real que de suplicio sádico, pues los soldados estaban interesados, sobre todo, en pasar el rato a costa del reo, aunque aún añadieron algunos golpes en la cabeza. Al elaborarla, seguramente aludían a la corona del emperador, de laurel o de oro según su categoría; bastaba una clámide muy usada o incluso una alfombra gastada de color púrpura, una caña o tal vez uno de los bastones para los castigos y la corona de hojas de acanto. Seguramente le mantuvieron sentado, como correspondía al rey. Esta sesión es señalada por los evangelistas con unos

<sup>43</sup> Los espinos serían seguramente de algún fajo de leña que tenían en el patio para hacer fuego. Entre los abundantes arbustos espinosos de la región, se considera como más probable para aquella «corona» el *zizyphus* o *azufajón*, de espinas largas y agudas, que vulgarmente se llama «Spina Christi», o simplemente la caña común, pues estas plantas tienen ramas suficientemente flexibles para trenzar alguna corona.

cuantos rasgos llamativos, lo que indica que impresionó vivamente a la primitiva comunidad, y no tanto por los sufrimientos que implicaba, sino porque descubrieron que lo que aquí se manifestaba era su realeza<sup>44</sup>.

### — Significados de estas burlas

Tienen al mismo tiempo, como de costumbre en escenas similares, sentido de *burla* y de *bomenaje*: «arrodillándose, le rendían bomenaje» (Mc 15,19). La palabra griega del original se puede vincular a la *oración*; por tanto, es probable que ese gesto de genuflexión incluya una alusión al culto que se tributaba al César.

*Burla.* Es clara e insistente la burla, tanto en el conjunto de la escena como en los detalles, especialmente en la corona de espinas y en el prostrar la rodilla, típicos de la actitud servil ante los representantes reales, especialmente en su entronización. Puesto que ya había sonado la acusación de que pretendía hacerse rey, las burlas salieron espontáneas, porque cualquier pretendiente a la realeza lo ha de mostrar también en sus circunstancias, tanto de prestancia personal como de poder y ambición, y lo que tenían delante era todo lo contrario, un ridículo pretendiente. Estas burlas y la huida de sus discípulos (que estaban en la misma lógica) demuestran que, para ellos, solo era creíble un Mesías sin cruz. Los primeros cristianos, por el contrario, supieron ver que también esta burla de su realeza respondía a un plan divino; en consecuencia, Marcos no destaca tanto este aspecto burlesco, «porque le interesa una dimensión todavía más profunda: Jesús es el Hijo de Dios, a quien los hombres han de irrogar el mayor oprobio, porque Dios así lo ha decretado para llevarlos a la conversión por medio de la maldad de ellos y de su amor oculto. Pero Marcos quiere también avergonzar a sus lecto-

<sup>44</sup> También sobre la corona de espinas circulan narraciones y leyendas sobre sus posibles reliquias. Apoyándose en diversos testimonios, escribe Schuster-Holzammer: «Créese haber sido llevada a Constantinopla hacia fines del siglo vi. En la toma de Constantinopla por los cruzados en el año 1204 la halló Balduino en el palacio imperial del Bucoleon. Pasó luego a manos de San Luis, rey de Francia, quien la trajo a París en el año 1239 y mandó construir en su honor un magnífico templo, la "Sainte Chapelle" (la obra más bella del arte gótico francés). En los días aciagos de la Revolución francesa, la corona de espinas fue escondida en diversos lugares, hasta que en 1806 fue llevada a Notre Dame, donde hoy se conserva. Mas ya no tiene espinas; fueron regaladas a diversas iglesias (Roma, Jerusalén, Viena, Múnich, Colonia, Tréveris, Venecia, Pisa, etc.). En la iglesia del *Ecce homo* de Jerusalén se celebra todos los años con gran pompa el viernes después de la ceniza la *fiesta de la Corona de espinas*; en ella se bendicen espinas que los peregrinos llevan a su patria como piadoso recuerdo»: I. SCHUSTER - J. B. HOLZAMMER, *Historia bíblica*, II, 404.

res que se resisten al seguimiento de Jesús vilipendiado»<sup>45</sup>. Al mismo tiempo, los soldados se burlan *del pueblo judío* y de su *esperanza mesiánica*, despreciable pueblo que engendra esos pretendientes a la realeza, y, con ellos, también, de la Iglesia cristiana.

*Homenaje: proclaman la realeza de Jesús.* Lo que para los soldados tenía sentido de burla, los cristianos lo perciben desde el principio como homenaje real, este Jesús coronado burlescamente de espino es el rey con quien Dios comparte su poder. En consecuencia, ésta es también la interpretación más repetida en los exegetas. Una vez más, los burladores no perciben que están siendo usados por Dios para hacer una proclamación de la realeza de Jesús ante los representantes de la máxima autoridad de Israel y de Roma en aquella ciudad; nadie podrá decir ya que no conoce a Jesús Rey; podrá no reconocerlo, pero no podrá dejar de conocerlo, es lo que sucedió aquella mañana. Hasta nuestra propia realeza, que nos viene de la creación y de la participación sacramental de Cristo, nos queda a veces sometida a incompreensión.

*Caricaturizan los reinos de este mundo.* Efectivamente, el reino de Jesús no es de este mundo, o mejor, no tiene el estilo de este mundo, por eso hay lógica en aquellas burlas, pues no solo *manifiestan a Jesús como rey*, sino que hacen inconscientemente una *caricatura del reino de este mundo* y de los estilos mundanos.

«En esta escena se descubre la maldad del corazón humano, pero también el verdadero carácter del reino de Jesús, que no es un reino de este mundo. Jesús experimenta en su persona la caricatura de un reino de este mundo. En realidad, Jesús es rey, porque también soporta esta humillación en silencio y ejerce su soberanía sirviendo. Su deseo de vivir es tan radical que llega a tomar sobre sí las humillantes burlas de que le hacen objeto»<sup>46</sup>.

En pocos momentos se ve tan clara la diferencia entre los estilos de Jesús y los de los triunfos o dominios y realezas mundanos, diferencia y oposición, contraste gritador porque hasta los mismos discípulos habían pretendido aplicarle el estilo de la realeza triunfal.

*Le proclaman mártir.* La escena se relaciona también con la exaltación de los mártires, que desde los inicios adquirió gran relieve en la Iglesia (Sant 1,12; 1 Pe 5,4; Ap 2,10; 4,4), porque el mártir era la figura del cristiano ideal y radical, el que seguía a Cristo hasta el final. Jesús lleva la *corona del martirio*, signo de victoria, que desde el principio fue

<sup>45</sup> R. SCHINACKENBURG, *El Evangelio según San Marcos*, 311-312.

<sup>46</sup> W. TRILLING, o.c., II, p.322.

uno de los símbolos del mártir. Entregó la vida de la forma más radical en la cruz.

*Muestran la inocencia de Jesús.* La intención humillante de los soldados es clara, y también la de Pilato: Jesús no representa ningún contrincante político, ni siquiera como rebelde; carece de lo más elemental para ello, la ambición. La culpa del aspirante real no le corresponde a él, al menos políticamente es inocente. Lo que no sabía Pilato es que estaba proclamando la inocencia total del reo, no solo la política; en él no había culpa alguna.

*Intención parenética.* Jesús está dando un *ejemplo práctico* de lo que doctrinalmente había exigido y enseñado a los discípulos, que soñaron con los triunfos de Jesús, pero no con sus fracasos; la escena les dice claramente que no han de caminar por la senda del poder, sino del antipoder; no por la de la alabanza, sino, al menos a veces, por la del escarnio o, cuando menos, del no reconocimiento. Les animará pensar que los acontecimientos los controla siempre la voluntad divina, aunque todo se haya puesto en contra.

— Escenas paralelas que pudieron influir en este relato

A la hora de combatir la autenticidad de este texto, o simplemente para afirmar que el relato es una elaboración ideológica de los evangelistas, se dice que esta escena es una réplica, más o menos libre, de otras escenas similares recogidas por la historia. La primera nos llega narrada por Flavio Josefo:

«Había un tal Carabas, que estaba loco [...]. Este individuo andaba desnudo día y noche por los caminos, sin intentar evitar ni el calor ni el frío, era el juguete de los críos y de los mozos ociosos. Juntos empujaron a este desdichado hasta el gimnasio y lo instalaron en lo alto, bien a la vista de todo el mundo. Cogen una hoja de papiro y se la ponen en la cabeza a guisa de diadema. Le cubren el resto del cuerpo con una especie de alfombra a modo de clámide y, como cetro, uno de ellos le entrega un trocito de tallo de papiro del país, que había visto, echado a los desperdicios, por el camino. Cuando le hubieron entregado, como en las farsas del teatro, las insignias de la realeza y estuvo emperejilado como rey, algunos mozos, a guisa de lanceros, bastón al hombro, le hicieron un pasillo poniéndose a ambos lados, haciendo de guardia de corps. A continuación se adelantaron otros: unos para saludarle, otros para pedir justicia, otros para presentarle demandas de interés público. Después, de en medio de la muchedumbre de pie que le rodeaba, resonó un grito extraño pronunciando el nombre de *Marón* —parece ser que éste es el título que se da al soberano en Siria—, pues sabían que Agripa era de raza siria y que tenía como reino una parte importante de Siria» (*In Flaccum*).

Se recuerda también otro ejemplo tomado de los *sakas* persas en sus juegos saturnales o destinados a Cronos y recogido en Dior Crisóstomo (IV,67):

«Toman a uno de los prisioneros, condenado a muerte, lo sientan en el trono del rey, lo revisten con ornamentos reales, le permiten dar órdenes, beber y andar de jarana, jugar con las concubinas reales durante estos días [de la fiesta]; nadie le impide hacer lo que le plazca. Pero pasados estos días, lo despojan de sus vestidos, lo flagelan y lo cuelgan»<sup>47</sup>.

¿Conocerían esta historia los soldados?

A estas costumbres y otras semejantes se suele recurrir para afirmar que la escena de burla de Jesús por parte de los soldados romanos en el pretorio del procurador puede haber surgido como un simple doblaje literario de estas burlas, con independencia de lo realmente sucedido. Sin embargo, la escena de un prisionero que es objeto de burla por parte de sus guardianes es, desgraciadamente, frecuente a lo largo de la historia.

### c) 3.ª sesión burlesca: en la cruz

Marcos (15,29-32) y Mateo (27) enumeran tres grupos de burladores junto a la cruz: los que pasaban, los sumos sacerdotes y los dos crucificados con él, y los colocan en tres momentos distintos. Estas burlas guardan relación con lo manifestado anteriormente en el juicio y, además, resumen varios textos bíblicos que los cristianos aplicaban a Jesús.

#### — Los burladores y las burlas

Junto a la cruz se amplía el espectro de los burladores, aquí sí podemos decir que participan todos. Hasta este momento eran selectivos: empicza una alta autoridad, Herodes Antipas, con el manto espléndido que le coloca a Jesús; siguen los soldados con la ceremonia de la corona de espino, y ahora son ya todos, hasta los transeúntes, que teóricamente habían de estar al margen del proceso. Es otra manera de resaltar la universalidad de Jesús y de lo que allí sucede; por aceptarlo o por rechazarlo, todos quedan implicados.

*El pueblo.* Es el que sale mejor parado en el relato. Lucas distingue claramente entre el pueblo, que «presenciaba», y los jefes, que «comentaban con sorna». Jesús pertenecía directamente al pueblo y era más

<sup>47</sup> Estos testimonios vienen recogidos por S. LIGASSI, *El proceso de Jesús*, I, o.c., 25-126.

aceptado por él, aunque tampoco le comprendieron en ese momento. Cuando el pueblo no es manipulado tiene un buen instinto religioso que solo necesita una ayuda para no tergiversarse y para crecer. La silenciosa comprensión e incomprensión de una gran parte del pueblo consoló a Jesús en esa hora. «Los que pasaban lo injuriaban, y decían meneando la cabeza...» (Mc 15,29-30). Las cruces estaban situadas fuera de la ciudad, pero muy cerca de las murallas y de una de sus grandes puertas y de los caminos; por tanto era un lugar de viandantes, especialmente en esa hora en que estaba a punto de empezar la fiesta pascual, lo que multiplicaba el movimiento de público. El asunto Jesús no quedaba reducido a las autoridades que le juzgaron, sino que alcanzaba a todos. Le insultaban y meneaban despectivamente la cabeza, gesto este último que aparece en varios textos del Antiguo Testamento con el mismo sentido de burla (Lam 2,15; Jer 18,16; Sal 22,8), y lo hacen en plan de reto, le queda muy poco tiempo para demostrar algo de lo que dice ser, que se apresure. Sus gestos manifiestan una maldad que se oculta sutilmente en el ser humano creyente y sale en estas circunstancias: si Dios hubiese estado realmente con él, no habría sufrido esa muerte; por lo tanto, ese hombre nos ha engañado y hemos perdido el tiempo al escucharle. Sí, algo raro y extraño había en su enseñanza, algo que les hizo dudar, y ahora comprueban que eran ellos los que tenían razón; la burla «es el desquite de quien no se había comprometido demasiado, no había querido entender»<sup>48</sup>.

*Los sumos sacerdotes.* «Los sumos sacerdotes, en compañía de los letrados y los senadores» (Mt 27,41-42). Esto significa que al menos una delegación del tribunal está presente en la ejecución, ¿para testificarla, para disfrutarla, para interpretarla ante el público, para reafirmarla con su presencia, para darle un carácter aún más oficial, lo que serviría en el caso de que alguien intentase posteriormente rehabilitar al crucificado? La afirmación es de Mateo, modificando algo a Marcos. A este grupo podíamos llamarle «los teólogos» y, consecuentemente, argumentan desde su doctrina religiosa, que les lleva a fijarse en lo esencial: «Ha salvado a otros y él no se puede salvar. ¡Rey de Israel! Que baje de la cruz y le crearemos» (v.42). Le habían observado atentamente y reconocían lo llamativo de sus curaciones y ayudas, «a otros ha salvado». Pero ¿cómo puede salvar a otros y no a sí mismo? No acaban de entender que el poder salvador de Dios funciona más hacia los demás que hacia uno mismo, se quedan en una lógica elemental: solo se salva con el poder de

<sup>48</sup> C. M. MARTINI, o.c., 62-63.

Dios o con el poder de Belcebú; hace tiempo que ellos opinaron que las maravillas de Jesús se debían al poder de Belcebú, así que sus prodigios no eran más que un llamativo truco, comprobado.

Estos prestigiosos burladores le dan a su burla un carácter solemne, centrándola en dos grandes títulos de Jesús: ¡Rey de Israel! ¡Hijo de Dios! «Hijo de Dios» es una expresión claramente religiosa, como también lo es para ellos la de «rey de Israel», mientras que la expresión «rey de los judíos» tiene un sentido más político, y por eso la evitan en público; el reino de Dios no excluye lo político; al contrario, este elemento está jugando un papel muy directo en este momento. De nuevo vuelven a resonar en el Calvario las manifestaciones hechas en el juicio y que el mismo Jesús reconoció. Mateo las pone por separado, de manera que la primera suene como una confesión más cristológica.

La expresión «para que veamos y creamos» (Mc 15,32) es todo un reto; le piden que no piense en sí mismo, sino en ellos, para quienes resulta imposible la fe que les pide, a no ser que él se lo facilite bajando por sí mismo de la cruz; ¿tan difícil es eso para quien incluso ha resucitado a muertos? Si Jesús rompió las leyes de la naturaleza en alguno de sus milagros para ayudar a un necesitado, ¿no convendría que ayudase a estos necesitados de fe con el milagro de descolgarse de la cruz? Desde un punto de vista meramente teórico, el planteamiento de los burladores tenía cierta lógica.

También apelan a algo muy querido para él: «Ha puesto su confianza en Dios» (Mt 27,43), afirmación tomada de Sal 21,9, puesto que todo sucede de acuerdo con las Escrituras, como de continuo se repite; puesto que está en la situación más extrema, confiará en que, según las mismas Escrituras, será liberado por Dios (Sal 22,23-32), es el momento. Más le valdría a Jesús haber puesto un poco más de confianza en sus superiores y ahora éstos no estarían contemplándole en la cruz. Ellos pensaban que Jesús minaba la autoridad de la ley, inspirada por Dios, mientras él decía ser enviado de Dios y actuar en su nombre; la cruz le quitaba la razón a él y se la daba a ellos.

Según Marcos, se burlan de Jesús como «el Cristo de Dios, el Elegido» (Lc 23,35), porque Elegido se llama al Siervo de Yahvé (Is 42,1), como aparece en la Transfiguración (Lc 9,35), y se puede sobrentender que hace también alusión a la voz celestial que sonó en el bautismo (Mt 3,17). «Ha salvado a otros y a sí mismo no puede salvarse» (Mc 15,31; Mt 27,42), le echan en cara los jefes. Que Dios no intervenga a su favor en esta situación extrema prueba que no es su profeta. En

el fondo de esta versión se percibe de nuevo la ironía, pues la trampa de la burla a quien primero atrapa es a ellos.

Marcos añade el detalle de que estos burladores de máxima categoría comentaban la burla entre ellos: «También los sumos sacerdotes se burlaban de él, juntamente con los escribas, diciéndose unos a otros...» (Mc 15,31). Su dignidad no les permitía decir sus pensamientos en voz alta, no podían rebajarse a vocear ni gritar en público, como hacía la plebe, sino que lo hacían hablando entre ellos, con una satisfacción especial, porque el peligroso contrincante terminaba del todo degradado por su propia impotencia.

*Los soldados.* El único evangelista que los incluye entre los burladores es Lucas: «También los soldados se burlaban de él y, acercándose, le ofrecían vinagre y le decían: ¡Si tú eres el Rey de los judíos, ¡sálvate!» (Lc 23,36-38). Algún autor interpreta también como burla la bebida, pues el «vinagre», según M. Goguel<sup>49</sup>, aceleraba la muerte. Ante la invocación a Elías (por la confusión con *Eli, Eli*) para que viniese en su ayuda, el soldado parece decir: es absurdo que espere una liberación de lo alto; al contrario, va a morir antes; y se lo provoca con la bebida. A los soldados, cuya única realeza reconocida era la del todopoderoso emperador romano, les resultaba ridículo que aquel crucificado hubiese podido tener tales aspiraciones. ¿No resulta absurdo que un hombre como ése tenga una pretensión como ésa? Más que absurdo, es ridículo. A semejantes planteamientos solo se puede responder con la burla.

*Los malhechores.* «Del mismo modo le injuriaban también los malhechores crucificados con él» (Mc 15,32b; Mt 27,44). Al afirmar «así» o «del mismo modo», parece insinuar que hay en ellos la misma maldad que en los otros burladores, pero es muy difícil opinar sobre esto, puesto que ni Marcos ni Mateo nos dicen cuál era su burla. Simplemente se unían a los burladores, metiéndose en su coro, lo que resulta trágico, pues ellos se encontraban en la misma situación que el burlado; el tormento degrada a las personas, hasta provocar en ellas reacciones incomprensibles.

Lucas (Lc 23,39-43) recoge un emocionante diálogo a tres bandas: de un crucificado con Jesús, de dos crucificados entre sí y finalmente de Jesús con el primer crucificado; diálogo centrado en el tema de la salvación y del paraíso. ¡Ojalá este diálogo se fomentase en la sociedad! Légame entiendo que esta burla se articula en cuatro partes: la primera es la provocación burlesca a Jesús por uno de los malhechores; en la se-

<sup>49</sup> *La vie de Jésus* (Payot, Paris 1950) 527.

gunda, el otro malhechor le corrige (v. 40-41); en la tercera, este mismo malhechor implora a Jesús un gesto de salvación (v.42); y en la cuarta, Jesús le responde con una promesa superior a la petición (v.43).

En la réplica del «bueno»: «¿Es que no temes a Dios, siendo que estás en la misma condena?» (Lc 23,40), se cuestiona a qué palabra va unida la negación *oude*, de forma que la traducción mejor parece ser: «Ni siquiera tienes temor de Dios», aunque cabe también la forma interrogativa. En la tradición judía el temor de Dios es sinónimo de fidelidad a Dios y, consecuentemente, de amor de Dios, pero también puede tener un sentido de verdadero temor o miedo al castigo divino: ni siquiera tienes miedo al juicio de Dios cuando estás a punto de comparecer ante él. Efectivamente, Jesús le promete el paraíso hoy. Por otra parte, cuando habla de «la misma condena», ¿le compara consigo mismo o con Jesús? El sentido parece claro: Ni siquiera tienes temor de Dios, pero tú y yo somos castigados justamente como malhechores.

Lucas sigue un método usado anteriormente, colocando dos personajes que resalten el contraste: María y Marta (10,38-42), el hermano mayor y el menor pródigo (15,11-32), el hombre tico y Lázaro (16,19-31), el publicano y el pecador (18,9-14). Igualmente aquí el contraste en el desarrollo de estas burlas demuestra que, mientras una parte del pueblo judío le rechaza como a Cristo e Hijo de Dios, hay una parte del mundo romano que no le rechaza e incluso parece aceptarle.

Las burlas en la crucifixión es lo que más resalta Mateo, impresionado entre lo que realmente le sucede a Jesús y sus aspiraciones a rey de los judíos, y también porque, al escribir, tiene presentes los grandes problemas del cristianismo, que empiezan por unas preguntas fundamentales:

«¿Cómo puede ser rey nuestro un crucificado? (objeción judía o farisea).  
 ¿Cómo puede ser el Hijo de Dios? (objeción cristiana de los "discípulos").  
 ¿Cómo puede salvarnos? (objeción helenística). Todas estas objeciones se unen en una negativa o imposibilidad de creer en el Cristo mateano»<sup>50</sup>.

Las burlas reflejan el problema más profundo de Jesús, consistente en que Dios le ha abandonado y entregado a la muerte, tormento mucho más hondo e incomprensible que los sufrimientos físicos y morales. Ese abandono divino, que ya empieza a aparecer en el primer anuncio de la Pasión, se consume en la cruz. Algunos de los presentes

<sup>50</sup> P. BONNARD, o.c., 599.

intuyen esta tremenda realidad y se burlan de él, que no podrá protestar porque el mismo Dios le ha dejado de lado.

La Escritura es, una vez más, el marco para comprender el sentido de las burlas; Mt 27,39-44 refleja a Lam 2 y a Sal 22,8, mientras Mc 15,29-32 está influido por Sal 22,7-8 y Lam 2,15. La relación es tan directa que se ha podido preguntar si estas burlas sucedieron históricamente así o son fruto de una lectura posterior en la que se veían cumplidos estos textos de la Escritura. Por lo demás, las burlas en sí mismas resultan de lo más creíble, porque era lo habitual con los crucificados.

#### d) *Puntos centrales de las burlas*

Las burlas no son asépticas, pues a los burladores no les basta mostrar desprecio hacia el crucificado, sino que las escogen intencionadamente y las centran en algunos puntos esenciales de la vida de Jesús, para denigrarlo cuando apenas le quedaba una hora de vida; además le lanzan las burlas como un reto a sus supuestos y fracasados poderes.

El primer reto burlesco se centra en el *Templo*: «Tú que destruías el santuario y lo reconstruías en tres días» (Lc 15,29-30); le escupen su ridícula pretensión de destruirlo y más aún de reconstruirlo, pues ni siquiera puede recomponer su cuerpo colgado y deshecho; la alusión al Templo empalma esta escena con la del Sanedrín, donde fue acusado de querer destruirlo; por lo que dicen, da la impresión de que los burladores conocen ya el contenido del proceso ante el tribunal judío, lo que parece mucho suponer. Por parte del evangelista, quizá hay de nuevo una sutil ironía, pues, aunque crean lo contrario, están acentuando de nuevo su poder sobre el Templo.

El segundo reto se centra en dos puntos esenciales de *su persona*: el primero es la *filiación divina*: «Si es el Cristo, el Hijo de Dios...», completando el «si tú eres el Cristo...» (Lc 22,67) de los sanedritas y «si eres el Hijo de Dios» (4,3.9) dicho mucho antes por Satanás en el desierto; es un condicional irónico y despectivo; el mal ataca de manera terrible a Jesús. Por otra parte, esta referencia a la su filiación divina, tema central en el juicio ante el Sanedrín, indica que esa confesión ya había llegado al conocimiento del público; el segundo punto se refiere a su supuesto poder de *salvación*: «Baja de la cruz y sálvate», porque Jesús es el Salvador. Es lógica la burla, pues quien presume de poder sobre el poderoso Templo ha de tener el mínimo poder de bajar de la cruz por sí mismo; ¿qué poder tendrá sobre los demás quien no lo tiene para sí mismo? De



nuevo la burla empalma con lo dicho ante el Sanedrín, donde le han exigido que confiese si es el Hijo de Dios, a lo que él ha respondido de forma afirmativa y solemne, añadiendo que algún día le verán a la derecha del Todopoderoso, respuesta que consideraron blasfema. Aún está a tiempo de hacer algo que ratifique la verdad de sus palabras, y ninguna ratificación mejor que bajar de la cruz por sí mismo. El reto de los burladores empalma también con el del tentador en el desierto: «Si eres el Hijo de Dios» (Mt 4,3.6); su posible categoría divina, ésa era la gran cuestión; la diferencia está en que el diablo lo decía en serio, mientras que los burladores se niegan a creerlo. Tanto Satanás como los burladores proclaman esta verdad fundamental de la vida cristiana. Aquí está en juego el verdadero poder. La fe se condiciona a la capacidad de bajar de la cruz por sí mismo; si otros han demostrado poder para subirlo, que ahora él demuestre un poder superior bajando por sí solo. El poder se demuestra de forma práctica. Aquí subyace otra dimensión: también en nuestra sociedad es más fácil crucificar que desclavar; una decisión en ciertos centros de poder supone una crucifixión para millones de personas, que no podrán descrucificarse por sí mismas.

El tercer reto se centra en su *confianza en Dios*: «¡Ha puesto en Dios su confianza! Si de verdad lo quiere Dios, que lo libre ahora» (Mt 27,43). Pero ellos están seguros de que Dios no lo hará, porque le ha abandonado, incluso le está castigando porque ha blasfemado; por lo tanto, ya pueden comer la Pascua con tranquilidad de conciencia, pues nada tienen que temer de aquel fantasioso innovador.

El cuarto reto se refiere al *fruto de su vida*: «... Que baje ahora de la cruz, para que lo veamos y creamos» (Mc 15,32). Lo dicen con sarcasmo, pero Jesús lo siente en su más profundo. Lo que Jesús pretendió en su ministerio no fue tanto una nueva fe, porque la fe se centra en el mismo y único Dios, sino una nueva manera de vivir esa fe. Esta burla remite a otras palabras de Jesús, como la de la «bajada» y la «subida» hacia Dios y, sobre todo, a «quien quiera salvar su vida la perderá», afirmación que el mismo Jesús parece contradecir aquí, porque termina perdiendo la vida que debe recobrar. La burla supone un sarcasmo supremo, porque el sanador y salvador no tiene ahora ni la facultad de salvarse a sí mismo.

Con razón los transeúntes menean la cabeza lastimera y burlescamente, «que se salve bajando de la cruz». Hay una lógica en la burla: quien tanto poder pretende sobre el Templo (destruirlo y reconstruirlo) ha de poder bajar de su cruz por sí mismo. Por contra, Cristo, continuando en la cruz, manifiesta que el verdadero poder no es para él,

sino para los demás; no es para bajarse de la cruz a sí mismo, sino para bajar a otros. Conviene recordar de nuevo el contraste irónico: mientras los burladores no creen en absoluto en su cualidad divina, de hecho él lo está manifestando y ellos lo están confesando.

#### e) *Burlas que nos catequizan*

El conjunto de las burlas tiene sentido catequético, pues *son un resumen de la fe cristiana*. Marcos acentúa, sobre todo, a Jesús rechazado como *rey de los judíos*, por lo que fue pospuesto a Barrabás, condenado por el delegado de Roma, burlado por el tetrarca de Galilea y por los soldados y, finalmente, por los asistentes a su crucifixión; sin embargo, es entonces cuando aparece como el verdadero Rey que Dios ha entregado al mundo. Para Lucas, este aspecto de la realeza no tiene tanto relieve, porque lo que sobresale es el título de *Hijo de Dios*, a quien los hombres injurian, pero que realmente es el destinado por Dios para salvar al mundo. Los evangelistas saben que Jesús fue objeto de burlas variadas en la cruz, pero no han sido testigos directos; por lo tanto, a la hora de transmitir las burlas, las convierten en una catequesis, al centrar cada una de esas burlas en aspectos eminentes de la persona de Jesús y de su misión: su mesianismo, su capacidad salvadora y su relación familiar con Dios.

Al mismo tiempo manifiestan *los puntos clave que diferenciaban a la religión judía de la cristiana*. De momento ha salido vencedora la judía, lo que permite a sus representantes y a una parte del pueblo celebrar la caída de la víctima que, siendo uno de ellos, se había atrevido a trastornar las bases seculares de su fe. De momento, ellos pueden celebrar su triunfo sobre Jesús. Para hacer más fina la burla ante los oyentes, los evangelistas escogen el *lenguaje irónico*, pues el otro crucificado que le insulta le está proclamando como Cristo y los dos le proclaman como Salvador; al pedir su intercesión, están reconociendo la eficacia salvadora de su sufrimiento en cruz.

Las burlas son también una prueba de que *en él se cumplen las Escrituras*, pues las expresiones que usan recuerdan, a veces literalmente, otras dicciones bíblicas recogidas de antemano. Por su relación con Is 50,6 se sobreponen las figuras del Justo perseguido y la de Jesús golpeado en su cuerpo y en su espíritu. Esta influencia es tan clara que nos cuesta precisar lo que hubo de real en aquellas burlas y lo que no es más que una manera de mostrar el cumplimiento de la Escritura.

Expresan también *el escándalo de los creyentes*, que, con lógica humana, se preguntan cómo puede ser Mesías salvador de otros quien ni siquiera se puede salvar a sí mismo. Aunque el pueblo no participe activamente en las burlas, «interiormente no acaba de vencer el escándalo que le ocasiona la muerte en cruz del Mesías. ¿No intervendrá Dios cuando se ve aniquilado su ungido, su elegido, cuando perece el mártir miserablemente?»<sup>51</sup>. Si Jesús fuese lo que realmente dice y se dice de él, es ahora cuando tiene que demostrarlo.

Por último, las burlas muestran que Jesús *es inquietante*, lo fue cuando predicaba y lo es aún más en la cruz. Le están sacando de la vida, pero hay algo más que no quieren reconocer: Jesús había inquietado sus vidas. Había inquietado la egoísta posición de los jefes y la seguridad interesada de los responsables religiosos y la cómoda rutina espiritual de la gente y hasta la forma completa de vivir como pueblo de Dios. Mientras algunos recogen esta inquietud y se abren al nuevo mensaje, otros le condenan y se burlan de él. Pero sigue vivo. Y continúa resultando inquietante. Y no nos inquietaría si no fuese de verdad el Mesías, el Hijo de Dios, el Modelo y la Fuente de la verdadera vida.

Las burlas elevan un pedregano más nuestra fe y admiración en el Crucificado.

## 2. Palabras de Jesús en la cruz

¿Cómo vivió Jesús aquellas horas terribles y trascendentales de la cruz y, sobre todo, la muerte? Ante la enervante sobriedad descriptiva de los evangelistas, no nos queda más recurso que escuchar las últimas palabras de Jesús, pocas y muy breves, las famosas «siete Palabras», obligado sermón solemne del Viernes Santo y de multitud de escritos religiosos. Las llamamos «palabras» en razón de su brevedad. Van *in crescendo* de un evangelista a otro: Marcos recoge el portentoso grito: ¡Eloí, Eloí, lama sabachtani! (15,34); Mateo (27,46) recoge igualmente esta sola frase, pero le añade la traducción, pues el misterio de su contenido debía ser entendido también por los no hebreos; Lucas anota tres palabras dirigidas a sujetos bien concretos: la primera al Padre, para pedir perdón por los que le crucifican (23,34); la segunda al buen ladrón, ofreciéndole paraíso (23,43), y la tercera directamente al Padre, confiándole su espíritu (23,46); Juan, olvidando las anteriores, recopila

<sup>51</sup> A. STÖGER, o.c., 295.

otras tres: la primera dirigida a su madre y al discípulo amado (19,26-27), como nueva familia; la segunda para manifestar su profunda sed (18,28) y la séptima para proclamar que todo estaba concluido y bien hecho. Dentro de su escasez, estas palabras son suficientes para que podamos entrar en el alma de quien las pronuncia. Pero nos queda otra barrera: ¿cuántas y cuánto de esas palabras, transcritas por los evangelistas, salieron directamente de la boca de Jesús y cuánto de la pluma de los evangelistas? Hay quien reduce las palabras directas de Jesús al mínimo, a la queja del abandono de Dios<sup>52</sup> o simplemente a su grito inarticulado<sup>53</sup>. Ante la imposibilidad de precisar lo dicho directamente por Jesús y lo elaborado por la comunidad, tomamos «las palabras» como nos son ofrecidas por los evangelios. En este capítulo nos movemos por el interior de Jesús y a base de interpretaciones.

- a) *Palabra de perdón: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34)*

En el convento de las Religiosas de Sión en Jerusalén, fundadas por el judío convertido P. Teodoro de Ratisbona, en su iglesia del «Ecce Homo», se ofrece una oración permanente de expiación y en la misa diaria, después de la consagración, se dice tres veces la invocación de Jesús: *Pater, dimitte illis; non enim sciunt quid faciunt*. Esta oración perdona-

<sup>52</sup> «Resulta inevitable admitir el amplio trabajo redaccional y teológico de los evangelistas. No parece lógico suponer que alguien en aquellas circunstancias pudiera pronunciar tantas frases, o que pudieran ser captadas por los espectadores. De todas (Mc 15,34 y Mt 27,46; Lc 23,34.43.46; Jn 19,26-27.28.30), tan sólo ofrece garantías de historicidad la primera de ellas: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?". Es la única repetida en dos evangelistas, los cuales además no conservan ninguna otra expresión de Jesús en la cruz. Pero son sobre todo dos los argumentos que nos orientan a su aceptación: resulta un recuerdo incómodo y molesto para quienes confiesen a Jesús como el Hijo preexistente; encaja coherentemente con el contexto judío y con la imagen global de Jesús que hemos venido perfilando: E. BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras clave en cristología* (Verbo Divino, Estella 2000) 182.

<sup>53</sup> «Cómo murió realmente Jesús no es cosa fácil de determinar. Su muerte, muy probablemente por asfixia, quizás ni siquiera hizo posible que estas últimas palabras fueran pronunciadas y escuchadas con claridad. De ahí que lo más verosímil históricamente es el "gran grito" que lanza Jesús (Mc 15,37; Mt 27,50; Lc 23,46), de modo que las formulaciones de los evangelistas serían "el resultado de las concreciones que hizo la comunidad primitiva de un grito sin palabras" (X. LÉON-DUFOUR). Lo que queda claro es que existen diversas interpretaciones evangélicas —ninguna de ellas placentera— de esa muerte. En Marcos y Mateo es donde la tragedia alcanza el punto culminante con el abandono de Dios, mientras que en Lucas la muerte tiene un sentido y en Juan es la coronación de la marcha triunfal de Jesús hacia Jerusalén: J. SOBRINO, o.c., 301.

dora suena en el mismo lugar donde otros dijeron: «Que su sangre caiga sobre nosotros y nuestros hijos». Con esa misma reverencia, y siguiendo testimonios de otros que lo reflexionaron con unción y profundidad, intentamos penetrar la riqueza de esta primera palabra. Sirve de reflexión introductoria ésta del P. La Palma:

«Y no teniendo sano ningún miembro, sino solo la lengua, la cual con la fatiga mortal y derramamiento de sangre tenía seca, y de la hiel que le dieron había quedado amarga, demanda con ella y ruega al Eterno Padre que perdona a aquellos pecadores que le tenían puesto en tal aprieto. Con esto mostró el Señor que le dolía más la pérdida de aquella gente que todo lo demás que Él padecía en su persona; y olvidándose de sí, se acuerda de ellos; y no pidiendo alivio ni remedio para sí, lo pide para ellos [...] Verdaderamente que si fue admirable el Señor en lo mucho que calló en su Pasión no volviendo por sí, no fue menos admirable en lo que habló volviendo por sus enemigos, porque aqueste grande abogado nuestro, en pocas palabras, representó a su Eterno Padre, en favor de aquellos pecadores, todos los motivos que podían tener fuerza para alcanzarles perdón, alegando la ignorancia de ellos y los méritos y dignidad de quien pedía...»<sup>54</sup>

«*Perdónalos*». ¿Para quiénes exactamente está pidiendo perdón? ¿Para los soldados ejecutores de su tormento, para las autoridades que lo sentenciaron? Si hubiese dicho explícitamente por quién intercedía, ya sabríamos quién fue el culpable de su condena. Lo más sencillo y real es decir que pide perdón para todos, presentes y ausentes, actuales y futuros al mismo tiempo que los pasados; es una petición universal.

Jesús va más allá del perdón generoso y *excusa* a los culpables; como reflexiona el mismo Roberto Berlamino, ya que no puede excusar la injusticia ni la envidia de los condenadores ni la ingratitud del pueblo ni la calumnia de los falsos testigos, se fija en la ignorancia, pues ninguno de ellos sabía realmente quién era él. Hurgando en aquel muladar, ha encontrado una brizna de disculpa y a ella se acoge para perdonar. Es éste uno de los puntos en que más se nota el cambio entre el Antiguo Testamento, del que venía Jesús, y el Nuevo Testamento que él mismo ha puesto en marcha, pues «hasta los mártires de la época macabea mueren con el deseo de la destrucción y muerte de sus enemigos (2 Mac 7,19). Los mártires cristianos aprendieron la lección de Jesús. El primero de ellos, Esteban, muere también perdonando a sus enemigos (Hch 7,54-60)»<sup>55</sup>. La grandeza de su perdón es tanta que supera el sentido inmediato de la palabra y nos hace descubrir en ella otro funda-

mento de su divinidad, pues solo un aire divino era capaz de aquella reacción, un viento que Jesús levantó desde la cruz para extenderlo por los siglos futuros, el viento de Dios «Padre», que nunca puede dejar de lado el corazón a la hora de enjuiciar a sus hijos. Este perdón solo se puede alcanzar en actitud de oración, que es donde Jesús la sitúa.

Esta palabra es tan real y profunda que, según algunos autores, Jesús no la dijo una sola vez, sino que la fue repitiendo a lo largo de su crucifixión, sobre todo en los momentos en que arreciaban las burlas de los sanedritas y parte del público; quizá por esto Lucas escribe «Jesús decía», no simplemente «dijo», aludiendo a la repetición de la misma súplica; si las injurias y tormentos iban adelante, eran compensados con ese perdón ofrecido personalmente y pedido al Padre.

¿Les exculpa a los crucificadores su ignorancia? De hecho, Pablo parece reconocerlo: «si le hubieran conocido, nunca habrían crucificado al Señor de la gloria» (1 Cor 2,8). Pero no cabe la objeción de que, al no saber lo que hacían, no tuvieron culpa y, en consecuencia, no necesitaban excusas ni perdón. No tendrían el conocimiento total de Jesús, nadie lo tenemos, pero sí lo suficiente para que se les pueda aplicar lo que el mismo Jesús había dicho anteriormente: «Si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de sus pecados» (Jn 15,22).

*Se ha discutido la autenticidad* de esta palabra, porque no aparece en algunos códices valiosos, tanto de la antigua versión latina como de versiones coptas y siríacas y del códice Vaticano, pero sí las recogen los primeros manuscritos y otros muchos manuscritos igualmente antiguos. ¿A qué se debe esa ausencia en esos códices posteriores? Se sugieren varias explicaciones: algún copista se sorprendió y le pareció contradictorio que hubiese pedido perdón por los judíos, tan culpabilizados por la tradición, y lo suprimió en su copia; los copistas se concedían de vez en cuando estas libertades; incluso podían encontrar en ellas alguna contradicción con Mt 27,25 y con las palabras de Jesús sobre la reprobación de los judíos (Lc 20,16; 11,50; 13,34s; 19,41-44); o tal vez se debió a que el evangelio de Lucas fue escrito después de la destrucción de Jerusalén en el 70, con lo que este perdón de Jesús, que era aplicable a los destructores de la ciudad, podía resultar discutible a algunos de los destinatarios del evangelio; para otros, la desaparición de este texto se debe a una reacción posterior antijudía, pues el perdón se dirige a ellos; pero esto no convence (objeta Légasse), porque el texto aparece precisamente en la tradición llamada «occidental», la más an-

<sup>54</sup> L. DE LA PALMA, *Historia de la sagrada pasión*, o.c., c.XXXIV.

<sup>55</sup> L. F. GARCÍA-VIANA, *Evangelio según San Lucas*, o.c., 258.

tijudía, por lo cual la garantía de la autenticidad de la frase radica precisamente en que aparece en el ambiente menos proclive a inventarla.

De cualquier manera, la autenticidad del texto es más firme que la de los códices que la ignoran, pues son muchos más los códices que, ya desde la primera antigüedad cristiana, al menos desde el siglo II, lo recogen, como testimonian los Padres, como Ireneo, Tatiano o Hegesipo, y por supuesto los Padres posteriores<sup>56</sup>. De manera que vale la conclusión de Bonnard: «Provenga de donde provenga, sea que Lucas tuviera conocimiento de la frase mediante algún testigo ocular como Juana —mujer de Cusa—, sea que se introdujera en el texto cuando la obra estaba ya concluida, tiene un inconfundible sello de autenticidad». La prueba interna es que encaja perfectamente con la sensibilidad que conocemos de Jesús y con la de Lucas, que es quien la recoge, como hace con las mejores escenas de misericordia del Señor, y con la oración de Getsemaní (Lc 22,42) y la del momento de su muerte (23,46), y la oración de Esteban antes de morir: «Señor, no les imputes este pecado» (Hch 7,60).

b) *Palabra de paraíso: «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,40-43)*

Se puede apreciar cierta contradicción entre Mc 15,21b y Mt 27,44, según los cuales los dos malhechores se asociaban a la plebe en los insultos a Jesús, y Lc 23,43, según el cual uno de los dos reprende al otro compañero por esos insultos. San Ambrosio lo explica diciendo que el buen ladrón ha empezado uniéndose al compañero en la burla, pero que luego ha cambiado, aunque en sus palabras no aparece este arrepentimiento, lo que indicaría que no lo hubo; sin embargo, es más probable la explicación de San Agustín, para quien Marcos y Mateo generalizan lo que fue obra de solo uno de los dos; aunque ninguno de los dos tuvo presente la historia del buen ladrón, sí la recogió Lucas, que le encontraría en alguna tradición que consideró auténtica.

— La petición del «buen ladrón»

«Acuérdate de mí»: ora como en las oraciones bíblicas, donde el fiel, en su angustia, se vuelve a Dios como único recurso. Acordarse de

<sup>56</sup> «La expresión es aceptada como auténtica por todos los críticos, tanto católicos como no católicos, con la única excepción de Westcott y Hort, los cuales, a pesar de todo, la consideran genuina, pero no auténtica (es decir, no perteneciente al texto original de Lc)». L. MORALDI, *Introduzione alla Bibbia* (Marietti, Torino 1970) cap. VIII.

Dios en esta situación es reconocer que Dios está presente en la desgracia y que ofrece seguridad a quien le invoca con fe; el malhechor reconoce que Jesús tiene una presencia activa, es decir, que no es un simple sufriente, sino que está actuando desde su sufrimiento.

«Cuando vengas con tu reino» o «con tu realeza»; algunos manuscritos lo traducen por «el día de tu venida», la del fin del mundo, pero la petición indica algo más inmediato. Lucas apunta, más bien, a la Resurrección, después de pasar por el sufrimiento, pues decir «en tu gloria» o «en tu realeza» (según los evangelistas) contiene una referencia a la futura situación gloriosa de Jesús de la que es posible participar<sup>57</sup>. En la hipótesis de que fuese un guerrillero, parece más apropiado que se refiera el Reino que supuestamente Jesús inaugurará en Israel, respondiendo a las promesas de los profetas y a las esperanzas del pueblo.

La petición supone un *acto de fe en Jesús* por parte de quien menos se esperaba, aquel condenado, como si el mismo Jesús hubiese concentrado todos los pensamientos del pecador arrepentido en su inminente llegada a la presencia de Dios.

«El buen ladrón, que era judío, habría oído hablar seguramente del paraíso. Transportando a lo alto el paraíso terrestre, los doctores hacían de él un lugar agradable, donde las almas esperaban el último juicio. En efecto, Jesús debía hallarse, con el ladrón perdonado, entre los justos del Antiguo Testamento, en el lugar que los cristianos llaman el limbo. Según los Salmos de Salomón, los mismos santos son el paraíso de Dios y los árboles de la vida (Salmos de Salomón, 19,3). Compañero de Jesús en la cruz, el dichoso ladrón, en adelante, bajo la salvaguardia de Jesús, estará cerca de Dios. El Salvador en su cruz era realmente el salvador de las almas»<sup>58</sup>.

Esta confesión de fe resalta más porque el ladrón la profiere cuando el discípulo Pedro había hecho lo contrario, negarla. «¿Cuánto más gloriosa cosa fue confesar el ladrón por rey al Salvador lleno de tormentos, que si lo viera haciendo milagros? Y por eso no sin causa mereció tanto»<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> «La Vulgata da una versión inexacta de esta petición del Buen Ladrón. Vierte así: «Acuérdate de mí cuando vinieres [llegues] a tu Reino» [“Memento mei, cum veneris in regnum tuum”]. Es también la lectura de algún códice griego. Le pediría que a su muerte, al llegar al Paraíso, se acordase de él. Pero la lección crítica segura es la otra: “Cuando vengas con tu Reino” [“en te basileia sou”]. El ladrón pide a Cristo, cuando va a morir, conforme a ciertas ideas judías, que se acuerde de él cuando viniese a inaugurar su Reino en el momento “escatológico”, a la hora de la resurrección de los cuerpos»: M. DE TUYA, o.c., 519.

<sup>58</sup> J. M. LAGRANGE, o.c., 505.

<sup>59</sup> LUIS DE GRANADA, *Vida de Cristo*, o.c., c.XII.

## — La oferta de Jesús

«Hoy». Indica que la salvación es algo *actual*. Este *hoy* refuerza el lazo entre la vida y la muerte del Señor, pues su vida fue la causa de su muerte y esa muerte producirá su nueva vida, es el día en que la salvación nos viene de la cruz. Parece que, desde el punto de vista de Lc, la respuesta de Jesús incluye una rectificación: la esperanza no se remite al final de los tiempos, sino que se centra en la salvación iniciada en su muerte, porque la verdadera salvación consiste en estar con Jesús, compartiendo su destino. La esperanza, que por definición se refiere a algo futuro, ha de centrarnos en el presente. El mismo Lucas había insistido en otras ocasiones sobre este «hoy» de la intervención de Dios, como cuando anuncia que «os ha nacido hoy un salvador» (2,1), que «hoy se está cumpliendo ante vosotros esta Escritura» (4,21), o con más precisión aún, «hoy ha llegado la salvación a esta casa» (19,9). Jesús ha unido siempre el tiempo futuro de la salvación con el tiempo presente, donde él mismo inaugura un tiempo nuevo, porque «la salvación no está vinculada exclusivamente a la resurrección, sino a todo el acontecimiento de Jesús»<sup>60</sup>.

«*Conmigo*». Pero Jesús, al decir «conmigo», añade algo más a ese sentido mítico; no es solo un acompañamiento, sino asociación íntima, hasta compartir el destino definitivo; señala una relación interpersonal y una experiencia vital, como otras expresiones semejantes: «estar con Él» o «tener parte con Él»; al recoger esta palabra de Jesús, los discípulos recuerdan y transmiten las experiencias vitales que habían tenido con el Señor. Se puede no comprender suficientemente a Cristo ni su manera de ser en la gloria del Padre, pero uno se siente suficientemente satisfecho de estar con él, porque participa de lo suyo. Incluso aquí podemos ya tener alguna experiencia de lo eterno.

«Con todo, precisamente en este texto comienza la transformación cristiana de las antiguas tradiciones. El condenado que cuelga de la cruz promete a un condenado juntamente con él una cosa que el judaísmo consideraba exclusivamente destino de los mártires o a lo más de los justos privilegiados. El crucificado se presenta como poder para abrir el paraíso a los que están perdidos. La llave para eso es su palabra. De modo que el «conmigo» adquiere una importancia transformadora. A la luz de esta palabra el paraíso no se puede considerar sin más como un lugar ya preexistente en el que se

encuentre ante todo el Mesías (con otros muchos). El paraíso se abre en Jesús. Es inseparable de su persona»<sup>61</sup>.

«*En el paraíso*». Hermosa palabra de origen persa, que significa «jardín» o «parque» y, desde muy antiguo, se usa para señalar el lugar donde se vive la inmortalidad. En la Biblia se habla del «jardín Edén» (Gén 2,8-16; 3,1-24) o del «jardín de Dios» (Gén 13,10; Ez 28,13), idea que va progresando, pero manteniendo siempre la diferencia entre los justos y los impíos; en un texto de Qumrán se habla de «jardín de la verdad» o de «jardín de la justicia». En el judaísmo tardío se pensaba que todos los difuntos, justos y pecadores, descendían al *sheol*; Daniel (12,2) y la literatura apocalíptica introducen un elemento de esperanza para los justos: el día del Juicio resucitarán del fúnebre *sheol* para participar del reino escatológico de Dios. Ese misterioso período intermedio se relacionó con el estado de felicidad original en el paraíso, donde se comía del árbol de la vida y se podían disfrutar sus delicias, idea reflejada en la actitud del rico Epulón y de Lázaro; es un concepto que el judaísmo transmitió al cristianismo. El lenguaje mítico ha sido bien aprovechado por Lucas en esta escena. Pero el paraíso no implica que haya un lugar intermedio de espera hasta la hora de la resurrección final, sino que aquí simplemente indica que ha llegado la salvación para un ladrón arrepentido.

Al mismo tiempo, hay que resaltar que ese final paradisiaco, que puede incluso producir un gozo anticipado, no es separable de la cruz en la que están los dos, el que promete y el que recibe la promesa, éste

«es el gran distintivo cristiano frente a todas las demás esperanzas de inmortalidad e ideologías de eternidad. Que la vida aquí y ahora es a menudo una vida harto crucificada, ¿quiénes lo van a saber mejor que aquellos que han tomado en serio el seguimiento del Crucificado justificado? Lo que se espera de nosotros, pues, no es la solución intelectual —sumamente compleja en sus detalles especulativos— del problema de la vida eterna. Tampoco la consigna individualista-espiritualista del «¡Salva tu alma!». Se espera que nosotros, alentados por la esperanza en una vida eterna y empeñados en hacer un mundo humano mejor ante la inminencia del reinado de Dios, junto con aquellos con quienes convivimos, llevemos una vida práctica aquí y ahora que tome su norma de Jesús el Crucificado»<sup>62</sup>.

Esta promesa de Jesús, junto con la frase de Esteban: «Señor Jesús, recibe mi espíritu» (Hch 7,59), dice J. Jeremias que puede entenderse

<sup>60</sup> H. HENDRIKX, o.c., 157. «El estar hoy en el paraíso no expresa un dato cronológico, sino que la salvación empieza a hacerse realidad desde la cruz»: L. F. GARCÍA-VIANA, *Evangelio según San Lucas*, o.c., 258.

<sup>61</sup> J. RATZINGER, *Escatología* (Herder, Barcelona 1980) 123.

<sup>62</sup> H. KÜNG, *¿Vida eterna?* (Cristiandad, Madrid 1983) 360.

como una afirmación de la «situación intermedia» entre muerte y resurrección.

*El ladrón podía haber dudado de la promesa.* De no haber hablado Jesús con tanta seguridad, seguramente el otro crucificado habría dudado de sus palabras. J. Ratzinger recuerda tres motivos por los que era lógico que dudase: el primero, por su propia persona y la vida que había llevado, indigna totalmente de la promesa que se le hacía; el segundo, por la persona de Jesús, que en ese momento no estaba en condiciones de prometer nada a nadie; al contrario, él sí necesitaba promesas y ayudas, ¿cómo podía dar nada en esas condiciones, si anteriormente, en plenitud de facultades, no había dado nada especial a los suyos?; y tercero, porque el paraíso se entendía antiguamente en términos más corporales que espirituales. Sin embargo, aunque no se afirma explícitamente, el texto evangélico da a entender que la promesa de Jesús fue aceptada por el crucificado suplicante. La fe tiene caminos y luces que ella misma otorga.

*Dos precisiones.* La primera, Jesús no está asegurando al compañero una gloria inmediata individual mientras todos los demás difuntos sigan esperando el juicio final, sino que todo se vuelve presente, la promesa es de inmediata ejecución, «hoy»; la segunda, el Crucificado adquiere un papel relevante, no solo en hacer la promesa, sino en realizarla, pues lo que a él le corresponde por su naturaleza divina lo quiere comunicar misericordiosamente a los demás, le basta el menor gesto de cercanía. Pero no se ha de extremar este sentido hasta decir, con alguna exageración teológica, que con en esa promesa la Ascensión se situaba antes de la Resurrección, pues ya empezaba a repartir gloria antes de resucitar.

Las palabras del malhechor «bueno» proclaman varias cosas:

- 1) Jesús es el inocente que sufre injustamente;
- 2) son ejemplo de un arrepentimiento verdadero;
- 3) muestran el poder salvífico de la muerte de Cristo (aunque algunos comentaristas niegan que Lucas atribuya este poder salvador a su muerte, pues la resalta más como fruto del Espíritu, logrado después de la resurrección);
- 4) los dos crucificados representan dos tipos de personas y dos tipos de reacción frente a la salvación ofrecida por Jesús;
- 5) el «buen ladrón» es un ejemplo de cómo leer los signos de los tiempos, pues hasta en los traumas de la cruz, donde más se nota la ausencia de Dios, él descubre su presencia;

6) el paraíso que ofrece engrandece, en primer lugar, a Jesús, que se muestra de nuevo como el Señor de la vida.

De cualquier manera, no podemos atribuir a Lucas los conceptos de nuestra escatología actual, nos basta con captar su vivencia espiritual.

c) *Palabra de comunidad:* «Mujer, abí tienes a tu hijo, [...] abí tienes a tu madre» (Jn 19,26-27).

Juan nombra individualmente a varias mujeres que estaban junto a la cruz de Jesús, pero a María madre y a sí mismo no los nombra, sino que los identifica por su característica más relevante: «su madre» y «el discípulo a quien amaba»; la maternidad y la preferencia en el amor valen mucho más que el nombre, común a otras muchas personas. Además afirma que estaban «junto a la cruz», es decir, cerca, lo que supone que el centurión les había permitido acercarse al Crucificado ya agonizante; era una de las mínimas concesiones humanitarias que se permitían en en aquel tormento tan deshumanizador.

¿Por qué la llama «mujer» en lugar de «madre»? Probablemente por relación con la mujer de Gén 3,15, que aplastará la cabeza de la serpiente; o, más probable, por relación con los textos bíblicos que se refieren a una misteriosa figura de mujer ligada al destino del pueblo de Dios. Esta interpretación sigue el estilo del cuarto evangelio, en el que algunos personajes se corresponden con grupos determinados: Nicodemo, «el maestro de Israel», representa al judaísmo oficial; María, la nueva Eva y la hija de Sión, junto al Calvario representa la «figura» de la Iglesia, que nace del costado abierto de Jesús y, por tanto, se convierte en la madre de todos los creyentes.

— Interpretaciones de esta escena

La escena recoge la solicitud filial de Jesús en favor de su madre, asegurando para ella una subsistencia digna y hogareña, dato más relevante porque en aquella Palestina la mujer viuda quedaba abandonada a su suerte, aún más siendo la madre de un crucificado. Esto supone que se ha de dar por histórica la presencia de María junto a la cruz, lo que parece seguro a partir del v.25, y también que es histórico y real el discípulo amado, independientemente de quien sea. Si, como piensan algunos, María era hermana de la madre de los Zebedeos, Jesús les pide que la admitan en su casa, para salvarla del desamparo. Es una interpretación

muy real y familiar; sin embargo, las interpretaciones que más abundan son simbólicas y llenas de riqueza espiritual.

*Fórmula de adopción o, más exactamente, un encargo de cuidar del otro*, como se recoge en algunos moribundos de la antigüedad: «Te dejo mi madre para que la cuides». Es María la que adopta a Juan como hijo, más que al revés. Es como si Jesús emparentase a Juan con su madre, para que ocupe su puesto ante ella, no como un simple cuidador, sino como hijo. En una adopción doble, María adopta a Juan como hijo y Juan adopta a María como madre. Efectivamente, desde aquel día Juan la tuvo en su casa, literalmente «en lo suyo», como participando de todo lo suyo, y viceversa, aunque de aquí no se puede deducir que Juan tuviese casa en Jerusalén. La escena solo es comprensible desde la emoción en que se desarrolló, tantas veces resaltada por predicadores y escritores espirituales.

En cumplimiento literal de esta palabra, decía San Epifanio que María vivió aún once años en Jerusalén en compañía de San Juan, y en esa ciudad murió, conservándose su sepulcro cerca de Getsemaní; mientras que una carta sinodal del Concilio de Éfeso alarga su edad hasta los setenta y dos años y asegura que murió en Éfeso, siempre acompañada de San Juan. Así fue interpretada esta palabra durante mucho tiempo en la tradición cristiana, hasta que posteriormente, en época moderna, se ha empezado a dar más relieve al sentido simbólico y espiritual. Algunos varían un poco esta interpretación, diciendo que el discípulo amado sustituye a Santiago, hermano del Señor, cuya madre, Salomé, también estaba presente junto a la cruz, de manera que así queda más legitimado su mensaje. Y aún más la varían otros, para quienes con esta fórmula de Jesús se da por concluida la tensión y se reafirma la armonía entre el grupo de los discípulos y la familia terrena de Jesús. De acuerdo con este sentido, el evangelio afirma que el discípulo «la recibió en su casa», lo que no significa necesariamente la casa física, sino que la introdujo en su vida; es una manera de decir que se ha acogido a una persona, como se destaca también en la relación de estos textos: Jn 1,11-12 con 19,27, donde el Verbo encarnado «vino a los suyos, pero los suyos no le recibieron»; el discípulo junto a la cruz representa a aquellos que sí le acogieron, y que de igual manera acogen como suya a la madre de Jesús.

*Al mismo tiempo es una fórmula de revelación.* La Potterie dice que el texto responde al «esquema literario de revelación», que incluye estos cuatro elementos: al ver a otra persona (primero), dice algo que le atañe (se-

gundo), esta declaración despierta en ella un eco (tercero), y luego sigue un título (cuarto). Y son varios los dones que aquí se nos revelan.

1) Predominantemente es una revelación *mariológica*; «el discípulo que Jesús amaba» se convierte ahora en «el hijo» de la madre de Jesús; y, recíprocamente, ella será «la madre», no de Juan, sino del «discípulo», categoría a la que todos estamos llamados. Se inician unas nuevas relaciones entre la madre de Jesús y el discípulo, con lo que se inaugura el nuevo papel de María en la vida del cristiano y en la Iglesia.

2) De manera especial se revela la *maternidad espiritual de María*. En la nueva maternidad que María adquiere sobre Juan, se incluye la maternidad añadida de todos los demás, del cuidado de los fieles, pero como si fuesen hijos. María simboliza a la Iglesia y Juan a los nuevos y verdaderos creyentes, a los que María engendra en la fe. Que Juan «recibe» a María, no significa que la llevó a su casa, sino que la acogió como madre espiritual, la hizo suya, la interiorizó. «Es un texto que, sin hacer la más mínima alusión a los sufrimientos físicos y morales vividos por Jesús en la cruz, reviste un significado eclesial extraordinario y presenta la doctrina de la maternidad espiritual de María tanto respecto al discípulo amado como respecto a la Iglesia»<sup>63</sup>.

3) También se revela el cumplimiento de las *promesas mesiánicas*, puesto que hay una relación entre esta frase de Jesús a su madre desde la cruz (Jn 19,25-27) y la que le dijo en Caná (Jn 2,1-11), los dos únicos casos en que Jesús llama «mujer» a su madre: en Caná para advertir que «la hora aún no había llegado» y en la cruz para afirmar que sí ha llegado; la «hora» se refiere a la de la cruz, por lo tanto en la cruz se cumplen las bodas mesiánicas de Dios con su pueblo (así lo interpreta La Potterie).

4) Según J. Galot<sup>64</sup>, *María y el discípulo predilecto representan la humanidad de la pureza y del amor*. Así como María entrega su don humano más querido, el Hijo, así los discípulos han de entregar también sus dones más queridos al servicio de los demás. Cuanto más amado sea uno por Cristo, más debe repartir también los beneficios de su cruz. María entrega el sacrificio de su maternidad biológica (la de Jesús) al servicio de una maternidad universal.

<sup>63</sup> G. ZIVINI, o.c. (Sígueme, Salamanca 1995) 465. Hay que reconocer que muchos comentaristas, sobre todo protestantes, no admiten la interpretación mariológica de este texto, más exactamente no admiten que éste sea el pensamiento de Juan, pues no se puede atribuir a éste lo que es solo resultado de la posterior devoción y teología mariana.

<sup>64</sup> *La beata pasión*, o.c., 265-308.

*Fórmula eclesial.* Al pie de la cruz, María simboliza «la comunidad judeocristiana, el judaísmo en cuanto ha producido a Cristo y a la Iglesia apostólica» (A. Loisy), y también la comunidad helenocristiana. Bultmann varía un poco este simbolismo: María representa el «judeocristianismo que remonta la cruz», mientras que el discípulo amado representa «al paganocristianismo, al que se le indica que debe honrar al judeocristianismo como a la madre de quien ha salido». María es constituida como *figura de la Iglesia*; en relación con la «Hija de Sión» del Antiguo Testamento, que significaba la comunidad mesiánica o aquel «resto» que mantuvo el pueblo de Dios en el destierro; la Iglesia nace de Jesús en la cruz y María es llamada a hacerse cargo de ella.

Y de aquí deriva el simbolismo propiamente *eclesial*, pues la herencia de Israel, representada en María, pasa a los cristianos, representados en el discípulo amado. Otros varían la interpretación, diciendo que los judeocristianos son sustituidos por los paganocristianos, destacando el origen judío o pagano de donde provenían las primeras comunidades de convertidos; esta interpretación se sustenta en el hecho de que los hermanos incrédulos de Jesús son sustituidos por un nuevo hermano, el discípulo amado. Es decir, junto a la cruz, María ha sido constituida en Madre de la Iglesia, independientemente de dónde provengan sus hijos. Desde los primeros siglos se considera ya a María como figura de la Iglesia. Por eso Efrén Sirio relaciona las figuras de María y Josué, pues, así como éste recibió de Moisés el encargo de cuidar del pueblo en su lugar, María recibió de Jesús el encargo de cuidar de la Iglesia. Es mirando al Crucificado como uno se hace realmente miembro de la Iglesia. En esta misma línea se sustenta también la idea de *la maternidad espiritual de María*, por la que se la considera madre de cada cristiano.

María no desempeñó ningún papel en el ministerio de Jesús, pero ese papel cambia del todo con su muerte y resurrección, cuando los hombres pasan por una nueva creación para convertirse en hijos adoptivos de Dios, engendrados por el Espíritu. María es la «nueva Eva».

#### — Otras interpretaciones

*Virginidad de María.* Un argumento a favor de la virginidad de María se basa en que, de haber tenido otros hijos, Jesús no la habría encomendado a los cuidados de Juan, argumento recurrido ya de antiguo<sup>65</sup>.

<sup>65</sup> «Con esas palabras afirma él que María no dio a luz ningún otro hijo, más que al Salvador. Efectivamente, si hubiera tenido algún otro hijo, el Salvador lo habría tenido en cuenta, sin necesidad de encomendar a su Madre a otro y menos aún consentir que ella se constitu-

Los Padres interpretaron que Jesús se comporta como un *modelo de piedad filial* y, por lo tanto, como modelo del cristiano.

El escándalo de la cruz pudo producir *un momento de duda en su madre*, que difícilmente podía compaginar las promesas del ángel en la Anunciación con ese terrible final, y por eso la encomienda al discípulo «capaz de iluminarla sobre la profundidad del misterio» (Cirilo de Alejandría).

María representa junto a la cruz a la *nueva Eva*, porque la primera Eva recibió el castigo del pecado, pero también la promesa de que de su propio linaje saldría una mujer que vencerá a la serpiente (Gén 3,15), y María ha recibido unas promesas que se cumplirán a pesar del fracaso que supone la muerte en cruz.

El encargo de Jesús a su madre establece *una nueva relación entre todos*, pues tiene carácter de testamento en el que comunica su voluntad para los que quedan.

*Relación de esta escena de la cruz con la de las bodas de Caná*, interpretación que arranca ya de Orígenes y de otros Padres y hoy confirmada por muchos teólogos. Desde Caná empezaron los signos de lo que se consumaría en la cruz, es decir, que la primera escena es una introducción a la segunda. Jesús manifiesta que, si en Caná no le correspondía ningún papel especial, ahora sí le pertenece uno muy particular en la salvación de los hombres.

*Jesús ofrece un consuelo a su Madre*, que, aunque bien acompañada, sufría ahora todas las angustias predichas por el anciano Simeón cuando le presentó al Niño treinta y tres años antes. Sintiendo en su interior Jesús las angustias de su madre, quiso consolarla con un alivio entrañable para el resto de su vida.

Nos presenta a *María como mártir*. «Dime, Madre, ¿dónde dejas al Hijo?... Mártir eres, y más que mártir, pues sacrificas más que la vida. Dos mártires y dos altares hallarás, alma mía, en este día; uno en el cuerpo de Cristo, y otro en el corazón de la Virgen: en el uno se sacrifica la carne del Hijo, y en el otro el alma de la madre»<sup>66</sup>.

Escena en la que *Juan se convierte en Jesús*: Jesús dice:

yera en madre de otros y abandonara la casa de los suyos, considerando que abandonar al marido o al hijo es algo que provoca sufrimientos. Mas, puesto que ella permaneció virgen después de su nacimiento, el Señor, en razón de la insigne pureza del alma de Juan y de la intacta virginidad de María, la encomendó al discípulo como madre, a pesar de que no fuera la madre de éste: ATANASIO, *Tratado de la virginidad*, 2.

<sup>66</sup> PRAY LUIS DE GRANADA, *Vida de Cristo* (Edibesa, Madrid 2000) 279.



«He aquí a tu hijo», y no: «He aquí que este hombre es *también* hijo tuyo», como si le dijera: «He aquí a Jesús, al que tú diste a luz». En efecto, todo hombre que llega a la perfección deja ya de vivir, ya que Cristo vive en él; y como Cristo vive en él, [Jesús] dice de él a María: «¡He aquí a tu hijo, a Cristo!»<sup>67</sup>.

O esta otra expresión: «Ves a tu único Hijo crucificado, mudas el Maestro en el discípulo. El Señor en el criado, el que todo lo puede, en el que todo desfallece»<sup>68</sup>.

*Abandono voluntario.* Jesús se desprende de sus discípulos, seguidores, simpatizantes, familiares y hasta de su madre, y con ese desprendimiento se pone incondicionalmente en las manos del Padre. Es una despedida para estar a solas con el Padre.

d) *Palabra de abandono:* «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34)

Estamos ante la palabra más profunda, misteriosa y complicada de todas las que pronunció Jesús, la que ha sido objeto de más comentarios y profundizaciones, sin que nunca llegue a quedar suficientemente explicada. Nos acercamos a su insondable y cuestionante riqueza desde diversos ángulos: la lengua, los salmos, la teología.

— La expresión aramea autentifica las palabras de Jesús

Para empezar, Marcos ofrece dos datos llamativos que resaltan la importancia del texto: el primero es el sorprendente «grito» y «fuerte voz» con que dijo esas palabras y mantener las palabras arameas originales: *¡Eli, Eli, lama sabakthani!*, aunque inmediatamente sintieron la necesidad de traducirlas: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». El detalle de mantenerlas en la lengua original, como otras anteriores (*Ephphata, Rabbuni, Abba*), indica que son auténticas, mantenidas según Jesús las pronunció; aunque Marcos escribe para gentes de lengua griega, las mantiene en lengua aramea, lo que significa que, más que inventarlas, las recoge de una tradición de comunidades judeocristianas de lengua aramea en Palestina. Otro signo de su *autenticidad* es que *no nos presenta la figura bíblica del héroe mártir*, como los Macabeos, que morían desafiando a la muerte, sin mostrar ninguna duda de fe, nunca con gritos de desesperación, etc., sino lo contrario. Es decir, este texto

<sup>67</sup> ORIGENES, *In Johannem* 1, 23.

<sup>68</sup> LUIS DE GRANADA, *Vida de Cristo*, o.c., 279.

no ha podido ser creado por la comunidad, que gustosamente habría presentado a Jesús muriendo como otros héroes mártires del Antiguo Testamento, sino que muestra una durísima realidad, que les sorprendió. ¿Quién podía haber inventado que Jesús murió abandonado de Dios? Parecía que, con esa frase, el mismo Jesús daba la razón a sus enemigos, que se burlaban de él por querer ser Hijo de Dios. No se dice que Jesús muriese recitando el *Shemá Israel*, que tantas veces había recitado en su vida, y que a todo judío se recomendaba recitar en la muerte, debido seguramente al abatimiento total en que se encontraba, aunque tampoco podemos afirmar lo contrario.

Sin embargo, al transmitir las impresionantes y, a primera vista, deprimentes palabras, los discípulos no mostraron ningún indicio de vacilación en su fe ni de duda de los milagros que habían presenciado salidos de su poder. Quizá más adelante se les ocurrió pensar que había padecido una especie de desdoblamiento entre su personalidad divina y la humana, pero ni eso es suficiente explicación, por lo que solo nos han dejado sus angustiosas palabras resonando indefinidamente, aunque ahora las percibimos desde la resurrección, luz que aún no había brotado en el Calvario. Intentaremos comprender esta palabra desde diversas perspectivas.

1) *Desde el profeta Elías.* Las palabras de Jesús produjeron una confusión comprensible entre los oyentes: «Al oír esto, algunos de los presentes dijeron: mira, llama a Elías» (v.35). La confusión no venía de que su voz moribunda no resultase inteligible, pues una extraña energía le procuró una «fuerte voz» en aquel momento; sí, habían oído bien. Era la fonética misma de su lengua original la que facilitó esta confusión, que sigue afectando a los exegetas a la hora de explicarla, de manera que hasta puede variar el sentido, acentuando más la sensación de abandono o la de confianza. Se discute si Jesús dijo la frase en arameo o en hebreo, pues Marcos las pone en arameo y Mateo en hebreo. En arameo, *Eli ta'* significa «Elías, ven», mientras que Jesús habría dicho en hebreo: *Eli atta'*, que significa: «Dios mío, eres tú». Según la vivencia de cada primitiva comunidad cristiana, traducían «Dios mío, eres tú» o «¿tú eres mi Dios?», resaltando siempre la fidelidad de Jesús a Dios, incluso en ese momento angustioso. Que Mateo haya puesto la invocación inicial en hebreo (*eli*), se debe probablemente a que así se comprende mejor la confusión con Elías, relación que, para él, hace comprensible lo que Jesús dice. Según una interesante teoría de Th. Boman<sup>69</sup>, Jesús habría dicho: *eli atta*, que

<sup>69</sup> En un artículo en *Studia Theologica* 17 (1963) 103-119.

significa: «Tú (eres) mi Dios», pero los judíos entendieron: *elíyya tba*, que significa: «Elías, ven», palabras que corresponden al salmo del *hallel* 118,28, pero la comunidad primitiva las interpretó como del salmo 22, donde el v.11 recoge la expresión «tú eres mi Dios»; es decir, que lo que fue una llamada jubilosa al Padre, la comunidad lo interpretó como un lamento de abandono.

Resulta extraña esta confusión, porque no podemos pensar que los judíos no entendieran su propia lengua; sin embargo, la confusión era más fácil entre los soldados e incluso peregrinos venidos de la diáspora, que ya no usaban habitualmente la lengua hebrea ni aramea; incluso hay que tener en cuenta que, después de horas de colgar de una cruz, hasta la pronunciación se dificulta. Algún analista deduce, de un estudio de los escritos del mar Muerto, que la pronunciación de «Dios mío» y de «Elías» tenía realmente una gran semejanza fonética en aquel tiempo. Ningún comentarista nos ofrece una explicación del todo convincente, pero no se encuentra un motivo verosímil para que sea una adición eclesial.

A veces, uno entiende aquello a lo que está predispuesto o que corresponde mejor con sus ideas o vivencias; por eso, independientemente de la posible confusión fonética, los evangelistas están viendo que Jesús, incluso en ese momento trágico, mantiene toda la grandeza de fe y confianza del gran profeta Elías, el protector de su pueblo, especialmente de los moribundos, porque había sido arrebatado a la gloria en un carro de fuego.

2) *Desde el salmo 22.* El principal recurso de la primitiva comunidad cristiana para comprender el sentido del tremendo sufrimiento y fracaso de la Pasión de Jesús fue la Escritura, especialmente el salmo 22, cuyo primer versículo dice literalmente la queja de Jesús, de manera que Jesús pudo recitar el salmo entero, sobre todo si era costumbre acompañar al moribundo con esa recitación, haciéndole participar también a él en la oración, con lo que Jesús se habría unido a una práctica piadosa de su pueblo. Pero la impresión que nos da es que Jesús no estaba simplemente recitando un salmo, en el que un versículo puede proclamarse como una parte fija de la oración, sino que daba todo el sentido profundo que cabe en esa oración de lamento; la estructura del salmo empieza por la queja profunda para pasar a la acción de gracias y la alabanza por sentirse liberado; Jesús hizo mucho más que esta recitación fija y el evangelista ha comprendido que se detuvo en esa pavorosa profundidad del abandono de Dios, con la angustia mortal que produjo en su alma. Es verdad que nosotros solo podemos llegar a intuiciones

de lo que pasó en la mente y en lo profundo del Señor; pero, en todo caso, él lo comprendió y lo vivió desde la oración; es decir, en esa muerte interior también estaba Dios y también había una vida.

Pero otros opinan que la frase no es una simple recitación del salmo 22, aunque esto habría sido más comprensible en Mateo, que escribe para judíos, los más capacitados para comprender lo escandaloso de una frase suelta que se aclaraba con el sentido total del salmo, pero no tanto en Marcos, que es precisamente el evangelista que transmite esa frase y que escribe para romanos, que no podían comprender esa expresión bíblica.

3) *Desde el interior de Jesús: abandono de Dios y confianza en Dios.* Ésta es la perspectiva más interesante y la más acertada, pero también la más difícil: ¿desde dónde podemos comprender sus palabras mejor que desde su propio interior?, ¿y cómo llegaremos a penetrarlo? Tanto desde un análisis profundo como desde una intuición inmediata, percibimos ese doble sentimiento contradictorio: Jesús se queja del abandono de Dios y, al mismo tiempo, mantiene plena su confianza en él. Estos son los dos sentimientos básicos que hemos de percibir en esa misteriosa y profunda oración de Jesús, pues, si faltase uno de los dos, ya no sería oración suya. Es la síntesis, en una única lamentación, de la máxima proximidad de Dios y de la más extrema lejanía del mismo. ¡Con qué confianza llama «mi Dios» a quien en ese momento se comporta como «no mi Dios» porque le ha abandonado! Nos detenemos, con reverencia y deseo de conocer, en estos dos sentimientos profundos y simultáneos de Jesús moribundo.

*Abandono de Dios.* Ya desde algunos Padres se empezó a afirmar que, en su consciencia psicológica, Jesús se sintió realmente abandonado de Dios, porque había cargado con el pecado del mundo, y esta explicación sigue viva. El abandono de Dios queda más evidente en algunos manuscritos tardíos del evangelio de Marcos que transcribían así: «¿Por qué me has expuesto a la ignominia?» o «¿por qué me has maldecido?».

Luego vienen las precisiones: como hombre, no como Dios, fue abandonado por su Padre. San Roberto Belarmino recuerda cinco formas de unión entre Dios y Jesús<sup>70</sup>, para concluir que la que se rompió

<sup>70</sup> «El Hijo estaba unido al Padre de cinco modos. La primera unión era la natural y eterna de la Persona del Padre con la Persona del Hijo en una misma esencia. La segunda, acaecida en el tiempo, fue la unión de la naturaleza divina con la humana en la Persona del Hijo, o, lo que es lo mismo, la unión de la Persona divina del Hijo con la naturaleza humana. La tercera unión fue la de la gracia y de la voluntad, pues Cristo, como hombre, estuvo lleno de gracia y de verdad [...] y hacía siempre lo que placía al Padre (Jn 1 y 8), como el mismo Jesu-

en ese momento fue «la unión de protección», interrumpida por breve tiempo, a fin de dar lugar a la oblación del sacrificio cruento. Se explica como una privación, no de Dios, sino del consuelo sensible que otorga a los que sufren y son probados, privación que se convierte en tinieblas y amarguras interiores.

Las palabras son aquí un préstamo torpe para explicar ese abandono en el interior de la divinidad, donde se estaba desarrollando el drama más profundo; pero no podemos caer en la tentación de dejarlo de lado por incomprensible. Entre las experiencias humanas, seguramente la más cercana a ese abandono divino es la «noche del alma» o «noche oscura» de los grandes místicos; ellos continúan el tormento y la riqueza del abandono de Jesús en la cruz.

Pero Jesús no convierte la sensación de abandono en desconfianza, sino al contrario, pues ya el iluminador salmo 22 comienza con la angustia y termina con confianza, y esto lo sabían muy bien los hebreos por su costumbre de rezar de memoria los salmos, hasta el punto de que, dicha la primera palabra, ya tenían presente la última del salmo. La posible confusión de *Eli* (Dios mío) con *Elias* se debe a que el pueblo consideraba a Elías como precursor del Mesías y el gran defensor en sus necesidades, especialmente en la extrema necesidad, la de la muerte. Jesús caminó siempre unido a la voluntad del Padre y con ella entró en la Pasión. Pues bien, ahora parece romperse también esa unión profundísima, esencia de su ser, como si también el Padre le hubiese abandonado retirándole su amor para dejarlo en manos de los hombres, manos mortíferas en ese momento.

«La oscuridad que invade la tierra durante tres horas, ¿ha envuelto también el alma de Jesús? De esta oscuridad surge en alta voz el grito de la doliente plegaria: ¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has desamparado? (Sal 22,2). En las palabras del salmo tenemos una idea del aislamiento de un hombre de quien Dios se retira de repente. El hombre creyente puede soportar toda indignidad y enfermedad, desprecio y separación, con tal de que tenga a Dios.

cristo afirma [...] La cuarta unión fue la de la gloria, puesto que el alma de Cristo gozaba de la visión beatífica de Dios ya desde su concepción. La quinta unión fue de protección, de la cual habla Él cuando dice: "el que me ha enviado está conmigo, y no me ha dejado solo" (Jn 8, 29). [...] No se han roto las cuatro primeras. No nos queda, pues, más que la unión de protección; ésta fue interrumpida por breve tiempo, a fin de dar lugar a la oblación del sacrificio cruento, por la generación del género humano. El Padre celestial hubiera, ciertamente, podido proteger a Jesucristo de muchas maneras y no permitir que sufriese [...] Estas palabras: "Dios mío, ¿por qué me has abandonado?", no son palabras de acusación, o de enojo, o de queja; sino que, como queda dicho, no hacen más que manifestar clara y oportunamente la atrocidad de su pasión. SAN ROBERTO BELARMINO, *Las siete Palabras de Nuestro Señor Jesucristo* (Paulinas, Madrid 1962) 96.

Así se expresan muchas oraciones en el libro de los salmos. Pero si Dios se oculta, solo queda la pura nada. Jesús fue herido por esta dolorosa experiencia de la vida humana en su límite inferior [...] Y, sin embargo, esta plegaria es una *oración de confianza* y no de desesperación<sup>71</sup>.

Teológicamente es difícil decirlo con más acierto. Es una queja desgarradora, pero, al mismo tiempo, expresa la confianza más profunda porque se está dirigiendo a Dios, consciente de que le escucha y le acepta. Esta confianza aún queda más resaltada en la traducción «¡Dios mío, eres túb!», que L.-Dufour considera muy probable, porque en ella «constatamos que Jn ha vuelto a poner el acento en la victoria. En los salmos, *Eli attá* proclama la certeza del Justo de verse liberado plenamente por Dios; según la teología joánica, la palabra "está acabado" corona el itinerario del Hijo que ha vuelto al Padre»<sup>72</sup>. Esta confianza de Jesús se acentúa en el contraste con las burlas de los asistentes, que le incitan a que haga venir a Elías y hasta, según una curiosa interpretación, le ofrecen bebida para dar tiempo a que venga el profeta a socorrerle. Pero hemos de cuidar que la apelación a este salmo no nos lleve a rebajar todo el dramatismo interior de su abandono.

4) *Desde los exegetas: abundancia de interpretaciones.* La frase de Jesús es tan viva y misteriosa que, además del lamento y la confianza, sigue suscitando sugerencias y profundizaciones sobre su sentido, como si la abundancia de interpretaciones nos acercase un poco más a su verdad profunda. Recogemos aquí muy esquemáticamente algunas de estas interpretaciones entresacadas de escritos teológicos.

— Calvino escribía que, para nuestra reconciliación con Dios, no bastó con que Cristo pusiese el sacrificio de su cuerpo, «sino que también en su alma tuvo que soportar los castigos que estaban destinados para nosotros. Y de esta manera se convirtió él verdaderamente en "el Hombre de dolores"...». Pero no desesperó; al contrario, mientras su humanidad estaba experimentando ya la muerte, su fe permaneció íntegra, y esa fe asegura la presencia de Dios, aunque se la perciba en la lejanía.

— Sufrió *las penas del infierno*, según una antigua y radical teoría protestante; puesto que el infierno consiste fundamentalmente en el abandono de Dios, que es lo que Jesús sufrió en la cruz<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> W. TRILLING, o.c., II, p.339.

<sup>72</sup> X. LEON-DUFOUR, o.c., IV, p.129.

<sup>73</sup> «Siguiendo a Lutero y Calvino, que afirmaba que Cristo soportó "los tormentos espantosos que debían soportar los condenados y perdidos" [...], algunos llegaron a afirmar que el Señor ha sentido la muerte eterna por lo que se refiere a la esencia e intensidad de las

— Es una referencia para *el hombre moderno que ha de cumplir su deber sin Dios*. Porque el hombre adulto encuentra que Dios habla también en el ateísmo del mundo (D. Bonhoeffer; G. Ebeling). Es la conocida expresión de que tenemos que vivir en el mundo *etsi deus non daretur*, aunque resulta difícil comprender lo que realmente quiere significar esta hipótesis para el hombre de fe.

— *Derrumbamiento interior de Jesús*, que R. Bultmann da como posible: «Nos es imposible conocer si la muerte tuvo alguna significación para Jesús [...], no podemos descartar la posibilidad de que se derrumbara como persona». Aunque su queja en voz alta pueda fundamentar esta teoría, su actitud personal y palabras siguientes en la cruz la descartan.

— Los Padres quisieron suavizar la terrible palabra con explicaciones metafóricas: Jesús se queja en nombre de la humanidad pecadora, que se siente abandonada de Dios (Padres latinos); la naturaleza humana habla a la naturaleza divina, como una queja porque el Verbo vaya a abandonar por un tiempo a esa naturaleza humana en el sepulcro (que continuó unida al Verbo).

— Moltmann se apoya en esta palabra para hablar del *sufrimiento de Dios*; el padecimiento activo, «el padecimiento del amor, la libre apertura para ser afectado por otro». Desde su fundamental perspectiva trinitaria, afirma en un artículo: «El Padre es el que abandona y entrega. El Hijo es el abandonado, entregado por el Padre y por su propia voluntad. De esta historia brota el Espíritu de la entrega y del amor, que es capaz de poner en pie al hombre abandonado». Éste es el «Dios humano», que camina con el pobre, el enfermo, el abandonado.

— Sentido social: *Jesús recoge el sufrimiento injusto del inocente*, porque el mundo sigue lleno de inocentes que sufren, y no precisamente por sus culpas.

«El grito de Jesús [...] es la última expresión de su situación anímica. El dolor de Jesús es injusto e infundado (no hubo motivo justificado), es el sufrimiento del hombre inocente, víctima de la opresión e injusticia humana. Vive el sinsentido del dolor inexplicable, ¿por qué Dios permite esto?, y se queja ante un Dios al que interpela, porque lo sabe presente en su mismo silencio y en su aparente ausencia. El quejido de Jesús expresa la complejidad de sentimientos que le embargan: soledad ante el abandono de los suyos, impotencia ante las burlas y el menosprecio de los que le rodean (Mc 15,31-32), conciencia de fracaso en su intento de convertir a su pueblo (cf.

penas; e incluso, si miramos la sublimidad de la persona que sufre, esa pena no solo iguala, sino que sobrepasa infinitamente a la de los condenados [...]; F. OCÁRIZ - L. F. MATEO-SECO - J. A. RUÍSTRA, *El misterio de Jesucristo* (Eunsa, Navarra 1993) 417.

Mt 23,37-39; Lc 19,42), y también la angustia y perplejidad ante un Dios silencioso y que no actúa»<sup>74</sup>.

— Jesús se mantiene unido al pueblo abandonado, porque conocer al Crucificado exige reconocer también al pueblo por quien él sufrió; «la mística de la cruz no es elitista; lleva a la solidaridad del pueblo abandonado. Cercana al pueblo, no se hace popular, por proceder del dolor de Cristo y compartir sus sufrimientos»<sup>75</sup>.

Presencia divina en el pueblo crucificado. La presencia de Dios en los pobres y crucificados es aquí especialmente densa en un doble sentido:

«De forma escandalosa y en forma de buena noticia. Escandalosa porque está anonadado, impotente, crucificado. En este sentido la presencia de Dios en el siervo continúa y radicaliza su presencia en los pobres de Mt 25. Pero está como buena nueva, como Dios cercano y solidario hasta el final, amoroso por lo tanto; como "luz" y como "salvación" en la escandalosa afirmación de la fe, mostrando la eficacia de un amor crucificado: iluminador y generador de esperanza»<sup>76</sup>.

De nuevo sale a flote el sentido social de un gesto tan íntimo e incomprendible como fue el abandono interior de Jesús en la cruz.

Realmente, todos nuestros pensamientos y razonamientos se quedan muy cortos ante este misterio de Jesús quejándose de abandono precisamente a su Padre, su *Abba*, a quien se sentía sustancialmente unido por la naturaleza divina y ciertísimamente protegido en su naturaleza humana. Después de una fidelidad absoluta desde el momento de su encarnación a la voluntad amorosa del Padre, va a morir con la sensación de abandono; este sufrimiento del espíritu dejó en un segundo plano el terrible sufrimiento de su cuerpo. El misterio de la oscuridad divina y de la oscuridad de su propia realidad se le había colado dentro y pugnaba con su inquebrantable fe; para él mismo fue un misterio ese abandono, y aunque se quejó, lo respetó. Ésta es también nuestra postura, después de nuestros débiles tanteos de explicación.

Al margen del sentido y profundidad de su queja, nos llama la atención el hecho mismo de que la hiciese, pues Jesús no se había quejado en ningún momento del proceso ni de las injurias ni del vía crucis ni de la crucifixión ni del apóstol que le traicionó ni del que lo negó, ¿por qué

<sup>74</sup> J. A. ESTRADA, en J. M.<sup>a</sup> CASTILLO - J. A. ESTRADA, *El proyecto de Jesús* (Sígueme, Salamanca 1998) 70.

<sup>75</sup> J. MOLTSMANN, «Prólogo» a M. BIALAS, *La pasión de Cristo en San Pablo de la Cruz* (Sígueme, Salamanca, 1982).

<sup>76</sup> J. SOBRINO, «Dios de vida, urgencia de solidaridad»: *Misión Abierta* 5/6 (1985) 134-149.

ahora? También aquí encontramos varias respuestas o, mejor, simples reflexiones, que son una manera más de avanzar en el amplio sentido de tan misteriosa palabra.

— No fue exactamente una queja, sino un desahogo interior, que sale más espontáneo cuanto más confianza se tiene con quien nos desahogamos.

— Para demostrarnos, por una parte, su humanidad normal y sensible, y, por otra, que no tuvo una ayuda tan especial que le impidiese sufrir los tremendos sufrimientos físicos e interiores. Tan real era el sufrimiento interior, que lo confesó a sus discípulos en el Huerto y ahora lo confesaba ante todos.

— Aquí encuentra Santo Tomás un argumento para ver la *obediencia en la Pasión*: Dios le situó en el sufrimiento, «no poniéndole a cubierto de la pasión, sino exponiéndole a los perseguidores. Por eso, como se lee en Mt 27,46, Cristo, colgado de la cruz, decía: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*, porque efectivamente lo abandonó en poder de sus perseguidores, como dice Agustín»<sup>77</sup>. Esa obediencia suya sí era prueba del amor divino, porque solo el Padre le daba la capacidad de seguir obedeciendo.

— Para unirse a *todos los que interrogan a Dios* por las causas de sus desgracias personales: ¿qué te mueve a tratarme así?

— Para expresar el misterio de la muerte, que, como acontecimiento interno, es ajeno a nuestra experiencia y que, a pesar de todos los comentarios que nos puede suscitar, continúa siendo un misterio tenebroso e inquietante.

#### — Interpretaciones deficientes

Al quejarse, Jesús no duda de la existencia de Dios, como podía interpretarse ese grito; como bien advierte el judío ben Chorin, «debemos guardarnos de ver en este pasaje una puesta en duda de la existencia de Dios. En el momento de la prueba, el judío de la tradición puede dirigir a Dios una pregunta semejante sin dudar de su fe, mientras que el hombre moderno pone en cuestión la propia existencia de Dios».

No sirve decir que la frase no es real, sino solamente «una maliciosa interpretación del grito de Jesús por parte de los presentes», confundiendo con Elías.

Tampoco se explica el grito diciendo que son los evangelistas quienes se lo atribuyen a Jesús porque no han encontrado otra manera de resaltar sus muchos sufrimientos morales.

Ni basta la explicación de que no es más que «un grito ininteligible», que la tradición posterior transformó en esa oración del salmo 22, propia del «justo» perseguido.

Por último, tampoco es suficiente decir que se trata de una simple confusión en la transcripción gráfica: el vocablo *sabachthani* estaba escrito con «zeda» y no con «signa», con lo que el significado original sería: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has sacrificado?»<sup>78</sup>.

El misterio de la profundísima «palabra» supera con mucho todas estas explicaciones.

#### e) Palabra de sed: «Tengo sed» (Jn 19,28)

También esta palabra, tan sencilla y natural en un moribundo enfebruido y deshidratado, ha sido objeto de múltiples interpretaciones, que recogemos a continuación.

La terrible sed física, fruto sobre todo de la deshidratación y de la fiebre, era uno de los tormentos más agudos de los colgados de la cruz. Tan real y angustiosa que los Padres la entendieron como prueba de la encarnación y de la humanidad auténtica de Jesús y del realismo de su muerte crucificada, pues ya entonces los docetas decían que quien estaba en la cruz no era realmente él, sino una apariencia, versión que ha sido retomada por intérpretes posteriores; pero el sentido primero, por el que empezaron a contar esta escena, seguramente era el de la sed física de Jesús, tan propia de un crucificado y tan conocida por los testigos.

Sin embargo, el sentido *espiritual* de esta sed es el más usado entre intérpretes y comentaristas. En el contexto de Juan, *tener sed* aparece siete veces y siempre en sentido simbólico (4,13.14.5; 6,35; 7,37; 19,28), de las cuales el texto más importante es: «Quien tenga sed, que se acerque a mí; quien crea en mí, que beba. Como dice la Escritura: “De su entraña manarán ríos de agua viva”. Decía esto refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Aún no había Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado» (7,37). Sed que, en la Escritura, se relaciona con el problema salvífico. En este contexto, la sed de Jesús en la

<sup>77</sup> SANTO TOMÁS, *STb.* III q.47 a.3; cf. *Suma de teología*, V (BAC, Madrid 2002) 417.

<sup>78</sup> D. SIDERSKY, en *Revue de l'Histoire des Religions* (1931) 151-154.

cruz fue aliviada precisamente por el Espíritu que salió de su interior y que derramó o exhaló sobre los presentes; por lo tanto, la sed aparece como el punto *central en el tema de la cruz y de toda la narración de Juan*; el *Sitis*, que supone el cumplimiento de toda Escritura, representa sobre todo *el corazón del abismo* en el que se realiza la salvación<sup>79</sup>.

También De la Potterie sitúa la sed de Jesús en el contexto de Juan, recordando la relación de Jn 19,28-37 con otros dos textos anteriores: Jn 4,6-26 y 7,37-49, pues en los tres textos se mantiene la correlación entre *sed, agua viva y espíritu*, de manera que *tener sed y beber* es sinónimo de *ir a Cristo*; la fe es como una *sed espiritual* que busca ser satisfecha. En el pozo de Jacob tenía sed de dar *agua viva* a la mujer samaritana, en la cruz tiene sed de dar el *don del Espíritu*; efectivamente, cuando dé su Espíritu, se extinguirá su sed. La sed de Jesús, según Juan, expresa el sentido de su muerte en cruz; entre los cinco cuadros en que él divide la escena del Calvario (el *titulus*, la túnica inconsútil, la Madre y el discípulo, la muerte de Jesús con el don del Espíritu y el costado traspasado), la sed señala el tránsito entre las obras de Jesús y el tiempo del Espíritu; Jesús tiene sed de *dar a la Iglesia el agua del Espíritu*, con el que podrá realizar la gran esperanza escatológica del Antiguo Testamento y prolongar su propia obra de revelación y salvación. Al colocar la inclinación de la cabeza como un preámbulo de «entregó el Espíritu», se ve claramente la relación entre las dos afirmaciones.

La interpretación *escriturista* es la que el mismo Juan nos ofrece al decir que Jesús clamó su sed «para que se cumpliera la Escritura» (v.28). ¿Qué Escritura?, nos preguntamos de inmediato. Dice Brown que «quizá se trate del testimonio global de todo el Antiguo Testamento acerca del Mesías doliente, tal como lo entendía la primitiva comunidad cristiana». Pero, aparte de este sentido global, dos textos resultan muy apropiados: «Me dieron hiel como bebida y para mi sed me abrevaron con vinagre» (Sal 69,22) y «se ha secado como teja mi garganta; mi lengua está pegada al paladar» (Sal 22,16). La Escritura de la que Jesús tiene sed se refiere al plan y a la voluntad de Dios. Y queda más reafirmado cuando Juan, antes de proclamar la sed, dice: «sabiendo Jesús que ya todo estaba cumplido». El evangelista se da cuenta de que Jesús cumple las Escrituras hasta en los detalles, como es el de la sed, es decir, cumple el conjunto de la Escritura, o sea, todo el plan de Dios que se le había encomendado a él; en ese momento, su sed más ardiente es concluir bien la *misión encomendada*

<sup>79</sup> Cf. G. MORITTO, «Gv 19, 28: la sete di Cristo in croce»: *Rivista Biblica Italiana* 15 (1967) 245-274.

por el Padre; una vez que, con las palabras dirigidas a María y al discípulo amado, quedaba instaurada la Iglesia, ya nada más tenía que añadir Jesús a esa misión. Pero ¿podemos entender que realmente «ya» todo estaba acabado? Solo un poco más adelante, cuando le acercan el vinagre, es él quien dice «todo está cumplido». Por lo que a él se refiere, faltaba lo más importante, la muerte y la resurrección.

También puede entenderse que la referencia al cumplimiento de la Escritura es solo una manera de destacar *la importancia* de lo anterior o de lo que viene a continuación. Realmente, la más breve de sus palabras en la cruz está llena de resonancias escriturísticas, donde él tanto se había alimentado y donde se siguen alimentando los comentaristas.

Otros significados que se han atribuido a su sed:

— Anheló de Jesús por ir al Padre, pero pasando antes por la salvación de todos.

— Quiere beber el cáliz hasta el final, con el total cumplimiento de la voluntad del Padre.

— *Sed de salvación de los hombres*. Éste es el significado más comentado, ya desde los Padres. «Sitis mea salus vestra» (San Agustín): mi sed es vuestra salvación. Sed de atraer a todos hacia sí; deseo de llenar los corazones de vida divina. Lo que su palabra y su acción no han podido lograr, espera lograrlo ahora con su sacrificio.

— *Sed de amor*. «Ya os entiendo, Jesús mío, vuestra sed es sed de amor, y por amarnos tanto deseáis que os amemos nosotros» (San Alfonso María de Ligorio).

— *Grito de victoria*: Algunos interpretan la sed en relación con la siguiente palabra, «todo está cumplido», en el sentido de que Jesús estaba tan deshidratado y con la garganta tan seca que tuvo que pedir de beber para que se oyese su grito final de victoria.

Los soldados reaccionan acercándole una bebida, pero ¿qué bebida? Según Mateo, le ofrecieron bebida dos veces; la primera, apenas llegados al Calvario, «de dieron a beber vino mezclado con hiel» (Mt 27,34), que Marcos cambia por «mirra» (15,23) y algunos códices por «hiel»<sup>80</sup>, y tenía

<sup>80</sup> «La diferencia entre Mt, "vino con hiel", y Mc, "vino mirrado", se suele explicar así: a) El traductor de Mt griego habría traducido la palabra más rara *mor'*, mirra, que estaría en el original aramaico, por lo más usual y fonéticamente semejante de *meronab*, o *mererab*, hiel; b) Mt expresa genéricamente lo amargo de aquella bebida, lo mismo que se quería expresar en algunos códices de Mt. Al sustituir, por influjo del salmo 69,22, "hiel" por "vinagre", Marcos expresa específicamente el contenido de ella»: M. DE TUYA, o.c., 483. Afianza estas opiniones con otras de J. WELHAUSEN, *Das Evangelium Matthaei* (G. Reimer, Berlin 21914) 147, y de D. BUZY, *Nat. hist.*, XIV,15.

efecto embriagante para disminuir sus sufrimientos, era tal vez la bebida preparada por las mujeres compasivas<sup>81</sup>; la segunda fue estando ya crucificado, y entonces «de ofrecían vinagre» (Lc 23,36), con «una esponja empapada en vinagre» (Mt 27,48), que Juan precisa más: «sujetaron a una rama de hisopo una esponja empapada en vinagre» (19,29). El dato del vinagre se corresponde con la costumbre de los soldados en la época; puesto que la tarea de la crucifixión y la vigilancia del crucificado podía durar varias horas y empezaban en el caluroso mediodía, llevaban una medida refrescante y barata, mezcla de agua con vino y vinagre. El soldado empapó la misma esponja que servía de tapón en ese vinagre o mezcla refrescante y la colocó en una rama de hisopo para acercársela a la boca, dato que se invoca para asegurar que la cruz de Jesús no era de las llamadas *humilis*, con los pies del crucificado casi a ras de tierra, sino alta, de manera que el soldado no llegaba directamente con su brazo a la boca de Jesús. El detalle del hisopo es cuestionado, pues se trata de una planta pequeña con unas ramas flexibles que, en forma de manojo, se usaba para las aspersiones, pero que no parece adecuada a la función que le atribuye el evangelista, por lo que algunos le encuentran un arreglo lingüístico: si en lugar de «hisopo» ponemos «hyso», ya estamos hablando de un dardo o venablo (*pilum*, testificado por un pequeño manuscrito) o el asta de la lanza, que ya tiene consistencia para elevar la esponja empapada; sin embargo, el hisopo se ha puesto intencionadamente, porque con un haz de hisopos, empapados con la sangre del cordero pascual, se marcaban los umbrales y las puertas de las casas israelitas, de acuerdo con lo señalado en Éx 12,22, y esto puede entenderse como una alusión a Jesús crucificado como nuevo Cordero pascual, aunque esta interpretación suena algo forzada. Ese gesto tiene también un sentido bíblico, que puede ser compasivo y humanitario («en mi sed me abrevaron con vinagre», Sal 69,22), o de burla («también los soldados se burlaban de él», Lc 23,36).

<sup>81</sup> Estaba establecida esta costumbre, de acuerdo con este texto del Talmud babilónico: «Rabí Kisda dijo: "Al que sale para ir al suplicio se le da un poco de incienso con vino en una copa, para quitarle el dolor, según Proverbios: Dadle licor a aquel que perece y vino a aquel que tiene el alma llena de amargura"».

«El vino ofrecido a Jesús lo llama San Marcos *vinum myrrhatum*, porque la mirra era la sustancia que con mayor frecuencia se usaba para perfumar los vinos [...]; pero esta palabra puede significar el vino aromatizado con el jugo de una planta en general. Para Mateo es *vinum con felle mixtum*; pero conviene recordar que la palabra *biel* de la Biblia es traducción de una palabra hebrea que significa *cosa amarga*, en particular una hierba amarga como el ajenojo u otra planta. Así es como no presenta dificultad la variante: F. PRAT, *Jesucristo. Su vida, su doctrina, su obra*, II (Ed. JUS, México 1956) 360.

f) *Palabra de consumación: «Todo está consumado» (Jn 19,30)*

Se ha consumado la vida y la obra terrestre de Jesús; habiendo venido del Padre para una tarea y concluida ésta, vuelve al Padre. Esta forma de concluir le pareció a Juan más oportuna que el abandono de Dios recogido por los sinópticos, porque es más positiva y deja claro que Jesús ha llevado a cabo la obra encomendada por el Padre, aunque el evangelista recogió también el pasmo de su temor y gritos anteriores; también demuestra que, aunque el Padre parecía haberle desamparado, de hecho siempre estuvo a su lado y nunca tan cerca como en esos momentos de tinieblas interiores. A la Iglesia primitiva le preocupó la última palabra de Jesús, en la que encuentra un valor especial. ¿Qué es lo que se ha consumado o cumplido? ¿En qué consiste esa consumación? Porque, a primer impacto, uno diría que lo que se ha consumado es el fracaso. Pero esto sería lo más lejano de la mente de Juan.

De esta consumación se pueden resaltar los siguientes aspectos:

— Jesús *accepta con toda libertad y conciencia sus sufrimientos*, consumados en la experiencia de haber vivido el abandono interior de Dios; en su camino de cercanía al pecador, nada le quedaba por recorrer, hasta el infierno de la soledad espiritual había llegado y hasta la condenación había experimentado. Pero no toma su situación como pura desgracia o signo de fracasos, sino, al contrario, formaba parte de su misión. Juan mismo se había encargado de repetir tres veces, correspondientes a tres momentos clave de su tarea, que «Jesús, sabiendo que...», indicando de esa manera el dominio interior de Jesús sobre todo lo que le va aconteciendo y que lleva directamente a este «todo está consumado».

— Lo que más parece consumarse es *su pasión*, ésta sí que llega a su final, tanto la pasión exterior, que termina con la muerte, como la interior, que concluye en resurrección. Dándose Dios a sí mismo, ya nada más tiene que dar.

— *Se consuma el abandono y la experiencia de derrota*, aunque Marcos y Mateo parecen relacionarlo, más que con el «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», con el «Padre, en tus manos...», por lo que «la muerte del Cristo joánico no es una escena de dolor, de ignominia, de desolación universal, sino el comienzo de un gran triunfo» (Loisy).

— Está *cumplido el sacrificio ritual*. Pues el verbo original, *telein*, se usa habitualmente en los ritos religiosos de sacrificios o iniciaciones en el sentido de «consumar» o «llevar a término»; en este contexto indica que «su muerte es la consumación del sacrificio, considerado como el

medio de la regeneración del hombre, o de su iniciación a la vida eterna»<sup>82</sup>.

— Es una *consagración sacerdotal* completa. Relacionando esta frase de Jesús con la de «consagrar», ambas recogidas por Juan, significaría que «todo está consagrado»; es decir, Jesús se manifiesta como el sumo sacerdote que se ofrece a sí mismo por todos los demás, con lo que su muerte completa realmente la ofrenda y el sacrificio personal del Salvador del mundo.

— *Confianza para entregar su vida*. Ya ha cumplido la tarea encomendada, ha realizado plenamente las profecías; por lo tanto ahora, a pesar del fracaso aparente, la victoria final empieza a dar frutos.

— *Muere en paz y reconocido por los asistentes*. Frente al aspecto dramático del abandono de Dios manifestado en las burlas, más destacado por Mc/Mt, esta frase de Jesús sería simplemente la expresión de *su muerte serena*; puesto que ha cumplido aquello para lo que vino, vuelve tranquilamente al Padre. El tercer evangelista señala el progreso desde la escena de los ultrajes, «de ofrecían vinagre» (Lc 23,36), a la confesión final de su inocencia, «realmente este hombre era justo» (23,47), repetida dos veces, y al mismo tiempo, la responsabilidad de todos en lo sucedido en la cruz.

— En definitiva, «se ha consumado todo lo que exigía la justicia, lo que pedía la caridad, todo lo que podía demostrar el amor» (Taulero). «Oh hombres, todo está consumado, todo cumplido; la obra de vuestra redención está acabada, la Justicia divina satisfecha, el paraíso abierto. Y ved aquí vuestro tiempo, el tiempo de los que aman» (San Alfonso María de Ligorio)<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> C.H. DODD, o.c., 436.

<sup>83</sup> Cinco puntos que están consumados: «En primer lugar [...], el cumplimiento de las profecías que de él hablaban [...] Toda la pasión está descrita, particularmente con los Salmos de David (21,68), por Isaías (23), Jeremías (11), Zacarías (12) y otros profetas [...]. [Segunda:] Con la muerte de Cristo, se quitó el poder de hombres y demonios que, por permisión de Dios, tenían sobre él; de cuyo poder dijo el mismo Jesús a los príncipes de los sacerdotes y a los magistrados del templo: "Esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas" (Lc 22,53) [...] En tercer lugar, cumpliéndose el mayor de todos los sacrificios, aquel a quien se referían todos los sacrificios de la Ley Antigua como sombra y figura del sacrificio sustancial y verdadero [...] En cuarto lugar, con la muerte de Cristo tuvo fin la tremenda lucha contra el príncipe de este mundo, lucha a la que se refiere él cuando dice: "Ahora va a ser juzgado el mundo; ahora el príncipe de este mundo va a ser lanzado fuera" [...] Este litigio terminó en la cruz. La sentencia fue pronunciada en favor de Nuestro Señor Jesucristo, por haber él satisfecho plenamente a la divina justicia en pago de la culpa del primer hombre y de la de todos los descendientes [...] En quinto lugar, [...] se puede entender del remate del edificio de la Iglesia...» SAN ROBERTO BELARMINO, o.c., 143-152.

En resumen, Jesús declara que su propia muerte consume su sacrificio y salva a los hombres.

g) *Palabra de encomienda: «Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46)*

Se puede cuestionar si la última palabra de Jesús en la cruz es ésta o la anterior o si las dos son una sola y misma expresión. Dejamos las palabras como el evangelio nos las transmite.

Más que una expresión original de Jesús, es una exclamación tomada del salmo 31,6: «En tus manos encomiendo mi espíritu», salmo repetido como oración vespertina por los judíos y que los cristianos rezan en las completas; por lo tanto, es la oración conclusiva del día; siguiendo esa costumbre piadosa de su pueblo, seguramente muchas veces Jesús la habría recitado al atardecer y ahora la repite, con un sentido más profundo, al atardecer de su vida; aproximadamente a las tres de la tarde (hora nona), coincidiendo con el toque de trompetas que anunciaba la oración de la tarde, Jesús proclamó en voz alta esta oración, uniéndose a la oración vespertina de su pueblo.

La invocación «Padre» es la novedad que Jesús aporta al salmo. En el relato de la Pasión según Lucas, por tres veces se dirige Jesús a Dios llamándole Padre: en la oración personal de Getsemaní (22,42), implorando perdón para sus enemigos en la cruz (23,24) y en el momento de su muerte; abre y cierra la Pasión invocando al Padre.

Si toda su vida tuvo la vivencia gozosa del Padre, también la vive en esta hora atormentada; lo único que le alivia es el amor paterno que le continúa cobijando.

Ciertamente es una *oración de confianza*. Así como Marcos (15,34) recoge la oración de lamento de Jesús («¿por qué me has abandonado?»), tomada del salmo 22, Lucas silencia este aspecto y busca otro salmo, pero de confianza, el 31. A pesar de que le están arrebatando la vida de la manera más violenta, Jesús la entrega confiado al Padre que un día se la concedió, que es quien la engendra y quien la recoge al final. Esta confianza sobresale aún más después de la impresionante sensación de abandono que ha sufrido hace unos momentos, ratificada por las tinieblas que cubren la tierra; y es ahora precisamente, en la hora de las tinieblas, cuando él está seguro de que, detrás de la niebla, hay más de mil soles, está el Sol mismo, el inmenso Sol del Padre. Esta con-



fianza aún sobresale más en la versión de Juan: «entregó el espíritu» (Jn 19,30) <sup>84</sup>.

Lucas muestra así el modelo de *muerte heroica*, el modelo cristiano.

El abandono a la muerte supone también el abandono en las manos del Padre; por eso la muerte no es solo sufrida pasivamente, sino aceptada y ofrecida. Para el Salvador, la muerte es el culmen de la existencia terrena, y por lo mismo esa entrega última es el acto supremo de la vida humana.

<sup>84</sup> «La palabra que se traduce ordinariamente por "encomendar" está tomada propiamente del lenguaje jurídico y significa "entregar algo en custodia" con derecho a recibir después exactamente lo mismo y no simplemente algo equivalente. En torno a estas palabras centellea como un primer destello de la futura resurrección»: F. M. WILLIAM, *o.c.*, 456.

## CAPÍTULO VII

### ENTRE CIELO Y TIERRA: MUERTE DE JESÚS

Jesús murió en los días de la semana pascual correspondiente al año 30 o 33. Su muerte por crucifixión está firmemente atestiguada por los Evangelios y por algún otro texto del Nuevo Testamento, pero apenas tenemos fuentes extraevangélicas que la testifiquen. Tácito, historiador romano del siglo II, dice que la condena de Jesús sucedió por orden del procurador Poncio Pilato en el reinado de Tiberio <sup>1</sup>. Hay otro testimonio anterior, de finales del siglo I, perteneciente a Flavio Josefo <sup>2</sup>, pero su autenticidad no es absolutamente segura, pues los textos de la tradición judía no son anteriores al siglo II d.C.

#### — La muerte de Jesús en las narraciones evangélicas

Prácticamente son nuestras únicas fuentes sobre la muerte de Cristo, pues los demás textos del Nuevo Testamento que hacen referencia a ella no aportan ningún detalle nuevo; el único dato preciso es el de Hebreos cuando asegura que Jesús «padeció fuera de la puerta de la ciudad» (Heb 13,12). Los demás textos son interpretativos, no relatores de los acontecimientos, con tres acentos: la gloria de Dios, según Juan; el plan salvífico de Dios que se cumple, según Lucas, y la reconciliación o redención universal, según Pablo.

A pesar de que confluyan en esos textos diversas tradiciones anteriores, son narraciones, especialmente la de Marcos, literariamente despojadas, elementales y objetivas, porque quieren expresar con esta austera sencillez el prototipo de la muerte de todo hombre. Jesús muere desnudo y solo; no están presentes los discípulos y las mujeres están a distancia, mientras le injurian los transeúntes y los otros condenados. De esta manera, esa *soledad sufriente* nos está ofreciendo un dato teológico: *solo Jesús es el que nos salva*; por otro lado, al coronarlo de espinas, se está expresando *la gran victoria de Dios*. Es decir, al narrar la muerte, los evange-

<sup>1</sup> *Anales* XV,44.

<sup>2</sup> *Cf. Antigüedades judías, o.c.*

listas proyectan una visión profunda, que distinguía la cruz de Jesús de la de sus dos compañeros de tormento.

Los relatos evangélicos del final de Jesús se desenvuelven en tres núcleos: el primero se centra en la *crucifixión*, en torno a la cual aglutinan varios temas (camino hacia el Calvario, Simón de Cirene, reparto de las vestiduras, crucifixión de los ladrones, título sobre la cruz, bebida ofrecida a Cristo, la hora de la crucifixión, el perdón de Jesús, los insultos, etcétera); el segundo se centra en la *muerte* de Jesús (resaltada por las tinieblas, el grito de abandono, la reacción de los presentes, terremoto, hendidura de las piedras, resurrección de los muertos, el velo del Templo es desgarrado, el centurión), y el tercero se fija en la *sepultura* de Jesús, que no aparece como punto final, sino como un preámbulo de la resurrección<sup>3</sup>. Pero estos relatos finales se fueron formando progresivamente, a partir de un núcleo reducido que luego se fue ampliando.

El primer esquema lo puso el mismo Jesús estando ya de camino hacia Jerusalén: «Mirad, estamos subiendo a Jerusalén y este Hombre va a ser entregado a los sumos sacerdotes y a los letrados: lo condenarán a muerte y lo entregarán a los paganos; se burlarán de él, le escupirán, lo azotarán y lo matarán, pero a los tres días resucitará» (Mc 10,33-34). Esta frase constituye una primera síntesis de la Pasión, que se inicia con el arresto y concluye con la muerte, dejando constancia de que tuvo que haber un juicio en el cual se desarrollaron las burlas, la condena y la ejecución. Esta síntesis inicial se fue ampliando con otras tradiciones, sobre todo con tres previas a la condena: el complot de los dirigentes contra Jesús, la cena de despedida y la oración en Getsemaní, elementos que los discípulos podían testimoniar en directo. Sin embargo, necesitaron recabar más información para los dos juicios, el religioso y el político, mientras que, en la crucifixión, ya pueden hablar de nuevo directamente, porque fue pública. Los relatos evangélicos se detienen más en la muerte que en la crucifixión, reducida a una palabra: «lo crucificaron» (Mc 15,24). La Pasión es la parte más concorde y más detallada de toda la vida de Jesús, bien concretada en un lugar de Jerusalén y en el espacio de una semana, aun teniendo en cuenta que estos datos, más que obedecer a criterios de cronista, obedecen a la intención catequética y predicadora de los discípulos, pues se narran para animar a los cristianos. Por eso, al testimoniar la muerte de Jesús, solo ponen una palabra, pero rodeada de acontecimientos llamativos, como son las tinieblas que oscurecen la atmósfera desde el mediodía hasta las tres de

la tarde y el velo del Templo que se rasga de arriba abajo y la bebida que le ofrecen y su grito al morir, situando el acontecimiento dentro de un contexto escatológico<sup>4</sup>.

Tal vez el primer relato de la muerte estuvo centrado en torno al *titulus*, que testificaba simultáneamente la muerte y el motivo que la produjo y, consecuentemente, colocaba en primer plano todo lo que esto suponía de escandaloso para los discípulos y luego para los primeros oyentes. Este núcleo se completa posteriormente con las burlas referentes a su anuncio de destruir el Templo (Mc 15,29; 14,58), la incitación a que baje de la cruz (Mc 15,30-32) y la proclamación final del centurión (Mc 15,39).

La verdad es que el apresamiento, el juicio, la condena y la ejecución tuvieron una rapidez vertiginosa; sin embargo, no fue tan rápida, porque la Pasión había empezado bastante antes y los evangelistas toman nota de los principales momentos previos.

*Complot y decisión de eliminarle.* Se inició con el complot de sumos sacerdotes y escribas para detenerlo (Mc 14,1-2; Lc 22,1-2) y eliminarlo. Mateo (26,3) sitúa esta decisión dentro de una reunión oficiosa de los sacerdotes y ancianos realizada dos días antes de la Pascua en el palacio del sumo sacerdote para arrestarlo y hacerlo morir; es decir, en ese momento todo tiene ya un carácter formal y oficial. Quizá es la misma reunión que Juan sitúa bastante antes, cuando el sumo sacerdote determina lo que hay que hacer (Jn 11,47-48). Estas divergencias afectan a la fidelidad histórica de los relatos solo en sus detalles, pero dejan suficientemente acentuado el complot puesto en marcha contra Jesús por parte de las autoridades, que, por otra parte, resulta comprensible dentro del ambiente de conflictividad creado por sus planteamientos respecto al valor y las formas del Templo y las consecuencias religiosas y sociales derivadas de aquí; esta conflictividad con Jesús hay que enmarcarla dentro de la conflictividad más amplia entre las autoridades religiosas y el gobernador romano. El complot contra Jesús explotó definitivamente en Jerusalén (Mc 3,6; Mt 12,14), pero venía precedido por otros conflictos previos, a los que hace referencia Juan (Jn 7,30.44; 10,39; 11,57), tan efectivos que obligaron a Jesús a moverse con cierta cautela, incluso a vivir cierto tiempo en la clandestinidad.

<sup>4</sup> «De estos elementos, el cuarto evangelio solo conserva el de la bebida ofrecida a Jesús. Su relato de la muerte, situado en plena mitad de 19,23-42, se centra en la conciencia que tiene Jesús de llevar a término, deliberadamente, lo que exigía su fidelidad a los designios de Dios»: X. LÉON-DUFOUR, o.c., IV, p.123.

<sup>3</sup> Cf. J. SALGUERO, o.c., 309.

El complot pasó a ser decisivo concretamente cuando la *entrada triunfal de Jesús* en la ciudad de Jerusalén, que quizá no sucedió en el domingo de Ramos, sino anteriormente, en alguna de las fiestas con llegada festiva de peregrinos, tal vez la de los Tabernáculos o de las Tiendas, a la que pueden referirse las palmas y ramas cortadas de los árboles (Jn 12,13), en concordancia con un antiguo texto que hablaba de «bastones adornados, ramos verdes y palmas» (2 Mac 10,7). Esta entrada solemne se completa con el enfrentamiento de Jesús con los mercaderes del Templo, al que se aplica la profecía de Zacarías (14,16-21), y con los debates consiguientes con los responsables judíos en los pórticos del Templo, aunque estos debates seguramente se desarrollaron en un espacio de tiempo más amplio, si bien Juan los reúne en esos días. Todo esto colaboró a que el complot se convirtiese en decisión definitiva contra Jesús, a quien pretendieron capturar mediante engaño (Mc 14,1; Mt 26,4), porque temían hacerlo en los días festivos por miedo a la reacción del pueblo, que luego no se movió en favor de Jesús, por lo que algunos piensan que esto debió de suceder en alguna ocasión distinta.

Así llegamos a la *muerte real*, que se recoge como momento culminante, el «último acto del gran drama de la Redención: el culmen de la donación cruenta de Cristo con su muerte en la cruz. Es la parte central, la más antigua del kerigma primitivo, que resume y actualiza el plano salvífico de Dios. De hecho, la Muerte de Jesús es la recapitulación de todas las profecías del pasado y es el inicio de una nueva era, el renacimiento espiritual de la humanidad que a través del sacrificio de Cristo es regenerada»<sup>5</sup>.

#### — Posibles causas de su rápida muerte

Murió *antes que los otros dos*, de donde algunos han querido deducir que Jesús era «débil y delgado, como todo Rabí» o que sufría alguna enfermedad propia de aquellas tierras del valle del Jordán, donde abundaba la malaria. Pero no tenemos ningún fundamento para hablar de la debilidad de su constitución física; al contrario, el ajetreo de su vida pública denota cierta fortaleza. Los sufrimientos de Cristo, además de los físicos, eran interiores y muy intensos, lo cual también colabora a la aceleración de la muerte; además había llevado una vida pública muy austera: cuarenta días de ayuno, noches enteras en oración, mal alimen-

tado para una actividad muy intensa (Mc 3,20; 6,31), la falta de un domicilio fijo para descansar tranquilamente (Mt 8,20).

Aun tratándose de un tormento tan horrible como la crucifixión, sorprende que Jesús, aún joven y sano, muriese tan pronto, al cabo de unas tres horas en cruz, cuando la mayoría de los crucificados solían durar bastantes más, teniendo en cuenta que los clavos no afectaban directamente a los órganos más vitales. ¿Qué fue lo que le provocó la muerte? ¿Cuál fue la última causa física de su temprana muerte? El tema ha sido objeto de bastantes estudios médicos, sobre todo en relación con la Sábana Santa, y las respuestas son variadas. Puesto que no es asunto de nuestra competencia, recojo aquí la lista de las causas más reconocidas por los comentaristas y por especialistas que se han preocupado del tema:

1) Ruptura de los vasos cardíacos y de la aorta; o simplemente por la debilidad del corazón que, aun sin romperse, ya no aguantó más; paro de la respiración y de la circulación de la sangre causado por un edema pulmonar o por congestión extrema.

2) «Colapso ortostático» por la posición colgante del cuerpo, lo que produjo una fuerte disminución de la corriente sanguínea a las coronarias y a todos los centros vitales, que finalmente se detuvieron por insuficiencia de irrigación sanguínea.

3) Paro cardíaco o infarto masivo, provocando una agonía inmediata; por ser más problema de corazón que de cerebro, conservó íntegro su conocimiento hasta el final.

4) Shock traumático, como puede deducirse de algunas características de ese shock que encontramos en la muerte de Jesús: no tenía ninguna herida mortal por sí sola (como podría haber sido una lanzada al corazón) y sufre una agonía breve; lo último sería la asfixia.

5) Agotamiento psíquico, más que físico; el peso del espíritu angustiado puede resultar también mortal, sobre todo en un organismo herido.

6) Por un conjunto de causas: colapso por la pérdida de sangre, el choque traumático de sus heridas, sacudida cardiogénica... (Dr. Frederick Zugibe).

7) Otro doctor, James Thomson, afirma que, más que por las causas físicas, Jesús murió por la agonía de la mente, a consecuencia de la cual se le rompió el corazón.

Realmente no se puede definir con certeza médica la causa última de su muerte, porque esto exigiría una autopsia, que, naturalmente, es imposible en este caso. Lo llamativo de su muerte física, en relación con la

<sup>5</sup> J. SALGUBRO, o.c., 309.

de otros crucificados, es que *murió consciente*, cuando habitualmente caían en largos ratos de inconsciencia, del todo agotados; tampoco sufrió la parte más trágica, los gritos de dolor y hasta las maldiciones de otras víctimas desesperadas; al contrario, Jesús pide perdón por los verdugos y se confía en Dios. Esto precisamente es lo que provoca la confesión del centurión que, más que profesión de fe, es proclamación de la inocencia y de lo admirable de aquel reo.

## I. CÓMO VIVIÓ JESÚS SU MUERTE

Ahora nos corresponde hablar de lo más específico y personal de la muerte de Jesús, es decir, de cómo la vivió él directamente. La muerte, por sí sola, es lo más vulgar, pues alcanza a todos por igual; nos diferencian algo las circunstancias, pero la verdadera diferencia entre una muerte y otra se asienta, sobre todo, en el sentido que cada uno le da. Pero lo que distingue a Jesús en su muerte es que fue consciente, que aceptó el camino que le llevaba a ella y que la asumió como una consecuencia de su propia manera de vivir. Por esto la muerte de Jesús tiene un carácter único: «El aniquilamiento es tanto mayor cuanto más grande es el ser a quien anonada. Nadie ha muerto como Jesucristo, porque era la misma vida. Nadie ha expiado el pecado como Él, porque era la misma pureza»<sup>6</sup>. Puestos ya en esta reflexión, nos hacemos algunas preguntas básicas:

«¿Qué muerte padeció Jesús? La respuesta a esta pregunta es obvia: Jesús murió su propia muerte. Pero ¿quién era él propiamente? ¿Murió Jesús la muerte del mesías de Israel? ¿Murió la muerte del Hijo de Dios? ¿Murió la muerte de un judío? ¿Murió la muerte de un esclavo? ¿Murió la muerte de todo ser vivo? La pregunta sobre la conciencia que tuvo Jesús de su propia muerte no es sino la vertiente histórica de la respuesta»<sup>7</sup>.

### 1. Podemos hablar de una muerte voluntaria

Externamente, la muerte de Jesús fue impuesta, decretada y ejecutada con terrible violencia. Sin embargo, internamente descubrimos en ella una voluntariedad que supera esa extrema violencia física y que es la base de todos los valores que en ella encontramos. Esta voluntarie-

dad se manifiesta en aceptar conscientemente los caminos que llevan a ella y en asumir en la cruz unos valores insuperables y únicos, vividos por Jesús profundamente, incluso más allá de su propia conciencia.

Esta voluntariedad se deduce de las expresiones de los evangelistas y de las palabras del mismo Jesús en la cruz, que expresan una actitud de libre voluntad. No usan la palabra «morir», la huyen expresamente, aunque los términos que emplean en su lugar dejan del todo claro que están hablando de la muerte; escogen las palabras «expirar» (Mc y Lc) o «exhalar» (Mt) o «entregar el espíritu» (Jn). Exhalar el espíritu, es decir, la vida, indica un acto positivo y voluntario por su parte, pues continúa siendo dueño de su espíritu y lo emite hacia fuera en el momento que considera oportuno; no se lo arrebatan, es él quien lo ofrece<sup>8</sup>.

La expresión «entregó el espíritu» resulta especialmente significativa, tanto más que Juan la hace acompañar con el gesto de «inclinación la cabeza», no que se le cayó por la muerte, sino que la inclinó previamente, como señalando hacia aquellos a los que entregaba el espíritu que había animado su propia vida y que, en adelante, debería animar la vida de los suyos.

«Cabe preguntar si la expresión joánica significa o no la entrega del Espíritu de Jesús a la Iglesia, representada por los fieles que estaban al pie de la cruz. El verbo *παρατίθεμαι* se utiliza con bastante frecuencia para significar la transmisión de una propiedad al sucesor, pero se usa también, no menos propiamente, para indicar la remisión de una cosa (una ciudad, una nave, una persona, etc.) a un superior; y en este sentido encaja propiamente con el contexto joánico, en el que la transmisión del espíritu puede verse apuntada al máximo. De hecho, después de la glorificación, Jesús transmitirá su Espíritu (Jn 7,39; 16,7s; 19,34; 20,22)»<sup>9</sup>.

Este planteamiento concuerda con el dato de su muerte rápida, pues, decidido a entregar el espíritu a los suyos, lo hace de inmediato y en ese momento ha cumplido el último objetivo de su vida, «ser para los demás», y acaba casi repentinamente. Este lenguaje evangélico, cla-

<sup>8</sup> «Es curioso que ninguno de ellos [los evangelistas] use la palabra "morir", sino que describen la muerte de Jesús con otras expresiones, que probablemente no signifiquen otra cosa. Según Marcos y Lucas, Jesús expiró; según Mateo, exhaló (emitió o entregó) el espíritu (= vida); según Juan, inclinando la cabeza, entregó el espíritu. Algunos Padres de la Iglesia e intérpretes modernos interpretaron los términos filológicos usados por los evangelistas como si éstos hubieran querido acusar con ellos la plena libertad de Jesús en su muerte y su grandeza divina, ya que "lo que se entrega es voluntario, pero lo que se pierde es necesario" (San Ambrosio). Es cierto teológicamente, y lo indican expresamente en diferentes ocasiones los evangelistas, que Jesús murió cuando quiso, pero no conviene exagerar el contenido simbólico de las expresiones: C. MATUOS, o.c., 146.

<sup>9</sup> L. MORALDI, o.c., IV, c. VIII.

<sup>6</sup> R. GUARDINI, *El Señor*, o.c., II, p.172.

<sup>7</sup> J. MOJTMANN, *El camino de Jesucristo*, o.c., 225.

borado desde el interior de la muerte de Jesús, no corresponde a un simple espectador, sino a un vidente, a un iluminado por la luz que dimana de esa muerte.

Según Lucas (23,47), su última palabra humana antes de morir fue: «Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu». Aunque la frase esté tomada de Sal 31,6, manifiesta una actitud de entrega voluntaria, que es mucho más que resignación, proclamando que quiere morir y que su muerte no es solo la de una desgraciada víctima, sino la del que devuelve la vida a quien realmente le pertenece, al Padre, que la repartirá como convenga. Según Juan, la palabra última de Jesús fue «todo está consumado» (19,30), palabra que va acompañada del gesto de inclinar la cabeza y entregar el espíritu, con lo cual mostró que su muerte era voluntaria. Hasta el desconcertante grito de Jesús antes de morir, recogido por Marcos (15,39), ha sido interpretado por algunos en el sentido de que Jesús usó su omnipotencia divina para romper o parar su corazón en el momento preciso, dejando así claro que se cumplía su propia palabra, según la cual nadie le quitaba la vida, sino que él la entregaba. Muchos Padres entendieron este grito como signo de su voluntariedad.

La misma voluntariedad se descubre en el gesto de inclinar la cabeza, interpretado por San Agustín como un dormirse plácidamente, abandonado en las manos del Padre; después de su afirmación de que no había tenido donde reclinar la cabeza, por fin ha encontrado dónde reclinarla, en el Padre; de manera semejante a como, cuando la tormenta en el lago, dormía tranquilamente mientras los discípulos se agitaban asustados (Mt 8,24). Es la misma interpretación que hace San Bernardo: «¿Hay alguien capaz de dormirse con tanta facilidad cuando quiere? Morir es nuestra gran debilidad. Pero morir de este modo es de una fortaleza incalculable. Porque la debilidad de Dios es más potente que los hombres»<sup>10</sup>.

## 2. Su vivencia interior de la muerte

Él la vive en todas sus expresiones, algunas bastante contradictorias, y en toda su profundidad, que rebasa lo que es el fenómeno biológico, común a todos los seres vivos, para situarse como acontecimiento único en la historia. Llegados a este punto, ya no bastan los textos evangé-

<sup>10</sup> SAN BERNARDO, «Sermón sobre la Pasión del Señor», en *Obras completas*, IV (BAC, Madrid 1986).

licos, sino que precisamos de las reflexiones teológicas, porque las riquezas mayores de las personas con frecuencia están ocultas y es preciso descubrirlas buceando en ellas; para eso recogemos aquí algunos aspectos de su vivencia humano-divina de ese gran acontecimiento que es la muerte.

*De entrada, le resulta escandalosa precisamente desde su fe.* Porque, paradójicamente, la fe es lo que hace a la muerte más escandalosa, pues desde fuera de la fe es simplemente un fenómeno natural, un punto obligado del proceso de toda vida creada; pero, desde la incomprensible realidad de su doble naturaleza humana y divina, Jesús siente en su propia persona los contrastes más agudos, como es el de la paternidad de Dios realizándose en esa situación extrema de derrota y abandono; ¿puede haber mayor contraste que el de la divinidad y la mortalidad unidas en la misma persona? La muerte por sí sola parece ponerle un límite al poder divino, que se detiene ante todas las muertes de todos los seres vivos y, al mismo tiempo, es precisamente en ese momento cuando el poder de Dios se desarrolla con plenitud. ¿Por qué tiene que ser necesariamente así? La pregunta le golpearía a Jesús en más de una ocasión.

*Experimentó la muerte, simultáneamente, como tentación y como gracia.* Resulta inevitable la tentación de pensar si ese fenómeno tan tenebroso y angosto es un cierre definitivo o si, por el contrario, es un túnel de entrada en un horizonte infinito; y, en caso de que sea esto segundo, ¿por qué necesariamente por ese túnel? Ésta es la tentación que está en el fondo de Getsemaní, con su ahogamiento interior y con el sudor del alma. San Lucas nos hace ver que detrás de eso estaba «el tentador» que, después de los asaltos fallidos en el desierto tiempo atrás, ha esperado este «momento oportuno» para volver a la misma tentación: si en el retiro del desierto eligió definitivamente las cosas de Dios, ¿para qué le ha servido esa elección? ¿Vale la pena vivir de esa manera para morir de ésta? Confundido entre las sombras de la noche y de las almas, Jesús percibe al tentador dispuesto al último ataque. Pero la hora de tentación es también hora de gracia, pues la gracia es amor y se manifiesta de manera más intensa cuando el Hijo está más necesitado. El Padre también estaba escondido en las sombras del huerto y Jesús no podía confundirle con el tentador. Gracia y tentación luchaban en él.

*La vive como una expiración,* pues eso manifiestan los evangelistas al sustituir la palabra «morir» por «expirar», «exhalar el espíritu», o, como traduce algún autor, «dejó partir [su] espíritu», lo que indica una actitud mucho más espiritual que física y llena de confianza y abandono. Esto

implica un acto voluntario y que, por supuesto, fue real, es decir, murió realmente.

*Entrega su espíritu.* Por una parte, devuelve el espíritu al Padre, de quien lo había recibido, y, por otra, lo entrega a sus discípulos, para que sigan actuando con el mismo espíritu con que él ha actuado. Lo propio del espíritu es estar con el Padre, su fuente y destino. Al mismo tiempo, entrega el espíritu a otros, a los que están allí con él, a los que quieran recogerlo para seguir actuando con su mismo espíritu. Cabe perfectamente esta lectura. Lo propio de un espíritu que ha puesto en marcha en el mundo un nuevo reino de Dios es continuar con los implicados en ese reino, y Jesús los exhala sobre ellos.

*Expresa el dominio de Jesús sobre sí mismo, no se siente víctima fatídica de lo inevitable, sino que continúa siendo dueño de sus actos, de su vida y del sentido de esa vida; ni siquiera en ese momento es solo una víctima dominada trágica y absurdamente por los acontecimientos, sino que, por el contrario, mantiene un dominio sobre los acontecimientos más profundos del ser humano. Aun siendo víctima, se mantiene dueño de lo profundo que hay en los acontecimientos.*

*En definitiva, Jesús moribundo se confía al poder de Dios.* Así interpreta el mismo Jesús el gesto de la expiración, al decir: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu», una fórmula o grito de oración, tomada del salmo 31,6, que él reza, pero anteponiéndole la palabra Padre.

En conclusión, Jesús murió, no de manera pasiva, sino activamente, voluntariamente, con actitud filial, entregando a su Padre el espíritu de vida que él mismo le había dado, y con actitud fraterna, entregándolo también a los presentes.

## II. EL GRITO DE LA MUERTE

El dato más impresionante de la muerte de Jesús es el grito que lanzó inmediatamente antes de expirar: «Jesús, lanzando un fuerte grito, expiró» (Mc 15,37). Mateo recoge dos gritos de Jesús en la cruz, en dos momentos distintos; el primero parece más bien una manera de orar en voz alta: «A media tarde gritó muy fuerte: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (27,46); el grito aquí es secundario, pues está al servicio de la oración, que es lo importante; el segundo es más directo: «Jesús dio otro grito fuerte y exhaló el espíritu» (27,50); aquí el grito está directamente ordenado a la muerte.

De cualquier manera, si dar un grito en la muerte ya es llamativo y desconcertante, mucho más en un crucificado, que moría del todo exhausto; por eso el grito impresionó a los asistentes y a los evangelistas y hoy sigue desconcertando a los exegetas. En consecuencia, este grito es objeto de muchas interpretaciones, unas más centradas en lo oscuro y terrible de esa muerte y otras buscando su aspecto positivo, incluso triunfal. Recogemos algunos de los sentidos que los teólogos encuentran en ese grito.

*Indica que ha muerto realmente.* Recuerda J. Gnllka que hay un trasfondo apocalíptico que permite interpretarlo como grito de triunfo, como llamada de juicio o como señal apocalíptica del final (Schenk), pero que, «puesto que cualquier fijación de contenido resulta problemática, es aconsejable suponer que el grito quiere, sencillamente, anunciar al mundo la muerte de Jesús. Éste no cae en la muerte de manera imperceptible»<sup>11</sup>. Previendo de antemano que algunos negarían esa muerte, como argumento para negar la resurrección, el grito asegura que murió realmente, y él mismo lo acentúa de manera sorprendente y desconcertante; y lo resalta también para que no tomemos su muerte como algo idílico; al margen de la realidad que supone para cualquier mortal, murió como todos, aunque también por todos.

*Es una manera de resaltar la oración final de Jesús.* Según Benoît, esta expresión del evangelista no indica un grito real, sino que es una «fórmula bíblica, que habitualmente sirve a manera de introducción para una frase solemne. No se trata de un grito inarticulado, pues Marcos y Mateo precisan las palabras arameas y su significación»<sup>12</sup>. Efectivamente, Jesús muere cumpliendo la voluntad de Dios manifestada en las Escrituras, de donde el evangelista recoge dos textos sálmicos, que en ese momento está cumpliendo Jesús: «Mas tú oíste la voz de mi plegaria cuando grité a ti» (Sal 31,23) y «Escucha mi súplica, Señor, atiende a mi clamor» (Sal 39,13). Según esto, el grito de Jesús es un énfasis en su oración; educado en la oración bíblica, sabe que «el grito fuerte en la introducción de una oración solo puede entenderse como reforzamiento de la expresión de oración y está documentada repetidas veces en este sentido»<sup>13</sup>; Jesús ora así para refrendar en voz alta la importancia de su oración en ese momento, era el único recurso que le quedaba. Muchos ven este grito relacionado con el salmo 22, donde el mismo verbo

<sup>11</sup> J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos*, 378.

<sup>12</sup> P. BENOÎT, o.c., 220.

<sup>13</sup> J. GNILKA, *ibíd.*, 377.

aparece tres veces (v.3.6.25) para resaltar la intensa oración del justo perseguido.

*Es un grito de aflicción.* Éste es el sentido más directo, el que todos percibimos y sentimos automáticamente al escucharlo, si no lo revestimos con otra interpretación más positiva. P. Bonnard niega que, como afirman algunos, sea un grito de victoria heroica o de confianza apacible, sino que, por el contrario, «estos dos gritos son dos gritos de aflicción, pero de una aflicción muy particular»<sup>14</sup>, pues, a pesar de aquel cúmulo de injusticias y absurdos, él ha encontrado un sentido a todo. ¿Aflicción porque el anunciado reino de Dios no ha salido como se esperaba? ¿Aflicción por sentirse interiormente a oscuras? ¿Aflicción porque el futuro, desde ahora en manos de sus discípulos huidos, no le ofrecía muchas garantías? Tal vez sea demasiado pedirle a Jesús que nos explique el sentido de su aflicción; lo suyo no era un grito terapéutico, era una espontaneidad, un desahogo, una exclamación de su infierno interior, era el signo de la desgarradora angustia de su alma, la misma de Getsemaní que continuaba hasta la agonía.

*Expresa lo misterioso de la muerte.* Quizá una muerte serena, con el rostro del gozo de quien ya está viendo la luz de la otra parte del túnel; una de esas muertes que a veces encontramos en santos maravillosos, diríamos que habría sido normal en Jesús, pero entonces le alejaríamos de la realidad, porque la muerte, en cualquier caso, está llena de misterio y de penumbra. El grito de Jesús manifiesta que también él se ha encontrado con ese misterio, tanto que no podemos entender bien su significado y nos preguntamos:

«Es el clamor de la más profunda necesidad, el cual se dirige a Dios, que puede salvarle (cf. Heb 5,7)? ¿Es el grito de horror de la criatura triturada, que solamente puede manifestarse con este medio y ya no es capaz de proferir palabras? ¿O es el grito del vencedor, que concluía su obra, que le había sido encomendada? ¿Es un clamor que quiere decir que esta vida no se va extinguiendo apaciblemente ni fluye despacio, sino que una vez más se concentra y consume en un grito tremendo? Los evangelistas solo nos han informado del hecho [...] No sabemos nada más sobre los hechos. Pero también conviene que esta muerte quede así envuelta en el misterio. Por medios humanos es muy poco lo que se puede comprender sobre la muerte, así como de la resurrección de Jesús para la vida. Ambos acontecimientos están sumergidos en el misterio de Dios y solo pueden ser aceptados con obediencia religiosa»<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> P. BONNARD, o.c., 603.

<sup>15</sup> W. TRILLING, o.c., II, p.340.

*¿Grito por el abandono de Dios?* El hondo dolor del alma por ese abandono le hace gritar, como queja o simplemente como desahogo espontáneo, por eso Marcos une ambos aspectos: «A media tarde gritó Jesús muy fuerte: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34). Cuando uno ha vivido tan intensamente la unión con Dios, hasta llegar a la fusión en lo más profundo de su ser, entonces es cuando puede gritar de dolor al percibir que esa unión se ha borrado para convertirse en vacío y en noche oscura. Pero también cuesta entender cómo Jesús puede confundir la oscuridad con el abandono, pues sabe que Dios está y sigue siendo fiel aunque sea de noche en la vida temporal. Eso es el grito, la reacción espontánea ante lo incomprensible.

*Signo de muerte voluntaria.* Algunos comentaristas entienden este grito como un signo de que Jesús era dueño de su muerte, como lo había sido de su vida, y hasta pudo romper las leyes naturales para provocar la muerte en el momento que juzgó preciso, con lo que cumplía literalmente lo que había dicho, que entregaba libremente su vida.

*¿Fue un grito de victoria?* Apoyándonos sobre todo en que Mateo habla de un segundo grito, «otro fuerte grito» (27,50), podemos interpretar que cada uno de esos dos gritos tiene un significado diferente; mientras el primero es un grito de angustia y desolación, el segundo tendría un sentido más positivo, el de superación y victoria, y se manifiesta en la inmediata reacción del centurión romano que confiesa: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios». Así como en Getsemaní su sudor de sangre puede interpretarse como el esfuerzo supremo del atleta por llegar el primero a la meta que Dios le ha marcado, este grito puede significar la expresión espontánea de quien ha llegado campeón a la meta; campeón humano en la meta de Dios.

*Lo divino interviene en lo humano.* El grito de abandono en la cruz, recogido crudamente por Marcos, está algo suavizado por Mateo, pues lo sitúa en un contexto más claro y cristológicamente más comprensible, con unos acontecimientos tan sorprendentes como el temblor de tierra y la resurrección de muertos (27,51-53), fenómenos cosmológicos para indicar que se están cumpliendo los tiempos escatológicos. La muerte de Jesús es precisamente el momento y el punto en que se cumplen. Su grito indica que lo divino interviene con fuerza escatológica para vencer y romper el plano humano; Dios siempre termina escribiendo recto, aunque nuestras líneas estén torcidas, y dejándonos el encargo de leerle bien.

### III. DIMENSIONES DE AQUELLA MUERTE

La muerte de Jesús, una más en la muerte universal, es, sin embargo, única, con dimensiones y contenidos únicos, por lo que trasciende largamente los significados de cualquier muerte humana. En ella se han centrado millones de meditaciones y se han escrito millares y millares de páginas. ¡Cuánto da de sí ese acontecimiento rápido de su muerte! De esas abundantísimas meditaciones y escritos profundos, entresacamos algunos de los valores únicos y trascendentes de aquella muerte en el Calvario hace veintiún siglos.

#### 1. Todos estábamos en su muerte

Si tanta reacción ha provocado esa muerte, no es solo por lo que tiene de singular y personal de Jesús, sino también por lo que tiene de universal. La universalidad de la redención la entendieron los Padres desde la universalidad del *pecado original*, culpa fundante de la historia (cf. Gén 2-3), que culmina de esa manera en el Calvario, donde los hombres han matado la gracia que vino de Dios; de manera que el verdadero pecado original, en el que sí estamos todos, se produce en la cruz, cuando los humanos matamos a Jesús. Aquí se han condensado todos los pecados, en cuanto que matar al hombre es ya matar a Dios, pues en la criatura está el Creador, y a la inversa, el intento de matar a Dios ya es, en algún sentido, matar al hombre, creado a su imagen.

*Vence y nos enseña a vencer la muerte.* Siendo Jesús víctima de la muerte, de la peor forma de muerte, termina saliendo victorioso de ella, de manera que nos posibilita y enseña la victoria más deseada, la de triunfar sobre la muerte misma. Este juego dialéctico entre la vida y la muerte, más exactamente, entre la vida inmortal y la vida mortal, en la que la vida inmortal acaba surgiendo de la muerte misma, ha sido muy querido desde los primeros cristianos.

«Nuestro Señor fue conculcado por la muerte, pero él, a su vez, conculcó la muerte, pasando por ella como si fuera un camino. Se sometió a la muerte y la soportó deliberadamente para acabar con la obstinada muerte. En efecto, nuestro Señor salió cargado con su cruz, como deseaba la muerte; pero desde la cruz gritó, llamando a los muertos a la resurrección, en contra de lo que la muerte deseaba. La muerte le mató gracias al cuerpo que tenía; pero él, con las mismas armas, triunfó sobre la muerte. La divinidad se ocultó bajo los velos de la humanidad; solo así pudo acercarse a la muerte, y la muerte le mató, pero él, a su vez, acabó con la muerte. La muerte destruyó

la vida natural, pero luego fue destruida, a su vez, por la vida sobrenatural [...] ¡A ti la gloria, a ti que con tu cruz elevaste como un puente sobre la misma muerte, para que las almas pudieran pasar por él desde la región de la muerte a la región de la vida!»<sup>16</sup>.

Esta victoria definitiva sobre la muerte se produce en un doble sentido, el de nuestra muerte real (que pasó de lo último a lo penúltimo) y el de nuestro pecado (que finalmente será aniquilado).

*La muerte del pecado.* En la muerte de Jesús se han condensado todos los pecados: la envidia antdivina de Adán, la violencia fratricida de Caín, el deseo de los ángeles perversos, etc. De esa forma ha culminado, completándose y llegando a su final, la historia del pecado. A la historia sagrada de revelación de Dios a lo largo del Antiguo Testamento debemos añadir la historia antisagrada de violencia y muerte que empezó en Adán y culminó en la cruz de Jesús. Aquí se han condensado todos los pecados. En cuanto que en la condena y muerte de Cristo se resume también la universalidad del pecado, todos somos pecadores y responsables de su condena: judíos y gentiles, Caifás y Pilato. Pero también en esa muerte ha sido vencido el pecado, de forma que ahora todos tenemos capacidad de superarlo, también el pecado es mortal.

*Nuestra propia muerte natural.* Vencido el pecado, que es el originante profundo de la muerte, ésta queda vencida; por eso podemos afirmar que Jesús *con su muerte vence nuestra muerte*: «para con su muerte reducir a la impotencia al que tenía dominio sobre la muerte, es decir, al diablo, y liberar a todos los que por miedo a la muerte pasaban la vida entera como esclavos» (Heb 2,14). Idea muy repetida en la predicación y en escritos de meditación.

*La muerte confirma el mesianismo de Jesús.* ¿No fue más bien lo contrario, que la muerte confirmó el fracaso de su función de Mesías, de pretendido Rey y Enviado de Dios? Así lo entendían los burladores que le vieron crucificado y derrotado. Sin embargo, en esa muerte aparece el verdadero «mesianismo» que consiste en el amor de Jesús: gratuito, universal y dirigido especialmente a los pobres. Ésta es su manera personal de vivir y su propuesta para cambiar el mundo. La muerte de Jesús avala el contenido y es signo de su mesianismo.

«Las autoridades de Israel no le han juzgado por principios doctrinales o cuestiones de teoría. Había en aquel tiempo mucha libertad de pensamiento; no existía ortodoxia estricta. Lo que estaba en discusión era el sentido de

<sup>16</sup> SAN EFRÉN, «Sermón sobre nuestro Señor», en *Liturgia de las Horas*, II, p. 627: Viernes III de Pascua.



la praxis mesiánica del Cristo. Los que mataban a Jesús quisieron detener su mesianismo: su gesto de amor gratuito (hacia los pobres) y su fuerte llamada de aviso contra aquellos que querían mantener su autoridad bajo pretexto de orden sacro»<sup>17</sup>.

Su muerte parecía el fracaso de ese mesianismo centrado en las obras del amor, pero fue entonces cuando ese Mesías rompió todos los límites y empezó a ser universal. Estamos en tiempo de reconocerlo y aumentarlo.

¿Le robaron la muerte? Se ha hecho esta afirmación, en el sentido de que a Jesús le habría correspondido la muerte por lapidación, de acuerdo con la acusación de blasfemia y con el tribunal religioso que la dictó y que posiblemente tenía también la facultad de ejecutarla, pues se encuentra entre las cuatro formas de ejecución nombradas por la *Misná*: lapidación, hoguera, degollación y estrangulación. Pero los jueces sanedrítas prefirieron la cruz, que ellos no podían aplicar, porque suponía despojarle a Jesús de su aura religiosa para convertirlo en un delincuente. Además de robarle la vida, le robaron la fama. De haber muerto por lapidación, sería venerado por los suyos como un hombre de Dios que ha entregado la vida por el Reino, es decir, como profeta y mártir. Hugues Cousin lo compara con el idealista luchador clandestino que es apresado y los capturadores, para difamarlo, lo acusan falsamente y condenan por haber asesinado a una anciana; morir por lo que realmente era le daba fuerza, pero esa muerte falseada constituía un terrible robo.

Otra forma de robarle la muerte es el interés de algunos por negar que murió realmente en la cruz, y ni siquiera lo hacen con criterios históricos, sino por motivos doctrinales, es decir, como una manera de negar verdades tan fundamentales como la resurrección, porque, si realmente no llegó a morir en cruz, ¿no hay que deducir que la resurrección es un mito creado por sus seguidores?; o como una forma de superar el escándalo que supone creer en un Hijo de Dios que muera de esa manera, pues nunca en la historia se había imaginado un dios que pueda pasar por una situación tan infamante; o como una consecuencia del estilo evangélico que acostumbra sustituir el relato histórico por otro de intenciones teológicas, de donde deducen que todo el tema de la muerte en cruz ha sido una elaboración ideológica al servicio de una fe preestablecida. Sustituyen la muerte real recogida en el evangelio por otras explicaciones que resultan más llamativas que lo

<sup>17</sup> X. PIKAZA, o.c., 50.

que pretenden negar: que no fue Jesús quien murió en la cruz (el Corán afirma que le sustituyó Simón de Cirene) o que fue llevado moribundo al sepulcro donde se recuperó y los discípulos lo rescataron. Frente a este escándalo de comprensión, es básico reafirmar que la muerte de Jesús tiene todas las garantías de acontecimiento histórico, lo que también resulta fundamental para comprender el sentido de la fe cristiana, diferente de los planteamientos gnósticos.

## 2. Apoyos del hecho histórico de la muerte de Jesús en cruz

Ya desde los inicios del cristianismo hubo que aportar pruebas frente a los que negaban tan elemental y trascendente realidad. Naturalmente, lo que pretenden negar no es su muerte real, como la de todo ser humano, sino *esa muerte*, convertida en fundamento de la nueva fe. Por eso convienen algunos argumentos básicos que aseguran la muerte histórica de Jesús en cruz.

En primer término, *los testimonios de los cuatro relatores evangélicos*, concordes firmemente en este hecho, y la elaboración doctrinal que se realiza inmediatamente después del acontecimiento, especialmente por Pablo; además existen otros testimonios extraevangélicos<sup>18</sup>, también concordes en este punto.

La *comprobación*, exigida por Pilato, de la temprana muerte de Jesús, primero en la misma tarde de la ejecución y luego ante la desaparición del cadáver con la resurrección, pues no podía consentir que una burda mentira se convirtiese en una acusación grave de incompetencia o soborno contra sus soldados, es decir, contra su autoridad. Lo constató por el testimonio del centurión y de los soldados que le acompañaron, y seguramente dejó constancia escrita de lo sucedido.

La *abundancia de testigos*, debida a la multitudinaria concurrencia de peregrinos que, por las fiestas pascuales, llenaban la ciudad y porque Jesús se había convertido en un hombre popular, seguido por algunos, rechazado por otros y cuestionado por muchos. Un fenómeno tan testificado en directo no podía ser contradicho en público sin la reacción inmediata de los que lo presenciaron.

<sup>18</sup> Escribe Tácito que, cuando el incendio de Roma, Nerón desvió su responsabilidad culpando a los *christiani*, y precisa: «El hombre del que deriva esta denominación, Cristo, fue condenado a muerte durante el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato».

Si la muerte no hubiera sido real, *habría sido rebatida de inmediato* la predicación de los apóstoles que aseguraban simultáneamente su muerte y resurrección; los que no creían en la resurrección, inmediatamente habrían aducido el dato de que no había muerto realmente y, en consecuencia, no podía haber resucitado; ¿cómo podían creer en alguien que arrancaba con una mentira tan fundamental como la de una muerte falsa y una falsa resurrección?

A los discípulos les habría sido fácil acogerse a esta teoría (de la no muerte en cruz) *para superar el escándalo de fe que producía esa muerte crucificada*. Pero, «si Jesús no hubiera muerto, la Iglesia perdería su sentido convirtiéndose en variante de la gnosis eterna, es decir, de la iluminación inmanente a la vida»<sup>19</sup>.

«Todos los pensamientos sobre la redención, para que no se conviertan en pura gnosis, tienen que estar arraigados en el suceso singular de la muerte de un hombre. Esta aproximación al misterio de la redención por los caminos del acontecimiento histórico resulta más necesaria todavía cuando la mentalidad cristiana está teñida de docetismo»<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> X. PIKAZA, o.c., 446.

<sup>20</sup> C. DUQUOC, o.c., II, p.29-30. Este autor reflexiona sobre el hecho de que, para que su muerte resulte real y además pueda ser ejemplar, no hay que revestirla de ningún conocimiento sobrenatural, como si Jesús supiese de antemano que aquello no era más que un momento transitorio: «Y este mismo sentimiento está extendido entre muchos cristianos: no existe analogía alguna entre nuestra muerte y la muerte de Cristo. Él, que era Dios, dominaba a la muerte. Por fuera, se entregaba a una experiencia, tal como nos lo prueba el anuncio que había hecho de su resurrección. Pero, entonces, ¿qué es lo que significa la autenticidad humana de Jesús? Podemos creer en esa autenticidad cuando realiza los actos vulgares de la vida cotidiana, comer, dormir, caminar [...] pero nos sentimos incapaces de admitirla en el caso de la desaparición de sí mismo: la divinidad de Jesús le impide desempeñar su papel humano hasta el fondo. Su muerte es una categoría teológica, pero no es nuestra muerte; es una muerte simbólica: sirve para indicar del mejor modo posible, en esa condición que es la nuestra, hasta dónde llega el amor de Dios al hombre; sirve para ilustrar un sentimiento; pero en realidad, prescindiendo de esa voluntad de manifestar su amor, Jesús es incapaz de vivir la realidad plenamente humana de la muerte: su resurrección demuestra su carácter ficción». Sin embargo, continúa el autor, esta reflexión se está superando para dejar paso a una visión de Jesús que osupo, como Sócrates, enfrentarse con la muerte con plena lucidez, sin temer el fracaso, creyendo que de ese modo hacía triunfar la validez de su mensaje con el desinterés por sí mismo [...] Jesús murió verdaderamente, pero su muerte está preñada de sentido. Fue nuestra muerte la que vivió, pero la exorcizó atestiguando que, al aceptarla por los demás, perdía todo su carácter absurdo. Su muerte no nos desarraiga de este mundo para trasladarnos a un más allá problemático, sino que nos convida a luchar en este mundo y a asumirlo con toda libertad»: C. DUQUOC, o.c., II, p.29-30.

#### IV. LA MUERTE ANTES DE LA MUERTE

La muerte del ser humano, siendo tan cierta y tan firme en su inexorable acercamiento, mantiene inmutable su secreto absoluto respecto a la fecha, incluso disimula su amenaza como si siempre se tratase de otros, para pillarnos más de improviso. ¿Le sucedió algo así a Jesús, sobre todo teniendo en cuenta su juventud y salud, de forma que le agarró por sorpresa? ¿O, por el contrario, la vio venir firme y arrolladora, de manera que tuvo tiempo de encararla? En la respuesta a esta pregunta encontraremos una pauta sobre cómo él afrontó la muerte y, sobre todo, podremos descubrir qué sentido le dio.

##### 1. Lo que Jesús se preguntó sobre su propia muerte

A punto de consumarse la traición de Judas, el mismo Jesús comenta que eso sucede para «que se cumplan las Escrituras» (Mc 14,43-50). Este texto y otros similares dejan claro que los planes de Dios y los de los enemigos de Jesús, siendo radicalmente opuestos, coincidieron a la hora de la Pasión, como si todo estuviese calculado. Algo tuvo que prever Jesús para que su muerte no fuese contabilizada simplemente como un trágico accidente, algún valor muy especial tuvo que descubrir en ella para anunciarla con tanta serenidad y, sobre todo, con un contenido tan positivo como el que suponía el cumplimiento de las Escrituras. Por lo tanto, hemos de plantearnos unas preguntas básicas sobre lo que Jesús supo y sintió y valoró de antemano sobre su propia Pasión.

«¿Previo Jesús y aceptó de hecho su muerte violenta? ¿Cuándo comenzó a hacerlo así? ¿Confiaba que su muerte sería seguida de una rehabilitación (rápida) divina? ¿Vio su muerte (y resurrección) como portadora de una salvación positiva para nosotros? Finalmente, ¿conoció que los beneficiarios de su sufrimiento y muerte se extendían más allá de su propia nación y que incluían a todo el mundo?»<sup>21</sup>.

«Se pueden tomar en consideración las diversas posibles reacciones de Jesús frente a su propia muerte: ¿resignación pasiva, miedo y angustia?, ¿o bien deseó la muerte trágica, la buscó y la provocó como salida de una situación insostenible de tensión espiritual? ¿La afrontó como héroe que apunta hacia su objetivo sin calcular el precio que le iba a costar? Estas y otras hipótesis son las que se han hecho sobre la interpretación de la muerte por parte de Jesús»<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> G. O'COLLINS, *Para interpretar a Jesús* (Paulinas, Madrid 1986) 103.

<sup>22</sup> R. FABRIS, o.c., 204.

En la Iglesia, hasta hace poco, era común la idea de que Jesús tuvo siempre un conocimiento infuso de su condición de Verbo de Dios encarnado y de lo que iba a sucederle y del valor que tenía su muerte y resurrección; en consecuencia, percibió todo el valor expiatorio y redentor de su muerte, lo que suponía una energía especialísima a la hora de sufrirla. Según esto, lo que en la práctica le sucedió, y lo que para nosotros se ha derivado de ello, no era más que el fiel cumplimiento de lo que ya sabía. En consecuencia, nosotros podemos estar seguros de ese fruto salvador recibido de su muerte, porque todo había sucedido de acuerdo con unos planes divinos previos.

La teología moderna revisa esas posturas, *reduciéndolas*, sobre todo por dos motivos. El primero arranca de la *realidad humana* de Jesús, parte de la cual incluye precisamente esa limitación en los conocimientos sobre sí mismo y su futuro, pues, de otro modo, no sería de verdad humano; únicamente con un conocimiento deficiente podemos hablar de verdadera *libertad*, porque solo entonces uno necesita ayudas clarificadoras y asume riesgos meritorios al tomar una opción; por ser hombre real, y para vivir los méritos de la libertad humana, eran necesarias a Jesús sus limitaciones respecto al conocimiento de sí mismo y de su futuro. El segundo motivo viene de un análisis detenido e incondicional de los textos evangélicos, del que deducimos que *Jesús tenía limitación de conocimientos* respecto a su propio ser y a lo que iba a sucederle y al fruto de su pasión y muerte.

Una escuela teológica posterior no solo ha reducido, sino que prácticamente ha *negado* ese conocimiento previo de Jesús y, en consecuencia, que él diese a su muerte un valor redentor universal. El principal representante de esta escuela es Rudolf Bultmann, que parte del principio de que «no podemos saber cómo entendió Jesús su final, su muerte», y para sustentar esta afirmación reduce las predicciones de la Pasión a solo profecías *post eventum*, es decir, que han sido elaboradas por la comunidad cristiana posterior después que todo había sucedido; su muerte sucedió «porque su actividad fue falsamente interpretada como política. En ese caso hubiera sido —históricamente hablando— un destino sin sentido. No podemos eliminar la posibilidad de que sufriera un colapso». Excesiva reducción de Bultmann, porque Jesús se consideraba en la línea de los profetas que sufrieron un fin martirial, según manifiesta en su lamento: «Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados» (Lc 13,34 par.); el asesinato del profeta más inmediato, Juan Bautista, fue seguramente un aviso serio para él, habría sido desaprensivo no pensarlo así. Por otro lado, Bultmann

no tiene en cuenta los sentimientos de Jesús expresados en la última Cena y en Getsemaní, donde manifiesta una conciencia clara de cómo vivía ese momento de su muerte.

Conjuntando la historia y la fe, la teología actual parece estar de acuerdo en dos puntos básicos: primeramente, en que Jesús previó su muerte, y, en segundo lugar, en que la afrontó *dándole un sentido especial*, a favor de los demás, lo que entendemos como *valor redentor*. Nos detenemos ahora en estos dos puntos.

## 2. Fue viviendo progresivamente su propia muerte

Nuestra única fuente histórica para opinar son los textos evangélicos, aunque sabiendo que han sido escritos desde la vivencia e interpretación de las primeras comunidades, lo que aumenta su inmenso valor interno, pero condiciona, que no anula, su valor objetivo. Nos acercamos a la respuesta en forma de una escalera ascendente, de consideración en consideración.

### a) Primer peldaño: ¿previó Jesús su muerte violenta?

¿Previo su muerte como algo inevitable, más aún, como una condición necesaria para la realización de su proyecto? En el caso de preverla, lo que parece normal dadas las circunstancias, surgen otras preguntas: ¿se resignó simplemente a lo inevitable, aprisionado por el miedo?, ¿o tomó la postura contraria, la de provocar incluso esa muerte «como salida de una situación insostenible de tensión espiritual?» (R. Fabris); ¿se sintió un héroe a quien no le importa el precio a pagar, aunque sea la vida misma?, ¿apunta hacia su objetivo sin calcular el precio que le iba a costar?

El evangelio deja claro que Jesús sí previó esa muerte y que voluntariamente corrió los riesgos correspondientes, incluso deducimos que dio un sentido a todo; pero esta misma versión nos provoca otros interrogantes: ¿acaso no pudo suceder que los discípulos y la primera comunidad, no resignados a aquel final tan humillante de su Maestro, reconstruyeron todo para enmarcarlo en un plan divino más glorioso? ¿No es posible que el mismo Jesús, ante una muerte tan absurda, se viese hundido por una sensación de fracaso? ¿No pudo suceder también

que Jesús, imbuido de la mentalidad apocalíptica, intentase provocar la venida del reino de Dios con su entrega en la muerte?<sup>23</sup>

Podemos concluir que el hombre realista que era Jesús percibe que su mensaje creaba fuerte oposición y que fácilmente eso derivaría en condena a muerte, puesto que en su doctrina y comportamiento hay elementos claramente conflictivos, que los fariseos tomaban como antiinstitucionales e incluso antilegales. Su propio comportamiento profético es lo que produce esta amenaza de muerte y, en consecuencia, él mismo anunció que sería víctima de muerte violenta.

Pronto las autoridades religiosas sospechan, y así lo manifiestan, que él está abusando de su prestigio en el pueblo para apartarlo de la fidelidad a la Ley, donde se establece el verdadero y único culto al único Señor, lo que supone una acusación muy grave. Del conjunto de su vida pública puede deducirse que había caído en una desviación religiosa, arrastrando a otros en ella; y de aquí deriva la acusación de blasfemia y de falso profetismo, delitos condenados bajo pena de muerte<sup>24</sup>. La muerte por asesinato de Juan Bautista fue, desde el principio de su vida pública, un motivo de previsión de lo que a él le podía pasar, pues el peligro se hizo tan real e inminente que Jesús se retiró a un lugar apartado (Mc 14,13), sobre todo cuando unos fariseos le avisan de la determinación de Herodes de matarle (Lc 13,31); el mismo Jesús había señalado la relación entre las dos muertes, la de Juan y la suya (Mc 9,12-13; Mt 17,12-13). A pesar de todo, continúa por aquel camino comprometido e inquietante, lo que indica que lo vivió con fidelidad y, al mismo tiempo, con esperanza.

Por todo esto, pudo prever su propia condena, pero venida de parte de las autoridades religiosas, no de las romanas, y probablemente por lapidación; opina R. Fabris que esta previsión era más probable en Galilea, donde hay fundamento para pensar que los judíos conservaban el derecho a la pena capital por los pecados religiosos. Efectivamente, las causas de esta pena de muerte ya venían establecidas desde antiguo (cf. Éx 31,14; 55,1-2; Núm 15,32-36; Dt 18-20; cf. Lc 20,27) y Marcos (2,23-3,5) recuerda que a Jesús le habían advertido públicamente de ese peligro.

No sirve decir que estos datos han sido creados posteriormente para reflejar la polémica que realmente tenían los cristianos con el judaísmo

en relación con su fidelidad o infidelidad a los planes de Dios. Más bien es lo contrario, pues el libro de Hechos se esfuerza en mostrar que los apóstoles y Pablo eran fieles cumplidores de la ley judía. Consecuencia de que había previsto esa muerte es que «comenzó a enseñarles que era preciso que el Hijo del hombre padeciese mucho [...] y que fuese muerto y resucitara después de tres días» (Mc 8,31; cf. 9,31; 10,33-34).

#### b) Segundo peldaño: ¿cómo afrontó esa posibilidad?

Lo podemos deducir de la actitud general que da al conjunto de su vida, que es donde se genera esa muerte. Y esto lo encontramos en algunas de sus afirmaciones especialmente expresivas en este sentido. Lo recordamos en varios pasos.

De hecho, Jesús *habló* de su muerte. Dos textos suelen aducirse aquí como especialmente significativos: el de la Cena: «En verdad os digo que no beberé más del fruto de la vid hasta el día en que lo beba de nuevo en el reino de Dios» (Mc 14,25; Lc 22,26), y el de los *anuncios de la Pasión* (Mt 16,21; Mc 8,31; Lc 9,22; Mt 17,22-23; Mc 9,31; Lc 9,44; Mt 20,18; Mc 10,33-34; Lc 18,31). Quizá el primero de todos es el Mc 10,33-34: «He aquí que subimos a Jerusalén y el Hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas; lo condenarán a la muerte, lo flagelarán y lo matarán...». Naturalmente, ese resumen tan conciso necesitó ampliarse, y se añadieron escenas tan expresivas como las negaciones de Pedro, el asunto de Barrabás y la sepultura final. Posteriormente se irían añadiendo otras, como las amenazas de destrucción del Templo (Mc 15,29), que fundamentaron la acusación en el proceso ante Caifás y algunas, más sucedidas junto a la cruz, como la invitación a bajar de ella o la proclamación de fe y de admiración salida de la boca del centurión romano (Mc 15,39); naturalmente, el relato original, así como se fue ampliando en su final, también se amplió progresivamente en su principio, especialmente con las alusiones a complots que las autoridades iban fraguando contra él y con la escena de la Cena.

Posteriormente descubrimos que *dio un significado a su muerte*. En este tema, por la trascendencia que tiene y por el debate que suscita, hemos de partir de sus propias palabras y gestos, que los discípulos no habrían recogido de no haberlas visto confirmadas en la actitud de Jesús ante su propia muerte.

<sup>23</sup> Cf. *ibíd.*, 207; y X. LEON-DURFOUR, «Jésus face à la mort menaçante»: *Nouvelle Revue Théologique* 100 (1978) 802-821.

<sup>24</sup> Dt 18,20; y *Sanbedrin* XI, 1.5-6.

— *Los modelos o símbolos que usó en su predicación:* el profeta perseguido, el justo rechazado, el siervo, los enviados de la Sabiduría que eran perseguidos (cf. Lc 1,13) y los profetas que eran asesinados (cf. Mt 5,11-12; Lc 6,22-23); es decir, en el seno de su propia tradición religiosa, la de su pueblo, encontraba Jesús modelos de esa entrega de la vida y el sentido positivo de esas muertes.

— *Las resurrecciones realizadas por Jesús:* la de la niña del jefe de la sinagoga (Mc 5,21-24; 35-43), la del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17) y, sobre todo, la de Lázaro (Jn 11,1-44.47-50), que prácticamente pone fin a su actividad y precipita la decisión final contra él; en la respuesta a los enviados de Juan, él ha puesto «los muertos resucitan» como un signo del Mesías; su esperanza en la resurrección queda manifiesta en la discusión con los saduceos sobre la resurrección de los muertos (Mc 12,18-27).

— *Quiere esto decir que Jesús se planteó la muerte como una entrega de la vida,* en la línea de los profetas perseguidos y asesinados del Antiguo Testamento, pero con la esperanza de que esa vida entregada, aunque fuese por medio de un asesinato, sería recuperada por Dios. La entrega voluntaria y la esperanza forman parte de su estructura interior y de su apostolado. En esta línea se entiende especialmente su entrega a pobres y pecadores, los más desesperanzados, a quienes con su perdón en la cruz anticipa el amor resucitador del Padre.

¿*Le dio también un sentido salvífico?* Es decir, ¿no solo «murió por los pecados» (a consecuencia de los pecados), sino que le dio a su muerte un valor redentor de los pecadores? De hecho, la vicariedad no resultaba tan novedosa en Israel, pues ya la encontramos, al menos insinuada, en los 2 Mac 7,37-38, y se explicita en los relatos de la última Cena (Mc 14,22-25), situados en el contexto de la Pasión, y del más antiguo texto de Pablo, escrito hacia mediados del 50 (1 Cor 11,23-25), en el que se percibe una tradición primitiva que relaciona el gesto de la cena con el su muerte violenta, pues asegura a los suyos que, a pesar de la sangre de la muerte, habrá una nueva mesa con un nuevo banquete y un nuevo vino en el reino del Padre (Mc 14,25; Lc 22,30).

De aquí surge la otra pregunta: ¿*le dio, además, a esa muerte el valor de realización del reino de Dios?* O, dicho de otra manera, ¿entendió que la salvación es precisamente fruto de esa muerte? La respuesta positiva se deduce del significado de los gestos de la cena, porque compartir el pan bendecido con la plegaria de acción de gracias significaba asociar a los comensales a ese banquete, y Jesús se estaba refiriendo a un banquete de vida eterna, pues ya anteriormente había interpretado el pan com-

partido como pan de vida eterna (Jn 4,54-58); y lo mismo se entendía la bebida del cáliz, de su mismo cáliz. Esto concuerda con la lógica de su vida; pues lo que le sucede es consecuencia de su empeño por instaurar el nuevo Reino de Dios en forma de servicios a la comunidad; por lo tanto, ha de pensar que su muerte es el complemento de su vida y de ese empeño; de no verlo así, habría intentado por todos los medios evitar su muerte, cuando más bien parece que la buscaba. Es de lógica elemental que diese a su muerte el mismo sentido que había dado a su vida. Y al sentido de su vida lo llamamos hoy proexistencia, existencia a favor de los demás.

El relato evangélico y nuestra reflexión se completan con otros dos datos, uno más religioso, como es la confesión del centurión, y otro social, como la ruptura de las piernas y la lanzada en el costado, que tienen también una interpretación religiosa.

## V. CENTURIÓN

Junto a la cruz están los soldados ejecutores y burladores. En Roma, el magistrado que sentenciaba y hacía ejecutar la sentencia se acompañaba de lictores provistos de *fascas* o varas para flagelar y de un hacha para decapitar, pero en las provincias esta función la ejercían los soldados, presididos por un centurión. Efectivamente, en la confesión de fe o de inocencia de Jesús, Marcos nombra solo al centurión (15,39), mientras que Mateo incluye también a los soldados «que custodiaban a Jesús con él» (27,54). Con este dato, el evangelista está preparando el camino a la Iglesia de los gentiles, que es el último encargo de Jesús al final del evangelio (Mt 28,19). El dato es tan hermoso que suscita negadores de su realidad. El nombre de Longinos aparece por primera vez en la apócrifa *Acta Pilati* que, a su vez, forma parte del *Evangelio de Nicodemo*, escrito en el siglo IV. Longinos deriva de «lancero» (del griego *lonche*). Su presencia en el Calvario se puede deber a dos motivos: por ser el jefe del grupo crucificador o simplemente por haber sido un enviado para constatar la muerte de los reos.

Tres escenas corresponden a este personaje pagano, que adquiere especial relevancia justo cuando Jesús acaba de morir: el *crurifragium* o quebrantamiento de las rodillas de los crucificados, la primera confesión de fe en el Jesús muerto y el costado abierto de Jesús con una lanzada.

### 1. *Crurifragium* o quebrantamiento de las rodillas

Juan afirma que los judíos pidieron a Pilato que hiciera quebrar las piernas a los tres crucificados para acelerar su muerte, porque se acercaba la hora litúrgica de la fiesta pascual, y «fueron los soldados y quebraron las piernas del primero y del otro crucificado con él. Pero, al llegar a Jesús, como le vieron ya muerto, no le quebraron las piernas, sino que uno de los soldados le atravesó el costado con una lanza y al instante salió sangre y agua» (Jn 19,32-34).

Este tormento brutal se aplicaba cuando querían acelerar la muerte de los crucificados, que, al no poder ya apoyarse en sus piernas, quedaban del todo colgados y morían de asfixia; al llegar los soldados a Jesús, vieron que ya estaba muerto y no tenía sentido aquel gesto, por lo que no se lo aplicaron, mientras que sí lo hicieron con los otros dos, aún vivos. Había una contradicción entre la mentalidad romana y la judía respecto a los cadáveres de crucificados: para los romanos, los cadáveres servían de escarmiento a los transeúntes y por eso los dejaban colgando hasta descomponerse y ser destrozados por las aves rapaces, mientras que, para los judíos, el cadáver podía resultar *contaminante*, pues ese tormento incluía una cierta maldición religiosa, por lo cual, dado que «aquel *sabbat* era muy solemne», exigen que los cadáveres sean bajados antes de que empiece la hora litúrgica de la fiesta, para lo que hay que acelerarles la muerte; de lo contrario podría producirse una «contaminación del país», lo que impediría a muchos participar de la fiesta religiosa. Esto es aún más comprensible teniendo en cuenta que, para Juan, aquel viernes era Parasceve y al día siguiente Pascua, mientras que para los sinópticos aquel viernes era ya la Pascua. Sin embargo, parece que la ley no prohibía enterrar el día del *sabbat*, solo mandaba que los cadáveres de los colgados fuesen quitados de la cruz antes de la noche. Pilato demuestra aquí un cambio ante los judíos: empezó negándose a cambiar el letrero y termina aceptando implícitamente el quebranto de las piernas, para concluir concediendo el desclavamiento y bajada del cadáver.

El hecho, de significado eminentemente simbólico, tiene también un valor histórico, pues nos han llegado escenas similares de la época, porque los crucificados frecuentemente permanecían largo tiempo en agonía. Tanto el *crurifragium*, para acelerar la muerte, y a veces la lanzada, para asegurarla, era una práctica confirmada por Quintiliano: «Se abate las cruces: el verdugo no impide enterrar a los que han sido rematados [con una lanza]». Que una práctica creada para provocar la

muerte la realicen cuando ya estaba muerto Jesús, solo tiene la explicación de que pretendían constatar o rematar definitivamente su vida, más teniendo en cuenta que los soldados no andaban con estos miramientos ante los condenados.

Sobre *quién lo solicitó de Pilato* parece haber una cierta contradicción en Juan, pues mientras primero dice que «los judíos... le pidieron a Pilato que les quebraran las piernas y los quitaran» (19,31), unos versículos después afirma que «José de Arimatea [...] le pidió a Pilato que le dejara quitar el cuerpo» (19,38); seguramente quiere decir que los judíos solicitaron el *crurifragium* y que José solicitó la sepultura. Pudo suceder incluso que José estuviese entre el grupo que acudió a Pilato y luego se destacó para solicitar el cadáver, aunque parece más probable lo primero. Poca fuerza pueden encontrar aquí los que usan esta aparente contradicción como un argumento para negar la historicidad de los hechos.

El contraste entre la extrema sobriedad narrativa de los evangelistas, que no nos describen ninguno de los tormentos físicos de Jesús, y el relieve de este dato, por otra parte secundario, indica que tienen otras razones doctrinales. Aquí van algunas:

*Teológica:* Juan (19,36-37) recuerda que, en esta escena, se cumplen dos profecías: «no le quebrarán ningún hueso» (Éx 12,46; Núm 9,12) y «mirarán al que traspasaron» (Zac 12,10). La primera se refería al cordero pascual, que ritualmente debía ser sacrificado sin romper ninguno de sus huesos, con lo que Juan está diciendo que Jesús es el nuevo cordero pascual, idea que recoge Pablo: «nuestro cordero pascual, Cristo, ha sido inmolado» (1 Cor 5,7), y lo confirmará el Apocalipsis (5,6.12). Para acentuar esta imagen, Jesús es inmolado en la cruz a la misma hora en que los judíos inmolaban los corderos pascuales, según Juan. Al texto de Zacarías es más difícil de encontrarle una aplicación a algún personaje concreto; su referencia al Crucificado tiene un sentido simbólico múltiple: se refiere a una piadosa contemplación de Cristo, o es una referencia al simbolismo del agua y sangre como precio pagado por la redención, o al bautismo y eucaristía o a la Iglesia saliendo del costado de Cristo. ¿No es esto motivo de contemplación?

*Jesús como fuente de la vida.* La prescripción de no romper ningún hueso al cordero pascual se debía, probablemente, «al hecho de que, siendo los huesos un órgano reproductor de sangre y consecuentemente conteniendo sangre, para evitar comer aunque sea involuntariamente la sangre, sede de la vida (Lev 17,11.14), se prohibía despedazar los hue-

«sos para succionar el meollo»<sup>25</sup>. La vida y lo que la genera ha de ser salvado siempre; como fuente de la vida, Jesús permanece íntegro.

*Una alusión a la resurrección.* Según Marcel Gauss, el *concepto de la reencarnación*, anterior al de resurrección, se basaba en la creencia de que la vida brota de los huesos, por eso la reencarnación exigía previamente no quebrantarle los huesos; «si muchos pueblos salvajes manifestaban tal respeto por los huesos de animales que cazaban y en general de los que se comían, era porque creían que si esos huesos no eran destruidos volverían a cubrirse más tarde de carne» (J. G. Frazer); hay leyendas y cuentos populares que reflejan la creencia primitiva en la resurrección de hombres y también de animales; M. Eliade recuerda que en diversos lugares, sobre todo siberianos, se cree en la resurrección de los animales a partir de sus huesos. En esta línea, se puede ver en el gesto del Calvario una alusión a la resurrección.

*Para manifestar un mayor menosprecio a Jesús.* Las autoridades tenían prisa en hacer desaparecer su cadáver, no solo por ser víspera de fiesta tan santa, sino para sacarle rápidamente de la vista del pueblo y evitar la conmiseración y la honra de algunos de los suyos. Para eso quisieron acelerar su muerte y solicitaron de Pilato el permiso del quebrantamiento de las piernas.

## 2. El pagano confiesa al Hijo de Dios

El centurión que ha dirigido las operaciones de las tres crucifixiones y la vigilancia de los crucificados es el primero que hace una confesión pública a favor de Jesús. «Al ver el centurión, que estaba frente a él, que había expirado de esa manera, dijo: verdaderamente este hombre era hijo de Dios» (Mc 15,39).

Los tres sinópticos concuerdan en transmitirnos esta exclamación del centurión al presenciar la muerte de Jesús, aunque difieren levemente en algunas variantes.

La primera variante se refiere a *quién o quiénes* hicieron esta confesión. Marcos testifica que fue «el capitán, que estaba frente a él»; Mateo atribuye esta expresión no solo al capitán, sino también a «dos soldados que custodiaban a Jesús», que conjuntamente hicieron la exclamación (27,54). Y Lucas lo amplía, de alguna manera, a *la muchedumbre*: «Y todas

las gentes que habían acudido a aquel espectáculo, al ver lo que pasaba, se volvieron golpeándose el pecho» (23,48); habla del arrepentimiento del público, pero tiene el mismo sentido que la exclamación del centurión. Así como la frase del centurión ha sufrido una evolución en los relatos evangélicos, también la muchedumbre ha seguido un proceso de conversión: empezó pidiendo a gritos la condena de Jesús, luego se queda en simple espectadora y termina cambiando profundamente a una manifestación de fe; han «visto» algo más profundo de lo que pueden percibir las pupilas y se han dado cuenta «de lo que pasaba», de que allí había oculto un acontecimiento profundo que les afectaba también a ellos y les llevaba a manifestar su arrepentimiento con golpes de pecho, gesto que era mucho más que un duelo o lamento ritual. Por eso algunos relacionan este gesto del centurión y de la muchedumbre con el de Pedro, aunque lo de Pedro fue arrepentimiento real, mientras que el de la muchedumbre simboliza más bien los efectos de la muerte de Jesús.

La segunda variante se refiere a *lo que dijeron*. Donde Mateo y Marcos escuchan una proclamación de Jesús como *Hijo de Dios*, Lucas lo entiende como *justo*: «Viendo lo que sucedía, el centurión confesó: Realmente este hombre era justo» (Lc 23,47). Esta expresión de Lucas parece más veraz y nos ofrece diversas facetas de comprensión.

Tampoco concuerdan en cuanto a los *motivos que suscitan esta exclamación*; según Marcos, fue el sorprendente grito de Jesús en su muerte lo que admiró al centurión, mientras que, según Mateo, fue «el terremoto y todo lo que pasaba».

La exclamación del centurión es demasiado hermosa para que salga espontáneamente de boca de un pagano que no conocía a Jesús ni mucho menos su doctrina. Por eso nos preocupamos de comprender esta expresión.

*Una confesión de fe.* A pesar de que así lo parece, la frase no es exactamente una profesión de fe del centurión en la *divinidad de Jesús*; dos motivos encuentra P. Bonnard para esta afirmación:

- a) su reacción ante estos acontecimientos es típicamente pagana; es presa del pánico y del temor de haber ofendido a la divinidad de los judíos;
- b) el texto de Mateo, que sigue a Marcos, lo presenta declarando que Jesús era (un) hijo de Dios; tal expresión era corriente en labios paganos como equivalente a «personalidad extraordinaria y excepcional»<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> P. BONNARD, *o.c.*, 607.

<sup>25</sup> P. GICCIORNI, *La croce e il crocifisso nella tradizione e nell'arte* (Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2000) 92, n.20.

Sin embargo, sí la hemos de entender como una manifestación *de fe de la comunidad cristiana*, como se puede deducir de varios fundamentos; el evangelista le hace decir al centurión «este hombre *era...*», como si esa frase fuese un resumen y conclusión lógica de toda su vida; además, el título Hijo de Dios no se usaba en el ambiente judío para referirse al Mesías, cosa que sí hace la fe cristiana, que traduce al Mesías por Rey, y por eso Jesús es llamado «rey de los judíos» o «Mesías, rey de Israel». La comunidad cristiana manifiesta así su fe en Jesús y su deber de llevarla a los gentiles, pues uno de ellos fue el primero en reconocerla públicamente. Confirmándolo, el mismo Mateo anteriormente presenta a otro centurión recurriendo a Jesús para que sane a su criado enfermo, lo que provoca en Jesús esta hermosa alabanza: «Os lo aseguro: en Israel, en nadie encontré una fe tan grande» (Mt 8,10). Junto a la cruz, es de nuevo un centurión el que pronuncia unas palabras de fe y de gloria a Dios, cuando a su alrededor solo suenan palabras de burla y blasfemas. Aunque su confesión nazca del temor por los extraños fenómenos que produce aquella muerte, expresa la verdad y supone un vivo contraste con las palabras pronunciadas por los creyentes de Israel. «De donde se puede intuir que el gentil suple al creyente israelita en el cumplimiento de las promesas, formando un pueblo nuevo (cf. Mt 21,24)»<sup>27</sup>. La comunidad cristiana ha visto aquí el radical *contraste entre la reacción del judaísmo y la del paganismo ante Jesús*: mientras el primero busca su condena, el segundo lo proclama Hijo de Dios; ya que Pilato, el verdadero representante de Roma, permanece en su palacio, este centurión toma la representación del paganismo ante Jesús. La confesión de fe es más clara cuando comparamos esta voz del centurión con la que se oyó en la transfiguración, muy parecida; ahora confiesan a Jesús hasta los representantes del paganismo que, refractarios al mensaje de Jesús, encuentran la verdadera revelación en la cruz.

*Una proclamación de inocencia.* La palabra griega, *dikaïos*, puede también traducirse por «inocente», y así la traducen algunos intérpretes. Una vez más, la proclamación de la inocencia de Jesús llega de la parte romana, reconociendo que Jesús, como los mártires del judaísmo, ha muerto como víctima inocente de la injusticia. El centurión confirma lo que había dicho Pilato, que Jesús es inocente, justo. El calificativo de *justo* es, si cabe, aún más rico que el de *inocente*; es justo, porque toda su vida ha sido fiel a la voluntad de Dios, incluso cuando el mal y la muerte le

someten a terrible prueba; «justo», porque es el modelo del verdadero israelita.

*Un sentido social.* La palabra *dikaïos*, que en un principio era un título cristológico, como podemos apreciar en Hch 3,14; 7,53 y 22,24, evoluciona a otro sentido más amplio, que ya había aparecido en Sab 2, donde los justos son los pobres, los *anawim* de Israel, que no tienen ningún poder ni defensa social; por ellos muere Jesús, como demuestra el dato de que uno de ellos, un «malhechor», entre el primero en la presencia gloriosa de Dios.

*El centurión es un modelo del testigo.* Desde el inicio se resaltó la importancia del *testimonio* cristiano, de acuerdo con el encargo de Jesús resucitado de que fuesen sus testigos hasta los confines de la tierra (Lc 24,48). Pues bien, el pagano es el primero que da testimonio de lo que significa el sufrimiento de Jesús, al que seguirán otros testimonios públicos como el de las mujeres que descubren el sepulcro vacío y, sobre todo, los de la comunidad pascual, como recogen los evangelios y los Hechos. La cadena testimonial se ha puesto en marcha, y desde el primer momento se unen a ella los paganos. Aquí cabe también la idea de J. Pobee, según el cual la frase del centurión no es una confesión de fe, sino un «grito de derrota» del verdugo frente a la victoria del «mártir», o dicho a la inversa, la victoria del mártir sobre el verdugo, y había que proclamarla con un grito.

*Representa la fe de Roma y de la comunidad en Cristo.* La frase es entendida no tanto como pronunciada por el centurión, sino por la comunidad cristiano-pagana, que pone esa expresión en boca del pagano, ya que ninguno de sus discípulos estuvo allí para pronunciarla, lo que significaría que hasta Roma, al mismo tiempo que crucificaba a Jesús, proclamaba su divinidad. Reduciendo su sentido, esas palabras también pueden entenderse como la confesión romana de que *Jesús no era un ambicioso político*.

*Contraste entre lo que «ven» los judíos y el pagano.* Los jefes judíos han pedido un prodigio a Jesús, lo necesitan para creer, pero no verán nada; por el contrario, el pagano sí ha «visto», ha sido capaz de descubrir la obra de Dios en lo más opuesto, en la manifestación poderosa que ellos le pedían. Con la muerte de Jesús acaba de nacer una nueva *visión*. Por eso, según Mateo, no solo el centurión, sino *todos los que con él estaban custodiando a Jesús* se llenaron de miedo ante los signos y confesaron que *verdaderamente éste era Hijo de Dios*, indicando el inicio del movimiento de los gentiles hacia Dios. Hay contraste también en el *testimonio*, pues el testimonio positivo viene de los considerados menos aptos para ello

<sup>27</sup> Cf. W. TRILING, o.c., II, p.342.



(paganos y mujeres) y falla en los más aptos. Marcos y los cristianos provenientes del paganismo descubren un valor muy positivo en este testimonio, que proclama a Jesús, al menos, como un ser extraordinario. Ya que los discípulos no aparecen ahí, la comunidad cristiana se ha visto bien representada en las mujeres que miraban y contemplaban, aunque fuese «de lejos»; puesto que en el judaísmo las mujeres no contaban como testigos, se resalta este testimonio positivo de un gentil, en la línea de otros «extranjeros» o gentiles que anteriormente también habían recibido el impacto positivo de Jesús y así lo manifestaron, mientras los responsables de Israel se endurecían cada vez más. Efectivamente, inaugura la larga serie de paganos convertidos.

*Más que confesión de fe es prefiguración.* En todo lo anterior tenemos la sensación de estar forzando un poco el sentido, pues el pagano que entonces presidió su ejecución no estaba en las condiciones en que otros muchos paganos estarían más tarde para una verdadera profesión de fe en Jesús; por lo tanto, lo suyo fue una *prefiguración*, porque muchas veces los seguidores saldrán de donde menos se espere. El centurión no ha necesitado la resurrección, que no esperaba en ese momento; le ha bastado la muerte de Jesús, esa manera de morir.

*Culmina la revelación desde la cruz.* Marcos resulta un buen analista cuando dice que el centurión cambió su visión de Jesús «al ver que había expirado de aquella manera», con un grito de abandono, y precisamente en ese modo de morir, más que en los milagros, ha descubierto que es Hijo de Dios; «la tesis cristológica de Marcos, que desde el inicio ha insistido en vincular fuertemente la verdad de Jesús a su cruz, alcanza aquí su culmen. La cruz es el cenit de la revelación»<sup>28</sup>.

### 3. Costado abierto

«[...] Un soldado le traspasó el costado con una lanza, e inmediatamente salió sangre y agua» (Jn 19,34).

Esta escena nos muestra que, aún después de muerto, Jesús continuaba su Pasión. Empecemos por lo secundario.

El evangelio no lo especifica, pero las imágenes suelen representar la herida en el costado derecho, lo que seguramente se debe a una interpretación simbólica; si pretendían provocar una muerte instantánea hi-

riendo directamente el corazón, que la mente popular sitúa en el lado izquierdo, lo lógico sería herir este costado; sin embargo, la herida se dibuja casi siempre en el costado diestro. En esto ha influido la relación concordante de Jn 11,34 con Ez 47,1 («el agua bajaba del lado derecho de la casa, al sur del altar»), lo que motivó que algunos copistas del medioevo añadiesen la palabra «diestro» al texto de Juan, y así fue recogido por los artistas en los crucifijos. Otro detalle es la huella de la lanzada en la Sábana Santa de Turín, que no fue dada desde un caballo, como alguno sugirió, sino desde abajo, por uno de los soldados de la guardia<sup>29</sup>. Y el golpe se realizó con el *lönke autou* («con su lanza»), con punta de hierro, que era parte de la dotación que las tropas auxiliares romanas usaban en provincias, un arma media-larga (2,40 metros), esencialmente de tiro, que no servía en el combate de cerca.

<sup>29</sup> De la herida que queda reflejada en la Sábana Santa de Turín se deduce lo siguiente: «En el quinto espacio intercostal, paralela a ambas costillas; por lo tanto, en dirección oblicua formando su eje mayor un ángulo de 45° con la línea media del esternón, se abre una ancha herida de cuatro centímetros de longitud y de uno y medio de anchura, cuyos extremos terminales no forman ángulo, sino que da la sensación de un cuadrilátero alargado cuyos lados mayores son curvos. El arma que la ocasionó fue una lanza militar, una lanza de triario, no el *pilum* arrojado, cuyo hierro ovalado era poco mayor que una punta de flecha. Estudiando modelos de lanzas romanas halladas en los alrededores de Numancia se ha seleccionado un tipo de lanza análoga a la que pudo herir el pecho de Cristo. Su forma es la de un triángulo isósceles de ángulo anterior muy agudo, de unos trece grados de abertura, al que le faltan dos centímetros y medio para ser completo, o sea hasta la intersección de sus lados, terminando en una punta redondeada, más cortante que punzante, propia para hender y golpear el yelmo o coraza; la hoja de esta lanza está formada, en realidad, de un agudo cono de unos veinticuatro centímetros de altura, cuyos nueve centímetros últimos son huecos (para encajar el asta de madera de encina) y cuya base, medida por los bordes externos, tiene unos tres centímetros de diámetro. A nueve centímetros y medio de la base se proyectan lateralmente las dos masas de sección triangular que forman la hoja de la lanza, cuyos bordes son sensiblemente paralelos con los lados del cono que forma a cada lado de la moharra como un nervio central que se pierde a unos tres centímetros de la punta. La base ideal del triángulo isósceles tiene tres centímetros y medio de anchura y se estrecha rápidamente uniéndose al cono central con un perfil en doble curvatura, en ese itálica, un centímetro por debajo de la línea ideal de la base. La longitud total de esta pieza es de 27 centímetros, de los que corresponden dieciocho y medio a la moharra y nueve y medio al cubo de encaje. Aunque solo penetraran los dieciocho centímetros de la moharra en el pecho de Cristo, sobraba para alcanzar el corazón, pues a los ocho centímetros de penetración la punta del arma tocaba la pared exterior de la aurícula, de modo que, penetrando toda la moharra, la aurícula quedó atravesada y literalmente partida. Solo pudo ser herida la aurícula derecha para que brotara la sangre, pues solo esta sola cavidad, de las cuatro del corazón, está repleta de sangre en el cadáver, y si cualquiera de las otras, la aurícula izquierda o los dos ventrículos, hubiera sido alcanzada, no hubiera vertido ni una gota de sangre. El doctor Barbet en su inmenso estudio lo afirma así y lo corroboran los doctores españoles Lerga Luca y López Gómez, médicos forenses: P. GIGLIONI, o.c., 92, n.21.

<sup>28</sup> B. MAGGIONI, o.c., 259.

a) *Abrir, más que herir*

El texto de Jn 19,34 dice que «de atravesó el costado»; el griego original indica, más bien, «pinchar» o clavar, pero esta palabra tan dura ha derivado en la traducción más frecuente de «abrió»<sup>30</sup>, mucho más apta para interpretaciones simbólicas, de manera que ya San Agustín solo da por válida esta traducción:

«El evangelista estuvo atento a la elección del verbo. No dijo: golpeó, hirió el costado, ni nada parecido, sino abrió. Quería indicar que por aquel lugar, por así decirlo, se abrió la puerta de la vida, de donde brotaron los sacramentos de la Iglesia, sin los cuales no se puede entrar en la verdadera vida»<sup>31</sup>.

Comparando este texto con el de Hch 12,7, donde «el ángel tocó a Pedro en el costado» y lo despertó, así el soldado despierta a Jesús muerto. De esta manera, el costado abierto de Jesús quedó convertido en *fuentes de vida*. Señalamos seguidamente las interpretaciones más frecuentes de esta herida.

— *Interpretación fisiológica*. En principio, los cadáveres no sangran, porque el corazón ya no bombea sangre por las arterias. Sin embargo, puede darse ese fenómeno cuando la herida se produce *poco después* de la muerte, y más si el cadáver está en posición vertical. Curiosamente, resulta más difícil explicar la salida del agua que la de la sangre, y más difícil aún que salgan separadas. Ya en 1847 el doctor J. D. Stroud defendió que el fenómeno se debió a una ruptura violenta del corazón, lo que produjo una hemorragia que depositó el líquido en el saco pericardial, donde la sangre se coagularía, separándose del suero; la lanzada rompió ese saco pericardial, abriendo paso a los dos líquidos. Otros médicos difieren de esta teoría, porque tal ruptura cardíaca solo se produciría si precede alguna enfermedad del músculo cardíaco, aparte de que la coagulación del líquido en el cadáver habría precisado más tiempo. Otros opinan que la sangre brotaría directamente del corazón, no del saco pericardial, mientras que el agua sí saldría de este saco pericardial o tal vez del mismo estómago, que fueron atravesados por la lanza,

<sup>30</sup> «El verbo griego, que significa tanto “punzar” como “chocar”, lo han traducido de diversas formas las versiones latinas: *pupugit, inseruit o percutit*, llegando incluso al *aperuit*. Esta traducción, atestiguada por la *Peshitta*, le “abrió”, que puede retrotraerse al griego mediante una confusión de letras, dio pie a los Padres de la Iglesia latina para especulaciones profundas: R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 356.

<sup>31</sup> SAN AGUSTÍN, *In Jo. ev.* 120,2, en *Obras completas de San Agustín*, XIV (BAC, Madrid 1957) 713.

lo que explica que brotasen los dos líquidos por separado, pues provenían de dos órganos distintos y, además, tardó un tiempo en llegar afuera. La misma flagelación podía haber producido una hemorragia en la cavidad pleural, situada entre las costillas y los pulmones, y puede que se formase con dos elementos, uno más ligero y otro más pesado, y de color rojo, en la parte baja. En conclusión, la visión médica no niega la posibilidad de una explicación natural, aunque variable, como en tantos otros fenómenos físicos, sobre todo enfermedades. Conviene insistir en esto, frente a la explicación milagrosa, defendida desde los principios por personas tan relevantes como Orígenes, Tomás de Aquino, Cayetano, y algunos modernos como Lagrange.

— *Interpretación teológica*. Con este «signo» o «prodigio» nos invita a practicar aquello a que él mismo nos invitó: «Si alguno tiene sed, venga a mí y beba»; éste es el momento de beber de él, pues ahora es cuando «de su seno correrán ríos de agua viva» (Jn 7,37-38). Esa agua que invita a beber es —también lo había dicho él— el Espíritu. El nuevo manantial abierto en el costado de Jesús es una invitación a beber de su mismo Espíritu; más que una transfusión de sangre, lo que ofrece es una transfusión de espíritu. Por eso Rahner afirma que en ese fenómeno encontramos «la respuesta total de Dios a la cuestión total del hombre».

— *Interpretación espiritual*. Así la recoge de manera admirable la obra dramática *Christus patiens*, atribuida a San Gregorio Nacianceno:

«Es éste, ciertamente, un prodigio cuya visión estremece: aquél clavó su lanza en el costado y, herido éste, al punto derramó un admirable manantial de sangre sin mezclarse. Es, desde luego, un espectáculo estremeceador y verlo me produce escalofríos [...] Y clavó aquél su lanza en el costado y, éste herido, dejó manar con admirable modo una doble fuente, y era éste un espectáculo estremeceador. A todos nos invadió el miedo. Tanto, que aquel mismo que acababa de herirle rompió a gritar diciendo: “Verdaderamente este que ha muerto es Hijo de Dios”. La desventurada madre, que había permanecido en pie junto al madero, se derrumbó entonces y abrazándose al leño prorrumpió en lamentos. Abrazó sus pies y llorando tocaba con sus manos el doble manantial de esta fuente y rezaba como sigue: “¡Oh encanto de Dios! Incluso muerto haces ver claramente que cuidas de los hombres y derramas tu sangre purificadora del género humano”. Y entretanto, ninguno se preocupaba de darte sepultura»<sup>32</sup>.

— *Interpretación sacramental*. De esa fuente brotó, sobre todo, el gran sacramento que es la Iglesia, lo que el mismo Agustín expresa compa-

<sup>32</sup> SAN GREGORIO NACIANCENO, o.c., 102 y 111.

rando la primera creación, donde del costado del hombre dormido saca Dios a la mujer, con la segunda creación, en la cruz, donde vuelve a abrir el costado del «esposo» para sacar de su costado a la «esposa» Iglesia. Para los Santos Padres, esta *sangre y esta agua* simbolizaban los sacramentos de la Iglesia, y de manera más directa el *bautismo y la eucaristía*. «El mencionar en primer lugar la sangre tal vez obedezca a la intención de afirmar que los sacramentos tienen su eficacia desde la cruz»<sup>33</sup>. Los sinópticos dan la impresión de que la cima de la Pasión se alcanza en la muerte de Jesús, como testimonian los fenómenos de tinieblas, velo rasgado, etc., mientras que Juan desplaza ese momento culminante a la lanzada, con la sangre y el agua, que parecen más secundarios. El costado abierto es una alusión sacramental a los dos tipos de bautismo, el normal del agua y el extraordinario de la sangre, siendo más claro el simbolismo del bautismo que el de la eucaristía.

— *La llaga del amor*. El cardenal Pierre de Bérulle, gran promotor de la espiritualidad y fundador del Oratorio, habla de la llaga del costado de Jesús, cuyo corazón está eternamente *abierto* y también eternamente *llagado*, pero como una «llaga de amor», de la que ni siquiera la gloria le sanará; la llaga de su corazón, por ser llaga de amor, dura eternamente, abierta siempre para amar y ser amado.

— *Devoción al Sagrado Corazón*. El costado abierto de Jesús ha suscitado y dado soporte a la devoción al Sagrado Corazón. Aunque la espiritualidad cristiana ha pasado de las meras «devociones» a una cierta «objetividad» litúrgica, se sigue estudiando y manifestando el sentimiento en la oración.

La devoción al Sagrado Corazón incluía: el corazón físico de Jesús, en cuanto está unido al Verbo, en cuanto es parte noble de la naturaleza humana, en cuanto símbolo natural del amor humano y divino de Jesús.

Aunque la devoción se dirija al amor humano-divino de Jesús, no excluye el corazón físico, que ya en la Escritura se resalta a veces el corazón como expresión de la interioridad del hombre, corazón completado con otros nombres de vísceras: riñones, etc. Pero esta devoción no se refiere solo al corazón sin más, sino al *corazón herido*, al del costado traspasado, que es el verdadero origen de esta devoción ya en los Padres y en la Edad Media. El corazón herido, manando sangre y agua, tiene valor sacrificial; y este valor se acentúa cuando se compara el tex-

to de Juan con otros, como el de Hebreos. La devoción al Sagrado Corazón es *crisocéntrica*, lo que la hace actual, y *comunitaria*, porque favorece la unión en torno a Jesús<sup>34</sup>.

Frente a los que opinaban que Jesús simplemente cayó en un estado de coma del que se recuperó, el costado abierto por la lanzada probaría que murió realmente, pues muerto del todo está quien pierde por completo su sangre. El mismo argumento se usó contra los docetas, que afirmaban que Cristo no era hombre real, sino solo en apariencia, pues había tenido un cuerpo solo de agua, pero no de sangre; la sangre manada juntamente con el agua corporal indicaría su humanidad real y, además, era una manera de asegurar con certeza la muerte real de Jesús, pues se pensaba que el hombre estaba compuesto de sangre y agua. Ésta concuerda con alguna concepción mítica, según la cual los dioses no tenían sangre en las venas, como recuerda Plutarco cuando afirma que Alejandro había dicho a los que le tenían por un dios: «Esto es sangre, como veis, no agua-sangre, como la que fluye en los dioses bienaventurados». Es posible que esta reflexión influyese en los gnósticos, pero no es probable que influyese en el evangelista Juan al tomar nota del dato. Para otros, ese brote de agua y sangre es debido a un *milagro* (Orígenes) para llamar la atención sobre la importancia de la muerte de Jesús, que es tan especial que, por sí misma, pone una vida nueva allí donde todas las vidas acaban.

Puesto que el fenómeno de su costado abierto por una lanzada tiene más de anécdota que de tesis, no nos detendremos más en el hecho en sí, sino en los significados que nos transmite; y estos significados los percibimos en forma de simbolismos y de figuras en relación con otras figuras bíblicas. Estos simbolismos son más abundantes en cuanto al agua y la sangre que en cuanto al costado abierto.

#### b) *La herida: figuras bíblicas a las que alude*

Dentro de la lectura simbólica, a la que nos tienen acostumbrados los evangelistas, aquí encontramos la realización de varias figuras bíblicas.

*Profecías que cumplen*. Así lo interpreta el mismo Juan, que hace de primer exegeta: «Esto sucedió para que se cumpliera la Escritura: “No le

<sup>33</sup> F. FERNÁNDEZ RAMÍREZ, *Evangelio según San Juan*, o.c., 328.

<sup>34</sup> Cf. D. BURTETTU, «Il mistero del cuore trafitto»: *Rivista del Clero Italiano* 54 (1973) 415-420.

quebrarán ningún hueso» (Jn 19,36). La cita concuerda más con la lanzada que con el brotar sangre y agua, pero su afirmación se refiere a todo el fenómeno; aunque no encontramos ningún texto directo y explícito al que dé cumplimiento, se pueden encontrar varios a los que hace referencia: Éx 12,10; 12,46; Núm 9,12; Sal 33. El texto más claro, «mirarán al que traspasaron», es una referencia clara a Zac 12,10, donde se presenta a «todas las tribus de la tierra» golpeándose el pecho, expresando la lamentación de Israel por un condenado a muerte, cuando ellos mismos han participado en el crimen.

*Figura de la nueva arca de Noé.* Según San Agustín, el costado herido de Jesús nos abrió la *puerta de la vida*, figurada en la puerta del arca, por la que entró todo cuanto no había de perecer en las aguas del diluvio.

«Por ti entran las almas a guarecerse del diluvio en el arca del verdadero Noé (Gén 7,2); a ti se acogen los tentados, en ti se consuelan los tristes, contigo se curan los enfermos, por ti entran al cielo los pecadores y en ti duermen y reposan dulcemente los desterrados y peregrinos»<sup>35</sup>.

*Figura de Moisés, golpeando la roca* para que brotara agua en el desierto. Según una antigua *bagadá* de los escritos rabínicos, Moisés golpeó dos veces la roca buscando agua, duplicidad que fue interpretada como debilidad de su fe; Jesús, al contrario, brota sangre y agua al primer golpe.

### c) *El agua y la sangre: simbolismos espirituales*

El fenómeno del agua y sangre brotando de la herida del cadáver de Jesús, cuanto menos explicable naturalmente, más se presta a interpretaciones teológicas y espirituales, y todos los comentaristas se detienen en alguna o varias de ellas. Recogemos aquí las que se le aplican con más frecuencia.

1) Al morir y finalizar su cuerpo, *ha recuperado la gloria que tenía desde antes de que el mundo existiera* (Jn 17,5), es decir, el Espíritu; partiendo de la mentalidad de que el espíritu y carne se oponen, es preciso que su cuerpo haya fallecido y que haya perdido toda la sangre para poder recuperar todo el Espíritu.

2) Se presenta como *sacrificio* auténtico y agradable a Dios, en la línea del ritual de los sacrificios, según el cual la sangre debe brotar en la

muerte sin coagularse y, de acuerdo con el simbolismo del *cordero pascual*, herido en el corazón para que derramara su sangre, sin quebrarle huesos; con una herida que no quebranta sus huesos, Jesús es proclamado Cordero pascual y queda consumado su sacrificio a favor de la humanidad, que puede recoger sus frutos salvadores como se recogen el agua y la sangre.

3) Algunos comentaristas, buscando un significado para cada uno de los dos elementos, interpretan *el agua como símbolo del Espíritu, y la sangre como símbolo del valor expiatorio de su muerte*; sin embargo, en Juan, autor del texto, no aparece nunca la expiación de Dios a base de la sangre de la víctima.

4) Es más probable relacionar el fenómeno con las bodas de Caná, donde, por la transformación del agua en vino (sangre), «manifestó su gloria y sus discípulos creyeron en él» (Jn 2,11); si lo sucedido en el costado abierto de Jesús tiene algo de milagroso, entonces aparece más clara esta glorificación.

5) Es común interpretarlo como *don de su vida*, porque la sangre es como la sede de la vida, incluso como la vida misma, por lo que pertenece directamente a Dios (Gén 9,3-6); «el evangelista pudo significar con el derramamiento de la sangre el don que Jesús hacía de su vida, revelando a los hombres el amor con que los amaba, o significar incluso la comunicación de la misma vida de Jesús a los creyentes»<sup>36</sup>.

6) Es frecuente interpretarlo como *símbolo del bautismo y de la eucaristía* (R. Bultmann), sobre todo porque este versículo fue añadido posteriormente por un redactor de tendencia sacramentalista (aunque se suele replicar, como objeción, que el bautismo precede a la eucaristía, mientras que aquí se enumera primero la sangre, lo que invertiría la lógica de los sacramentos).

7) Y también se ha visto en relación con *la samaritana*, a quien Jesús dijo: «El agua que yo le daré se convertirá en él en fuente que brota para la vida eterna» (Jn 4,14), y en este momento es cuando cumple literalmente su promesa; desde diversas figuras, se repite la idea de la fuente y la invitación a beber.

8) Por último, es un recurso a los *sentidos mitológicos sobre el hombre*, pues, de acuerdo con un concepto fisiológico antiguo y muy simple, recogido en un *midrash* rabínico, el ser humano se compone de la mitad de agua y de la mitad de sangre, elementos que están equilibrados en el hombre virtuoso y desequilibrados en el pecador; llegaban a determi-

<sup>35</sup> LUIS DE GRANADA, o.c., 288-289.

<sup>36</sup> X. LÉON-DUPOUR, o.c., IV, p.140.

nar que, si predomina el agua, el hombre se vuelve hidrópico, y si predomina la sangre se pone leproso. Tal vez este antiguo concepto fisiológico influyó en el dato del agua y sangre que brotan del costado de Jesús, demostrando así que el Hombre, el Hijo del hombre, es perfecto porque está equilibrado y tiene una humanidad plena.

En la Escritura se afirma claramente que Jesús *nos rescató con su sangre* (1 Cor 6,20; 7,27; 1 Pe 1,18; Ap 5,9). El asperjar con la sangre era una forma de expiación y se entendía así: puesto que el pecado es la rebelión del hombre contra Dios, apartándolo de la propia vida, la expiación destruye el pecado precisamente porque le recuerda a Israel la *presencia* de Dios, que une de nuevo al hombre y al pueblo con la divinidad. En la cruz, Dios ha dado al hombre el mejor don, su propio Hijo, que se ofrece a sí mismo como hostia de suave olor. Con este rescate logrado por la sangre de Cristo en la cruz, Dios nos retorna de nuevo a su exclusiva posesión <sup>37</sup>.

En la primera pascua, cuando el pueblo fue liberado de la esclavitud de Egipto, Moisés, para mostrarle que había pasado a ser propiedad de Dios, asperjó con *sangre* el altar y al pueblo, porque acababa de entrar en una nueva comunión con él. En la sangre de Cristo en la cruz, vista desde aquella de la primera pascua, encontramos estas relaciones:

— es sangre de la *liberación*; así como la sangre del cordero les salvó de la opresión egipcia, la de Cristo salva del pecado; por eso renovamos esta salvación mediante la eucaristía, en la se nos concede alimentarnos del cordero pascual para disponer de la misma libertad de Jesús;

— es sangre de la *alianza*; lo mismo que Dios formó un pueblo de liberados con los antiguos esclavos, así Cristo nos hace pueblo de Dios mediante su entrega en la cruz, sellada con su propia sangre, abriendo su costado a todos;

— es sangre de la *reconciliación*; al abrirse el costado de Cristo, nos muestra que con su muerte nos abre la fuente de su vida y la del Padre, que nos ofrece perdón y reconciliación profundas <sup>38</sup>.

Así como la herida permanece abierta, así permanecen abiertas las interpretaciones y sugerencias que esa herida sugiere. Los simbolismos que prevalecen son estos dos: el costado abierto es fuente de los sacramentos y llaga del amor.

## VI. FENÓMENOS CÓSMICOS

«Entonces el velo del Santuario se rasgó en dos, de arriba abajo; la tierra tembló, las rocas se rajaron, las tumbas se abrieron y muchos cuerpos de santos que habían muerto resucitaron» (Mt 27,51-53).

El impacto más llamativo por la muerte de Jesús corrió a cargo de la naturaleza, que acompañó la muerte de Jesús con una serie de fenómenos portentosos: algunos naturales o cósmicos, como el temblor de tierra; otros culturales, como el velo rasgado del Templo, y otros de carácter escatológico, como la apertura de sepulcros y la vuelta a la vida de algunos difuntos. Los evangelistas no recogen los mismos fenómenos. El más coincidente es el de las tinieblas, recogido por Mateo, Marcos y Lucas; Mateo añade otros tres, el temblor de tierra, las tumbas que se abren y, lo más sorprendente, los difuntos que resucitan y retornan a la ciudad; Juan, que no menciona ninguno de estos fenómenos naturales, añade el del velo del Templo que se rasga. Cada evangelista los ha seleccionado según su particular perspectiva teológica. En el impresionante texto de Mateo, los fenómenos cósmicos y la resurrección de muertos van unidos por una «y», lo que da un sentido de unidad a todos ellos y a su significado, es decir, que, aunque los reflexionemos por separado, su mensaje dimana del conjunto.

El texto de Mateo es simple en su lenguaje, de tinte maravilloso, jugando con la poesía y la fe, pero necesita una exégesis para comprender su mensaje, que no pasa precisamente por su comprensión literal, sino más bien simbólica. Hay dos motivos especiales por los que se solía usar ese tipo de lenguaje; uno era la muerte de un héroe divino, acompañada frecuentemente por prodigios cósmicos, interpretados como reacción de simpatía por parte de la naturaleza a esa divinidad cósmica; el otro era el acontecimiento escatológico, acompañado en su descripción con signos semejantes a los recogidos por Mateo, según lo cual estos fenómenos significarían que, con su muerte, Jesús inaugura la nueva era en la que la muerte es vencida y se instaura el Reino de Dios <sup>39</sup>. Cada elemento tiene un significado propio y el conjunto alude a una llamativa intervención de Dios; las rocas que se resquebrajan se citan frecuentemente en relación con alguna *acción divina* del Todopoderoso, cuya presencia conmueve a la naturaleza, mientras que las resurreccio-

<sup>37</sup> Cf. A. M. VISSANI, «Gesù ci ha riscattati, dando vita»: *Nel Segno* 29 (1979) 5-19.

<sup>38</sup> Cf. A. CARMINATI, «L'interpretazione "pasquale" che Cristo ha dato del suo "sangue"», en *Id.*, *E venuto nell'acqua e nel sangue. Riflessione biblico-patristica* (Dehoniane, Bologna 1979) 27-56.

<sup>39</sup> Cf. D. SENIOR, «Escatologia e sotterologia nella passione secondo Matteo. Il significato di Mt 27,51b-53», en T. P. ZBOCA (ed.), *La sapienza della croce, oggi. Atti del Congresso internazionale*, Roma, 13-18 ottobre 1975. I: *La sapienza della Croce nella rivelazione e nell'ecumenismo* (Elle Di Ci, Torino 1976) 95-105.

nes repentinas indican que se cumplen las esperanzas de los justos del Antiguo Testamento. En conjunto, Mateo «construyó el pasaje inspirándose en el motivo apocalíptico de la resurrección como parte de la futura era escatológica», pues en el Antiguo Testamento estos signos aparecen «no solo como *signo del último día*, sino como indicio de la *teofanía*» (así Jl 2,10), sobre todo teniendo en cuenta que los «justos» resucitados son ciertamente los fieles, no cualquier difunto. En resumen, estos llamativos versículos son «afirmaciones teológicas con materiales veterotestamentarios y con imágenes apocalípticas cuya finalidad era exponer el significado de la muerte de Jesús»<sup>40</sup>.

Por otra parte, estos textos son, además, una manera de contrarrestar el escándalo producido entre los primeros creyentes cristianos por la crucifixión de Jesús, a cuyo relato superponen unas escenas teofánicas del llamado «día del Señor», como se llamaba al día del juicio de Dios. En este ambiente hemos de comprender esos textos.

### 1. El temblor de tierra

«La tierra tembló y las piedras se resquebrajaron» (Mt 27,52).

Este fenómeno desencadena todos los demás, pues genera la hendidura de las rocas y, en consecuencia, la apertura de las tumbas, datos que preceden a la resurrección de los santos y a su aparición en público (Mt 27,51b-53).

El *terremoto*, aparte de un fenómeno atmosférico, en el lenguaje bíblico es signo del último día, de teofanía (Jl 2,10) y de manifestaciones divinas, en las que se resalta la omnipotencia del Señor sobre todo el universo (Sal 68,8; 97,4; 104,37; 114,7; Jdt 16,18). Usaban más este solemne y estruendoso lenguaje para referirse al *Día de Yabvé*, el gran día de su manifestación a todo el mundo; el temblor expresa la omnipotencia divina, que se manifestaría en ese gran día; suele ir acompañado de fenómenos de tinieblas y de perturbaciones astrales para acentuar aún más lo que tiene de superior e incomprensible ese acontecimiento<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> H. HENDRICKX, o.c., 138-145.

<sup>41</sup> P. BENOÎT recuerda la manera que tenían de describir la muerte de rabinos célebres: «Cuando murió R. Acha, las estrellas se hicieron visibles en pleno día [...] Cuando murió R. Hanan, las estatuas se trastornaron [...] Cuando murió R. Hanina, el mar de Tiberíades se dividió en dos [...] Cuando murió R. Ishaq, los umbrales de setenta casas se partieron en Galilea [...] Cuando murió R. Shemuel, se desarraigaron los cedros en Israel..., un haz de fuego

*Las piedras resquebrajadas* aluden a este texto de Zacarías: «Aquel día asentará el Señor los pies sobre el Monte de los Olivos, a oriente de Jerusalén, y el Monte de los Olivos se partirá por medio, de levante a poniente, como un gran valle. La mitad del monte se apartará hacia el norte, la otra mitad hacia el sur» (Zac 14,4). Jesús había hablado también del edificio que necesita estar bien aposentado sobre roca para aguantar tormentas, una advertencia contra las vidas sin fundamento; ahora Jesús se manifiesta como el verdadero fundamento para que cada uno pueda edificar su persona y su comunidad.

¿Qué mensajes nos comunica este fenómeno natural? Como siempre, nos llegan variadas interpretaciones.

— *Resalta la importancia de la muerte de Jesús*. Estos fenómenos son un recurso bíblico para llamar la atención sobre el acontecimiento que acaba de suceder, la muerte de Jesús; es como un clarinazo que, en lugar de sonar antes de la intervención, suena después, ¡atentos todos al gran acontecimiento! La tierra tiembla de emoción ante ese exceso de amor divino manifestado en la cruz de Jesús. Pero, ¡atentos, también ha de temblar de temor!

— *Señala el fin de un mundo y el nacimiento de otro nuevo*. Sobre el fondo del salmo 22, la crucifixión y muerte del Hijo de Dios indica el fin del mundo viejo y el inicio de la escatología. «La orquestación cósmica y apocalíptica del drama revela su alcance en el momento en que las tinieblas del mundo intentan cubrir la tierra en un acto de “des-creación”, la muerte de Jesús nos devuelve la luz»<sup>42</sup>. Ya no bastan cambios parciales, irrumpe un mundo nuevo.

— *Es un signo de salvación y de la vuelta de Cristo y del fin del mundo* (cf. Mt 24,3) y, al mismo tiempo, significa también la *presencia de Dios* (Mt 8,24; 21,10; 29,2,4) que toma formas llamativas precisamente porque, al estar tan oculta, necesita gritar para que la reconozcamos.

— *Dimensión universal* de la muerte de Cristo, en la que todos hemos muerto un poco, pues el pecado que causa la muerte al inocente se la causa más al culpable. Universal también en cuanto a los frutos. La tierra se conmueve ante este acontecimiento universal.

— *Se conmueve más Dios que los bombres*. «Y no tembló el pueblo, sino que tembló la tierra; el pueblo no tuvo miedo, sino que tuvieron miedo

cayó del cielo y formó un muro entre su ataúd y el cortejo fúnebre, y durante tres horas hubo truenos y relámpagos en el mundo»; Cf. *Pasión y resurrección...*, 227.

<sup>42</sup> B. SESBOÛE, «Cruza», en X. PRKAZA - N. SALANES (dirs.), *Diccionario teológico «El Dios cristiano»* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1992) 317-333.

los cielos; no fue el pueblo quien se rasgó las vestiduras, sino que fue un ángel el que rasgó las suyas; el pueblo no lloró, sino que el Señor tronó desde el cielo, y el Altísimo hizo resonar su voz»<sup>43</sup>. Porque Dios es quien mejor comprende la tragedia que se produce en el asesinato de su Hijo y en el de cualquier hombre. Es una llamada a que nunca nos deje indiferentes cualquier muerte provocada.

## 2. Tinieblas o eclipse

«Desde la hora sexta hubo oscuridad hasta la hora nona» (Mt 27,45).

Dice Lucas que «toda aquella tierra quedó en tinieblas» en pleno mediodía y los intérpretes varían al explicar si esa oscuridad se limita solo al horizonte que se veía desde el Calvario o se amplía a la tierra de Palestina o incluso a la tierra entera. Se han hecho diversos intentos para explicar naturalmente esa repentina oscuridad. Puede referirse a la oscuridad casi total que a veces produce el temido viento del sur *khamisin* o simún, llamado «siroco negro», frecuente por la época de Pascua, en el mes de abril. O tal vez Lucas, que lo ve como un eclipse de sol, nos esté remitiendo a algún recuerdo de su infancia, en Siria, donde le tocó vivir algún fenómeno semejante. Otra hipótesis es la del volcán de Haurán, la región que limitaba al norte con la tierra prometida y que el Señor repartió entre las doce tribus de Israel, pues se dice que Haurán significa «tierra negra»; según esto, se habría producido entonces una actividad volcánica, con humareda y nubes arrastradas por el viento por toda la zona, hasta Jerusalén. La sugerencia más inmediata, la del eclipse, no sirve, puesto que no se puede producir en tiempo de luna llena, que es cuando se celebraba la Pascua, y además duran unos minutos, mientras que aquí dice que duraron unas tres horas.

Ante la insuficiencia de las explicaciones naturales, tenemos que recurrir a su sentido simbólico religioso. Hay tres líneas de interpretación teológica: la *apocalíptica*, según la cual las tinieblas son un signo del tiempo final y del juicio que lo acompaña (así aparece en Am 8,9-10 y en el mismo Jesús, según Mc 13,24); la *reveladora*, en cuanto son un signo de la presencia de Dios, pues las tinieblas representan la majestad divina (Dt 4,11; 5,22) que se manifiesta en ese momento mortal; y la *comparativa*, recordando que ese signo legendario acompaña con frecuencia la

<sup>43</sup> SAN MELITÓN DE SARDIS, *Homilía sobre la Pascua*, cf. ed. de J. Ibáñez Ibáñez y F. Mendoza Ruiz (Eunsa, Pamplona 1975).

muerte de un gran hombre o de un héroe, y que Dios lo usa para manifestar la desaprobación divina ante el crimen sacrilego, aunque cabe la objeción de que, en el caso de Jesús, el fenómeno aparece antes de la muerte y no después. Los tres sentidos son aplicables a este fenómeno de la oscuridad en la muerte de Jesús.

*La tristeza de la creación y de Dios.* El verbo lucano *eklípo*, en intransitivo, significa «faltar», «disminuir», «cesar»; por lo tanto, habría que traducir que el sol «se debilitó» o «perdió fuerza», más que «se eclipsó». El evangelista no habla de eclipse real, sino de oscurecimiento o debilitamiento de la luz, que manifiesta el luto de Dios por la muerte del Hijo y también el luto de la creación por Jesús, sea cual fuese el fenómeno atmosférico que realmente sucedió.

«La tristeza de la creación por el drama que se desarrolla en el Gólgota. Las tinieblas solares eran para los hombres de entonces sucesos pavorosos y fatídicos al tiempo que signos, por lo cual pasan a ser un rasgo habitual en los cuadros apocalípticos.... [Para Marcos] dentro del contexto de su teología de la pasión, la ha entendido seguramente como una expresión más de la oscuridad profunda que rodea la muerte de Jesús»<sup>44</sup>.

*El juicio de Dios.* La oscuridad es un aviso de que comienza el juicio de Dios y, al mismo tiempo, es prelude del nuevo «eón» (Mt 24,29, cf. v.gr. Jl 3,4 [2,1] = Hch 2,20), más claro lo primero que lo segundo. Ya en el libro del Éxodo aparece este signo como intervención especial de Dios: «El Señor dijo a Moisés: Extiende tu mano hacia el cielo, y se extenderá sobre el territorio egipcio una oscuridad palpable. Moisés extendió la mano hacia el cielo, y una densa oscuridad cubrió el territorio egipcio durante tres días. No se veían unos a otros ni se movieron de su sitio durante tres días, mientras que todos los israelitas tenían luz en sus

<sup>44</sup> R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Marcos*, 321-322. Dionisio Areopagita, ateniense, un sabio de Grecia, fue a los veinte años a estudiar a Egipto, y estando en Heliópolis percibió unas tinieblas tan inexplicables que pronunció esa misma frase del evangelio. Se cuenta que años más tarde, siendo presidente del Areópago, tuvo que juzgar a Pablo de Tarso, acusado de blasfemo y de negar la existencia de los dioses, pero su doctrina le fascinó y derivó en su conversión, y posteriormente relacionó el fenómeno de Heliópolis con lo que le contaron que pasó en la cruz de Cristo. Se dice que llegó a conocer a María, a la que asistió en su muerte y que murió mártir en Atenas. En esta misma línea, J. Blinzler (o.c., 336) recoge unas frases atribuidas al rabí Shemuel: «Cuando un rey de la tierra está triste se viste de negro y cubre su cabeza con un pedazo de saco; por eso ha dicho Dios: Yo revisto los cielos con un velo de sombras y los cubro como de saco (Is 50,3). Cuando un rey de la tierra está triste apaga las lámparas; por eso ha dicho Dios: Se oscurecieron el sol y la luna y las estrellas extinguen su brillo (Jl 2,10). De donde se deduce que, con esas tinieblas, la tristeza de la naturaleza expresa la tristeza de Dios, el Rey del cielo. Esto queda más resaltado en la cronología de Marcos, donde Jesús fue crucificado hacia el mediodía.

poblados» (Éx 10,21-23). La anormal oscuridad, que antiguamente sirvió para romper la dureza del faraón egipcio, en la cruz ha de servir para romper la dureza del corazón de los que condenan a Jesús y de los burladores.

«En esta atmósfera abrumadora el grito de Jesús parece dar la razón a los que le insultan. Dios no abandona al templo de Jerusalén, sino a Jesús. La humanidad de Jesús es víctima como de una execración, lo opuesto a una consagración. Es el misterio del paroxismo de la prueba que condiciona la perfección del don. Esta execración conduce, de hecho, a la plena manifestación del Hijo de Dios que cumple la voluntad del Padre. La entrega de Jesús al Padre, del Padre a Jesús y de Dios a los hombres se cumple en este acontecimiento tenebroso: "Yahvé quiere habitar en densa nube" (1 Re 8,12; 2 Par 6,1). Los que asisten a la escena no comprenden nada. La última posibilidad de salvación, irónicamente sugerida, tampoco se realiza: Elías, "designado para calmar la ira" (Eclo 48,10), no interviene. Jesús ha de beber el cáliz hasta las heces»<sup>45</sup>.

*Un mal augurio*, pero ¿para quién? De momento, el perjudicado es Jesús y, en consecuencia, también sus seguidores; pero el evangelista lanza una advertencia a aquellos que han provocado esta condena, aunque sean religiosos y escogidos, como los responsables judíos. En la polémica entre la religión judía y la cristiana, tan viva al principio, se lanza una advertencia fuerte: ¡no quedará impune quien condene a muerte al Mesías enviado de Dios!

*Signo de liberación.* Esta oscuridad es una alusión a las tinieblas que cubrieron Egipto para forzar, ante la negativa del faraón, la liberación del pueblo, de acuerdo con Éx 10,22: «...tinieblas por toda la tierra de Egipto»; con esta referencia, el evangelista hace una alusión a la *iniciativa de Dios*, aparentemente pasivo ante la muerte de su Hijo, pero realmente activo, pues ya ha empezado a liberar al pueblo sumido en las tinieblas.

*Signo triunfal y salvador.* La oscuridad es aquí un término no técnico para expresar el triunfo salvador del Hijo de Dios, a pesar de todas las apariencias de sombra. En este sentido se comprende mejor que la expresión «toda la tierra» se refiere a toda la humanidad, no solo a Israel, aunque use expresiones cósmicas como las que emplea para describir el final del mundo. El mensaje verdadero es éste: Cristo, que es también una potencia cósmica, actúa salvadoramente contra esas tinieblas.

<sup>45</sup> A. VANHOYE, «Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques», a.c., 135-163.

### 3. Velo del Templo rasgado

«Entonces la cortina del Santuario se rasgó en dos de arriba abajo» (Mt 27,51).

La habitación más misteriosa del Templo de Jerusalén medía unos 30 codos de ancho y tenía forma cúbica (pues esta forma se consideraba la perfecta), en sintonía con otras habitaciones similares en templos babilónicos o egipcios; pero, mientras en los templos gentiles esa habitación guardaba la imagen sagrada, la del Templo israelita estaba totalmente vacía y se llamaba *sancta sanctorum*, porque en ella residía la presencia divina, tan escondida y sublime que solo podía ser visitada por el sumo sacerdote una vez al año, el día de *Yom Kippur*; una gran cortina separaba esta sala misteriosa del resto del Templo o Santuario, llamado *Santo*, en el que estaba el altar del incienso y los panes de la proposición, lugar donde Zacarías recibió la visita del ángel Gabriel (Lc 1,5ss).

Queda la duda de si la rasgadura se refiere al velo que separaba el Santo del Santísimo o solo al velo exterior, el que colgaba en el frontal del Templo, pues el texto griego da pie a ambas interpretaciones. El Éxodo y el Levítico concedían ya la máxima importancia al velo interior, el que realmente cubría la presencia divina, y a ese mismo velo interior se refiere la carta a los Hebreos cuando juega con la alegoría de la entrada de Cristo Sacerdote en el Santuario celestial (6,19; 9,1-12; 10,19-20). Opina P. Benoît que el velo rasgado se refiere al primero de los velos, al *Sancta* (el «Santo» o *naos*)<sup>46</sup>, detrás del cual entraban los sacerdotes de turno, pero no la concurrencia del pueblo, y que significaba, sobre todo, la separación entre los paganos y los creyentes de Israel.

En apoyo de que el velo rasgado fue el más exterior, S. Légasse da varios motivos: así como al hablar de «la puerta de la casa» entendemos la de entrada, no la de las habitaciones interiores, también con la expresión «el velo del Templo» hemos de entender el de la entrada, no el que dividía el interior; además, solo este velo externo estaba a la vista del público, pues únicamente los sacerdotes podían ver el velo interior, puesto que solo ellos entraban en el *naos*; por último, las grandes di-

<sup>46</sup> FLAVIO JOSÉF, *De bello iudaico*, 5,5,5, habla de las grandes dimensiones de este velo, más de veinticinco metros de largo por ocho de ancho. Añade que se había tejido en Babilonia con hilos de cuatro colores: blanco, púrpura, azul y rojo, como símbolos de los cuatro elementos básicos de la creación: agua, aire, tierra y fuego.



mensionaciones del velo explican que Marcos hable de un gran desgarramiento «en dos, de arriba abajo». Sin embargo, otros autores entienden que el evangelista se refiere al velo interior, lo que tendría otros simbolismos, como veremos a continuación.

Varios significados podemos referir de este hecho portentoso:

*Dios, y también su templo, está abierto a todos.* Si el velo rasgado es el exterior, significa que se suprimen las barreras entre gentiles y judíos para entrar en el nuevo pueblo de Dios, que es el verdadero templo, y que no reserva la entrada a nadie; por lo tanto, el Templo de Jerusalén y su culto han perdido su sentido «y no les queda otra salida que la destrucción; el carácter polémico de anuncios análogos en Mc 15,29b; 14,58 y 13,2 aconseja esta interpretación»<sup>47</sup>. Si el velo que se rasga es el interior, el del *sancta sanctorum*, significa que Jesús ha entrado en el santuario celeste para actuar allí como Sumo Sacerdote abriendo la puerta de la salvación a todos; importa mucho más el Señor que el templo. El velo interior, el del *sancta sanctorum*, impedía que nadie intentase desvelar la majestad divina y la aparición del Señor; por lo tanto, su rasgadura nos abre la puerta para que todos, también los no sacerdotes y los gentiles, tengan acceso a la revelación de Dios. En cualquier caso, tanto si se trata del velo exterior o del más interior, tiene un sentido de *apertura*, pero de una apertura profunda, por la cual Dios queda al alcance de todos y no reserva sus secretos a ningún pueblo privilegiado. Este velo rasgado une la intimidad de Dios con la universalidad.

¿Anulación o reanimación del Templo? El *velo rasgado* es un signo profético de la *destrucción del Templo*, que sucedería de hecho en el año 70, de manera que la muerte de Jesús «destruye el santuario» de la Antigua Alianza, porque en adelante el verdadero santuario será su propia persona y su presencia en la comunidad. Sin embargo, no parece que Lucas (23,45) quiera destacar esta anulación del Templo y su culto, pues los discípulos continuaron asistiendo a él (Hch 2,46; 3,1), y Jesús reconoce que el Templo es «casa de oración (19,45-46) y «casa de mi Padre» (2,49). Con este signo sorprendente se cumplía del todo el gesto purificador de la expulsión de los mercaderes del Templo. Por lo tanto, en un sentido, el Templo fue anulado y, en otro, fue rehabilitado.

Cristo se rompe en su cuerpo para *facilitarnos la entrada al templo de su persona y al santuario de su comunidad*. Éste es un significado más místico. Hebreos habla de entrar «a través del velo, es decir, de su propia carne» (10,19-20). Porque su propia humanidad tenía algo de velo, pues por una

parte manifestaba a Dios y por otra lo ocultaba; al rasgarse, su persona deja de ser velo que oculta la divinidad y se queda solo en manifestación de esa divinidad amorosa. Algo semejante sucede con nosotros.

*Gesto revelador para el mismo Jesús.* Según Lucas, la rasgadura del velo se produce antes de la muerte de Jesús, no después como una consecuencia, lo que hubiese parecido más lógico; como si estuviese preocupado por una interpretación demasiado negativa, el evangelista la atempera uniendo el velo rasgado a la plegaria de Jesús a continuación. Al rasgarse el velo del Templo y otros velos que ocultan la presencia divina, Jesús ve claramente a Dios y lo ve como Padre, y exclama confiado: «Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,34)<sup>48</sup>.

#### 4. Apertura de sepulcros y algunas resurrecciones

«Las tumbas se abrieron y muchos cuerpos de santos que habían muerto resucitaron; después que él resucitó, salieron de las tumbas, entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos» (Mt 27,52-53).

Se ha dicho que estos dos versículos «han sido una auténtica “cruz” para comentaristas y teólogos», por la dificultad de interpretarlos y de compaginarlos con la afirmación paulina: solo Cristo «ha resucitado de entre los muertos como primicia de los que durmieron» (1 Cor 15,20). Porque muchos textos bíblicos solo son comprensibles desde otros textos bíblicos, estos versículos de Mateo se entenderán mejor en relación con un texto de Ezequiel: «He aquí que yo abro vuestras tumbas, pueblo mío, y os llevaré de nuevo al suelo de Israel» (37,12-13); la resurrección, que en Ezequiel aludía a la restauración de la nación desterrada, en Jesús se refiere a la resurrección de los creyentes al final de los tiempos<sup>49</sup>. Y posiblemente también se relaciona con otro texto de Da-

<sup>48</sup> Apoyándose en otros textos escriturísticos paralelos, el P. Lamarche hace un resumen de los principales significados que podemos encontrar en ese dato del velo del Templo rasgado: «1) El Templo representaría la imagen de Yahvé indignado (cf. Mc 14,63s). 2) Sugeriría la destrucción total e irremediable del Templo mismo (Mc 13,1s; 14,58; 15,29). 3) Anunciaría la desacralización del Santuario, esto es, la abrogación de la alianza y de su culto; 4) Significaría la revelación a los hombres del misterio de Dios. 5) Indicaría el acceso de los paganos al Santo de los Santos (Heb 6,19s). 6) El velo representaría la carne de Cristo mismo (Heb 10,20). Sería necesaria la destrucción de las apariencias materiales y carnales del templo de la presencia divina, que era el Mesías, para establecer un nuevo orden entre Dios y el hombre. El velo abierto abre un nuevo paso o corredor hacia a Dios, es la función de Cristo: P. LAMARCHE, «La mort du Christ et la voile du temple selon Marc: Nouvelle Revue Théologique 106 (1974) 583-599.

<sup>49</sup> Según el *Targum Palestinianense*, este texto de Ezequiel se refiere a treinta mil efrainitas que

<sup>47</sup> J. GNILKA, *El evangelio según San Marcos*, 380.

niel: «Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el oprobio, para el horror eterno» (12,2); como este texto fue escrito 167 años a. C., cuando el pueblo judío sufría sangrienta persecución por parte del rey sirio Antíoco Epifanes, el profeta recuerda la suerte de los martirizados; es la primera vez que en la Biblia se anuncia expresamente la resurrección de los muertos, promesa que se cumple en la muerte de Jesús, que exhala su espíritu resucitador sobre los humanos<sup>50</sup>. Jesús está en la línea de estos dos grandes profetas, cuyo anuncio se cumple precisamente a partir de la cruz.

De entrada, percibimos alguna contradicción en el texto. Las tumbas parecen abrirse a consecuencia del terremoto, pero no está claro si esto sucedió en el momento de la muerte de Jesús o en la mañana de Pascua, cuando las mujeres van al sepulcro (Mt 28,2); el temblor de la tierra hace que se rajen las rocas del Gólgota dando pie a la apertura de algunos sepulcros, fenómeno que el evangelista interpreta teológicamente, aunque luego da a entender que las resurrecciones no fueron en ese momento, sino más tarde, «después que él resucitó»; pero, en este caso, no entendemos cómo esto pudo ser «visto» por el centurión y los soldados; igualmente resulta incomprensible que, si los difuntos resucitaron con la apertura de los sepulcros en la muerte de Cristo, habrían tenido que mantenerse escondidos hasta manifestarse públicamente tras la resurrección de Jesús. En cuanto al momento en que suceden, Marcos y Mateo los colocan inmediatamente después de la muerte de Jesús (excepto el fenómeno de las tinieblas) para resaltar el valor sobrenatural de la muerte de Jesús, mientras que Lucas coloca las tinieblas y la rasgadura del velo del Templo antes de la muerte, como presagio de la misma, y después de la muerte ya solo transmite el fruto maravilloso de las resurrecciones de algunas personas.

salieron de Egipto antes que los hebreos y que fueron exterminados por los filisteos; algunos exegetas entienden que Marcos se refiere a este acontecimiento.

<sup>50</sup> «Es obvio, pues, que Mateo, al referir los prodigios que acompañaron a la muerte de Jesús, no pretendió relatar unos hechos sucedidos realmente. Utilizó como símbolos los fenómenos extraordinarios anunciados por los profetas para el día de Yahvé y se propuso, por tanto, desvelar, con antiguas imágenes extraídas de las Escrituras, el profundo sentido del hecho histórico de la muerte de Jesús. La verdad histórica, de este modo, fue iluminada con las Escrituras judías para desvelar el hondo significado de la muerte de Jesús ante los destinatarios del evangelio y frente a sus adversarios judíos»: J. PÉREZ, *Fenómenos extraordinarios en la muerte de Jesús: ¿Historia o símbolos? (Mt 27,45-53)*, en *La verdad tamizada: Cronistas, reporteros e historiadores ante su público*, XII Curso-Seminario de Otoño de estudios sobre el Mediterráneo Antiguo, Universidad de Málaga; cf. «Nuevo Testamento on line» en: <http://www.elalmeandro.org/epsilon/ntonline.htm>.

No vale la pena detenernos en una explicación natural, a pesar de que este «hecho notable», además de por los Evangelios, está recogido en otros tres documentos, independientes entre sí, que hablan de un acontecimiento catastrófico en el Templo que conmocionó a toda la nación. El primero lo aporta San Jerónimo<sup>51</sup>, que lo ha recogido del evangelio apócrifo llamado *Evangelio de los Hebreos y los Nazarenos*: «El dintel de piedra, del que pendía el velo del templo, con ser enorme y por extremo sólido, se partió en varios pedazos»; el segundo lo aporta Josefo<sup>52</sup>, que habla de que la puerta oriental del Templo se abrió una noche por sí sola, lo que conmocionó a la gente porque lo vieron como un signo de amenaza; el tercero lo aporta el Talmud, seguramente refiriéndose al mismo acontecimiento al que pone fecha, unos cuarenta años antes de la destrucción del Templo, por lo tanto coincidiendo con la época de Jesús. «¿No serían estas tres tradiciones un recuerdo, algún tanto deformado, del prodigio que acaeció en el Templo a la muerte de Cristo?»<sup>53</sup>. Los acontecimientos extraordinarios siempre daban pie a interpretaciones religiosas y, a la inversa, existía la tendencia de confirmar un hecho religioso con un fenómeno extraordinario, aunque hubiese que elaborarlo.

La intención del evangelista es didáctica o teológica al usar imágenes del Antiguo Testamento, sobre todo de los profetas. Estos interrogantes reafirman que el fenómeno fue muy superior y trascendente a toda lógica humana, por lo que el evangelista transmite un seguro mensaje de esperanza, con las formas expresivas de la época, afianzadas en estilos y textos del Antiguo Testamento. Esa apertura representa la *resurrección de «muchos cuerpos de santos»*; los cuerpos tienen bíblicamente el significado de toda la persona.

Por otra parte está la cuestión de *quiénes son los que resucitan*. Es normal la curiosidad por saber a qué «santos» se refiere este texto. Muchos opinaban que estos resucitados eran antiguos personajes de Israel, como los patriarcas y los profetas u otros especialmente piadosos, pues ya en diversas ocasiones se les llama «santos», y así llamaban también los rabinos a quienes cumplían fielmente los mandamientos de Dios; ese término «en la literatura apocalíptica posee una connotación escatológica» (H. Hendrickx), por lo que este texto de Mt 27,52 alude a la

<sup>51</sup> *Comment. in Matthaeum*, 27,51, en lib.IV (22,41-28,20); cf. *Obras completas de San Jerónimo*, II (BAC, Madrid 2002) 409.

<sup>52</sup> *De bello iudaico*, 6,2-4.

<sup>53</sup> L.-C. FILLION, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo*, IV (Rialp, Madrid 2000) 275.

resurrección final de todos los santos. Gnllka piensa que, teniendo en cuenta otro texto anterior de Mateo (23,29-32), estos «santos resucitados» se refieren más concretamente a los profetas mártires; no parece que tenga aquí el sentido que la comunidad cristiana dará posteriormente a sus miembros destacados por la manera íntegra de vivir el evangelio, pues nunca antes Mateo le ha dado ese sentido. *Légasse* no cree que haya aquí una anticipación del vocabulario cristiano, en referencia a los miembros santos de las comunidades. En estas apariciones se escucha un claro mensaje: mientras el llamado Israel de la carne, es decir, los judíos vivos, no reconoce a Jesús, sí lo reconocen los antiguos santos, los enterrados en Jerusalén. Esta variada y dificultosa interpretación, que siempre nos suena un poco violentada, indica que la intención de Mateo era más teológica que descriptiva.

Para unos se trata de *apariciones*, no de resurrecciones reales, y la aparición se entiende en términos de visión o de percepción con los sentidos, aunque físicamente no esté allí el personaje. Para otros son *apariciones temporales*, como la de Lázaro, signo del poder de Dios; pero ¿cómo imaginar a alguno de los antiguos santos (patriarca, profeta...) andando por la calle durante un tiempo, antes de morir de nuevo?

Siguiendo esta intención teológica de Mateo, y superado el vano intento de saber lo que realmente sucedió, nos empeñamos un poco más en descubrir algunos de los significados teológicos y espirituales de estos sepulcros abiertos y de los difuntos resucitados.

— *Son testigos de que ya ha empezado la vida nueva.* Superando el espantoso fracaso de la cruz, el evangelista, animado por una «audaz previsión», está viendo en ella una nueva puerta que se abre a la vida; todo lo que ese final tiene de oscuridad, lo tiene de gloria ese nuevo principio, el de la resurrección. Decididamente, la resurrección es generada por la muerte de Cristo, como demuestran esos difuntos que salen de sus tumbas y entran en la ciudad; son el testimonio firme de que la nueva vida ya se ha iniciado y les ha alcanzado a ellos; el verdadero tiempo final, el de la resurrección definitiva, ya se ha iniciado. El antiguo anuncio profético de Ezequiel (37,12-13) ha empezado a realizarse, y precisamente desde la cruz, cuya eficacia empieza a verse en el mismo instante en que se produce. Mateo no pretende describir unos hechos físicos, sino dramatizar de manera sensible y pedagógica lo que es la cruz como fuente de vida. En el relato de Mateo da la impresión de que los difuntos, aunque ya vueltos a la vida, siguen esperando en sus sepulcros hasta que Jesús haya resucitado, con lo que el evangelista supo-

ne que esa resurrección de los justos está, como todas, subordinada a la de Jesús.

— *Se inicia la «Nueva Jerusalén».* Al afirmar Mateo (27,52-53 y también en 4,5) que se aparecen en la «Ciudad Santa», que es como él llama a Jerusalén, muestra «una “fascinación” por Jerusalén» (D. Senior). Todo empieza a ser fascinante desde ahora en esta nueva Jerusalén, donde hasta los muertos resucitan. Seguramente, al nombrar a Jerusalén, está ya pensando en la Jerusalén celestial, la verdadera ciudad de los «santos». Además de resucitar, «se aparecieron a muchos», destacando que éstos sí son verdaderos testigos del poder de Dios y de los frutos de la muerte de Jesús. En la literatura judía precristiana, y también en la del siglo I, se opinaba que la resurrección de los muertos sucedería en Jerusalén, concretamente en el Monte de los Olivos, y que los justos muertos fuera de Jerusalén irían por cavernas subterráneas hasta allí, para participar de ese nuevo reino de salvación, que coincidiría con los días y reino del Mesías. El evangelista necesitaba *testigos de la resurrección de Jesús*, y los encuentra allí mismo, en los justos devueltos por los sepulcros y en el testimonio del centurión y sus soldados. Al afirmar que salieron de sus tumbas «después que él resucitó», asegura que esas resurrecciones dependen directamente de la de Jesús, que es «el primogénito» también en esto.

— Es una expresión del *descenso a los infiernos*. Afirma Benoît que «estas palabras de Mateo son bellas y expresivas imágenes del dogma del descenso de Jesús a los infiernos», uno de nuestros dogmas más enigmáticos; hay que tener en cuenta que Jesús va a esos «infiernos», no tanto para combatir y vencer al demonio, ya vencido en la cruz, sino para abrir las puertas de la salvación a las almas ya redimidas en esa misma cruz.

— *Es Dios quien abre los sepulcros.* Los verbos que usa el evangelista para narrar estos acontecimientos están en forma pasiva (rasgado el velo, sacudida la tierra, resquebrajadas las rocas, abiertos los sepulcros, resucitados y aparecidos a muchos los muertos), porque «la forma pasiva sugiere que el protagonista ha sido Dios» (B. Maggioni). Los hombres actuaron en la condena y ejecución de Jesús, pero Dios actúa en el gran acontecimiento salvador que viene a continuación; pues los cuatro fenómenos extraordinarios no son fenómenos sueltos y diferentes, sino un único y sorprendente acontecimiento de salvación. Por eso las mujeres tampoco tuvieron nada que hacer ante la tumba abierta, a pesar de ir preparadas para actuar, porque ya Dios había actuado. Es una expresión de *teofanía*, en la que se manifiesta la acción divina abriendo

el camino hacia la resurrección, de manera semejante a como, cuando el pueblo israelita sufría el destierro de Babilonia, el profeta Ezequiel les anuncia de parte de Dios: «He aquí que yo abro vuestras tumbas: os haré salir de vuestras tumbas, pueblo mío, y os llevaré de nuevo al suelo de Israel» (Ez 37,12). El sepulcro de todas las situaciones mortales se abre con la fuerza de la cruz de Jesús.

— *Dimensión cósmica.* Las fenómenos narrados por Marcos, además de expresar la tristeza de la naturaleza ante la muerte de Jesús, indican también una relación con el fin del mundo, cuando «el sol se oscurecerá y la luna no dará más su esplendor» (Mc 13,24).

«No cabe duda de que, para Marcos, la muerte de Jesús tenía consecuencias históricas, incluso cósmicas. En este hombre, y precisamente en su muerte, la alianza había sido renovada (14,24) y el reino de Dios, tan largamente esperado, había hecho irrupción en el mundo. La llegada de la hora “nona” (hacia media tarde, o las tres) lleva a su cúspide el drama cósmico»<sup>54</sup>.

Los extraños, atemorizantes y fantásticos fenómenos que se producen a la muerte de Cristo siguen ahí, a medio camino entre el lenguaje mágico y el histórico, dando aldabonazos para suscitar nuestra atención y abriendo nuestra visión interior a las riquezas de la cruz de Jesús.

<sup>54</sup> D. SENIOR, o.c., 124.

## CAPÍTULO VIII

### EN UN SEPULCRO: EL SEPELIO

«José se llevó el cuerpo de Jesús y lo envolvió en una sábana limpia; después lo puso en el sepulcro nuevo excavado para él mismo en la roca, rodó una losa grande a la entrada del sepulcro y se marchó. Estaban allí María Magdalena y la otra María, sentadas frente al sepulcro» (Mt 27,57-61; Mc 15,42-47; Lc 23,50-56; Jn 19,38-42).

Respecto a la sepultura de los ejecutados, había costumbres distintas en el pueblo romano y en el judío. La norma romana era que los cadáveres crucificados quedasen en el cadalso durante días hasta descomponerse y ser destrozados por las aves rapaces, como atestiguan algunos escritores romanos antiguos: «El crucificado es elevado a lo alto y alimenta a muchas rapaces... los crucificados pierden sus carnes» (Artemidoro), o este otro del Psuedo-Maneton: «Han sido fijados sobre él [poste], clavados en medio de tormentos horribles, alimento infecto para las rapaces, pasto macabro para los perros». Los judíos, por el contrario, les concedían siempre la sepultura, según la norma de Dt 21,22-23, porque el cadáver debe ser sepultado antes de la puesta del sol; por eso Josefo condena el gesto de los idumeos que tiraron los cadáveres de los sumos sacerdotes Ananos y Jesús «sin sepultura, siendo que los judíos otorgan tanta importancia al entierro que hasta los malhechores crucificados son desprendidos de la cruz y sepultados antes de la puesta del sol»<sup>1</sup>. Pero necesitaban el permiso del procurador romano para descender y sepultar el cadáver de Jesús, que en este caso fue solicitado por José de Arimatea.

Como de costumbre, los relatos del entierro sobrepasan la categoría de relato para convertirse en testimonio y mensaje, van mucho más allá de la constatación del fenómeno y escriben con intención interior. Siendo la sepultura un aspecto secundario y no salvífico en sí, sin embargo se incluyó ya en la predicación primera y en el Credo («fue crucificado, muerto y sepultado»), aunque no se dice que esto sucediese *según las Escrituras*, pues simplemente sucedió según la costumbre judía.

<sup>1</sup> Testimonios recogidos por S. LÉGASSE, o.c., I, p.152 y 106, n.110.

Por eso, antes que nada, nos preguntamos por las intenciones o fines con que los evangelistas nos transmiten esta escena.

*Apologética, a favor de la resurrección.* La sepultura de Jesús está explícitamente afirmada por los evangelistas y también por Pablo en carta a Corintios hacia el año 50: «Cristo murió (por nuestros pecados según las Escrituras), fue sepultado...» (1 Cor 15,3-4). Frente a los judíos que se niegan a aceptar el anuncio cristiano de la resurrección, los relatos insisten en la realidad de esa muerte, confirmada aún más con el dato de la sepultura y la señalización del lugar de la tumba. De haber sido arrojado en una hoya común con otros cadáveres, habría creado dificultades prácticas a la hora de anunciar la resurrección. Es el mismo valor apologético de la presencia de José de Arimatea y Nicodemo, tanto más que los apóstoles no participaron directamente en las tareas de la sepultura, por tanto no podían transmitir su testimonio personal; esta ausencia de los discípulos tiene también una clave apologética, pues, más tarde, les acusarán de haber robado el cadáver, pero ¿cómo podían robarlo si ni siquiera vieron directamente en qué tumba estaba? Al resaltar la sepultura, los evangelistas siguen el estilo de la hagiografía de los grandes personajes, como los reyes de Judá e Israel: «El rey X.X. se durmió con sus padres, fue sepultado junto a los reyes de Judá...» (cf. 2 Re 8,23-24; 2 Crón 26,22-23; 27,9). La sepultura era la rúbrica más absoluta de la muerte<sup>2</sup>. Siempre en la línea del Siervo de Yahvé, se testimonia que el cuerpo de Jesús, «el siervo», después de ser eliminado injustamente, ha sido depositado en el sepulcro con el «rico» (Is 53,9); frente a los que se niegan a creer en la resurrección de Jesús, la comunidad cristiana insiste en que realmente fue sepultado y realmente el sepulcro volvió a quedar vacío; tanto el sepultado como la sepultura están bien identificados. Por lo tanto, ésta es una primera garantía, más que prueba, de la resurrección.

*Y también para asegurar la muerte de Jesús.* En el relato de la sepultura se hace una breve alusión a Pilato, accentuada con varios detalles: es el que concede el permiso para desclavar y sepultar el cadáver, dos veces se repite que el crucificado ya estaba «muerto» (v.15,44.55), y se maravilla de que haya muerto tan pronto; estos detalles confirman que Jesús había muerto en la cruz, simple y básica afirmación frente a los que afirmaban que la salvación no podía venir de la muerte de Jesús y a los que simplemente negaban esa muerte real.

## I. EL PROBLEMA DE SU SEPULTURA

Los romanos habían encontrado la manera de atormentar al crucificado incluso después de su muerte, y lo hacían privándole de las honras funerarias. Para un judío era muy importante ser enterrado en «la tumba de sus padres», porque así continuaba participando de la vida de la familia; su respeto a los cadáveres alcanzaba de alguna manera también a los de los ejecutados, aunque se prohibía enterrarlos junto a otros difuntos normales, para evitar la contaminación religiosa; la sepultura se concedía incluso a aquellos que, para mayor infamia por razón de su delito, eran colgados de un palo después de morir, del que debían ser bajados y sepultados antes de la puesta del sol; no había agravio que justificase el dejarle sin sepultura; hasta los que habían sido sepultados aparte, pasado aproximadamente un año, cuando su carne había desaparecido en la tierra, se podían recoger sus huesos y llevarlos a la tumba familiar. Los crucificados estaban afectados por una especial contaminación, por lo que no tenían derecho a sepultura normal, como era la familiar; a veces se arrojaba su cadáver en una fosa común, que podía ser alguna de las cavidades de la roca, aunque los familiares podían solicitar permiso para un enterramiento particular del crucificado, permiso que correspondía al procurador romano, el mismo que dictaba las sentencias a crucifixión y que a veces accedía a esta petición, como una gracia administrativa. Esto es lo que se hizo con Jesús.

De entrada, había un riesgo en hacer una solicitud a favor de un condenado por rebelión, y es que podía interpretarse como que se estaba de acuerdo con él; pero este temor no aparece en el caso de Jesús. Lo normal es que el permiso para practicar la sepultura lo solicitasen los familiares o íntimos del difunto. Pero ¿quiénes en este caso? No su madre, que no estaba en condiciones de hacerlo, por ser mujer sencilla y sin influencias y por la opresión de los terribles y repentinos acontecimientos; ni tampoco los que el evangelio llama sus «hermanos» que, al igual que los discípulos, estarían más bien ocultos ante el peligro. Sobre *quién solicitó el permiso* hay cierta confusión en los textos evangélicos; Juan parece atribuirlo a los judíos: «Los judíos, como era el día de la Preparación, para que no quedasen los cuerpos en la cruz el sábado —porque aquel sábado era muy solemne—, rogaron a Pilato que les quebraran las piernas y los retiraran» (Jn 19,31); mientras que los sinópticos lo atribuyen a José de Arimatea: «Al atardecer vino un hombre rico de Arimatea, llamado José, que se había hecho también discípulo de Jesús. Se presentó a Pilato y pidió el cuerpo de Jesús. Entonces Pila-

<sup>2</sup> Cf. R. BULTMANN, o.c., 347-350.

to dio orden de que se le entregase» (Mt 27,57). Seguramente las dos versiones corresponden a dos tradiciones distintas, que les sirvieron de fuente a ambos, pero con intenciones distintas; la tradición de Marcos (15,43c-44) está preocupada porque no se pueda interpretar la muerte de Jesús como aparente, y por eso acentúa datos que confirmen la muerte, mientras que la tradición de Mateo (27,58) se centra más en la acusación del robo del cadáver (Mt 27,64; 28,13.15b); Marcos pasa directamente del permiso de Pilato a la sepultura y Mateo se detiene más y dice que José «toma» o «recibe» el cuerpo de Jesús en el descenso. El hecho de que Pilato concediese tan fácilmente el permiso sugiere la idea de que él mismo estaba incómodo con la sentencia que había pronunciado, cediendo a la presión de las autoridades judías, lo que no le agradaba nada, pues había condenado a un inocente.

¿Solicitaron los judíos la sepultura? En el discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia se afirma que «los habitantes de Jerusalén y sus jefes» fueron los que urgieron al procurador para que matase a Jesús y que finalmente «lo bajaron del madero y lo sepultaron» (Hch 13,30); por lo tanto, la iniciativa de la sepultura se atribuye a los mismos que tuvieron la iniciativa de la condena, es decir, a los judíos. Pero resulta difícil que esta iniciativa la tomaran los judíos o, más exactamente, sus jefes, porque ellos nunca se habrían arriesgado a contaminarse con la impureza del cadáver, cuando unas horas antes se negaron incluso a entrar en la casa del procurador «para no contaminarse y poder comer la Pascua»; además, Juan dice que la solicitud de los judíos fue que «quitaram» los cadáveres, pero sin insinuar que ellos estaban dispuestos a hacerlo. Es verdad que algunos códices antiguos traducen a Jn 19,38 en este sentido directo: «Entonces fueron y cogieron el cuerpo de Jesús», lo que no es imaginable porque supondría una doble sepultura de Jesús, primero por parte de los judíos en una fosa común y luego por iniciativa de las mujeres en una sepultura privada.

Para conciliar ambas versiones, algunos opinan que José de Arimatea y los judíos, aunque actuando por separado, coincidieron en la misma solicitud ante Pilato. Otros, de forma arbitraria, lo resuelven hablando de dos sepulturas: primero los soldados lo echaron en una sepultura común, de donde, al llegar la noche, lo recogió José de Arimatea para colocarlo en su propia tumba. Las mujeres, que habían observado todo, garantizan que el cadáver sepultado es el de Jesús.

Fue obra de José de Arimatea. En las tareas prácticas de la sepultura no aparece ninguno de los discípulos ni siquiera las mujeres. En su lugar, Juan señala a José de Arimatea: «Después de esto, José de Arimatea,

discípulo de Jesús, pero clandestino por miedo a los judíos, le pidió a Pilato que le dejara quitar el cuerpo. Pilato lo autorizó. Él fue y quitó el cuerpo de Jesús» (Jn 19,38). José era «un hombre rico» (Mt 27,57), natural de Arimatea, de donde le viene el sobrenombre. Probablemente era también miembro del Sanedrín de Jerusalén, aunque no consta que participase en la sentencia, como afirma Lucas (23,50s); Mateo y Juan le llaman «discípulo». Puede entenderse que se presentó para solicitar el permiso particular para enterrar el cadáver de Jesús o que se presentó «juntamente con los demás judíos, deseosos de que los condenados fueran sepultados cuanto antes tal y como imponía la Ley y que a continuación, al margen de los demás, José hubiera decidido dar a Jesús una honrosa sepultura en un sepulcro de su propiedad» (Lino Randelli). Y esto en razón de que a los sanedritas se les recomendaba hacer obras caritativas, entre las que destacaba dar sepultura, que no se debía negar a nadie, pues esa privación suponía un impedimento para que el difunto alcanzase el descanso eterno. José de Arimatea cumple esa norma de Dt 21,22 y, además, corresponde seguramente a algún vínculo que tendría con Jesús, al mismo tiempo que suple la falta de parientes que lo hiciesen o la lejanía de las mujeres que estaban «a distancia», quizá por temor o porque las alejaban los soldados o los mismos judíos.

¿Sobrepasó José la norma con aquella sepultura tan honrosa, pues los condenados no podían ser enterrados junto con sus antepasados en la misma tumba? La *Misná* exige a los tribunales que dispongan terrenos apropiados para estas sepulturas, ya que no pueden ser colocados en las tumbas familiares, aunque éstos sí podían recoger los huesos más tarde, pasado un año, cuando ya se hubiesen descompuesto. Flavio Josefo habla de Akán, al que, lapidado, a la caída de la noche le concedieron «la sepultura sin honor reservada a los condenados». Respondiendo a esta objeción, Juan afirma que era «un sepulcro nuevo, en el que nadie todavía había sido depositado» (19,42). Se ha sugerido la idea de que José prestó su tumba a Jesús porque ya no había tiempo de trasladarlo a otra, que habría sido una de las sepulturas comunes preparadas para los ajusticiados.

Aunque José de Arimatea gestionase personalmente el permiso, en las tareas del desclavamiento y traslado del cadáver necesitaría la ayuda de sus empleados; es posible también que, después de obtener el permiso del procurador, los soldados bajasen el cadáver, pues disponían de instrumentos y eran realmente los encargados de los cuerpos, como indica la frase de Juan: «fueron, pues, y retiraron su cuerpo» (Jn 19,38c), mientras que José se reservaría el embalsamamiento y la sepultura, aun-

que también esto pudo dejarlo en manos de los sirvientes, ante el riesgo de impureza litúrgica por el contacto con el cadáver; ¿o lo hizo personalmente, a pesar de todo? La impresión del texto es que las mujeres no intervinieron, porque «estaban a distancia, viendo estas cosas» (Lc 23,49), quizá miraban desde lo alto de las murallas, porque no les permitieron más cercanía. La leyenda, aunque atestiguada por algunos escritores antiguos, afirma que José de Arimatea viajó posteriormente a Inglaterra, introduciendo allí el cristianismo y fundando un monasterio en Glastonbury, adonde llegó el cáliz que había recogido la sangre de Cristo, dando origen a las leyendas del Santo Grial.

José de Arimatea y Nicodemo coinciden en las operaciones de la sepultura de Jesús. Nicodemo ya había aparecido anteriormente en el evangelio de Juan, pero el de Arimatea sale por primera vez; y, desde luego, juntos no habían aparecido antes. A José de Arimatea le llama Mateo «discípulo de Jesús» (Mt 27,57), valoración compartida por Juan, que precisa que era discípulo, pero «clandestino por miedo a los judíos» (19,38), un paso más avanzado que el de simple judío que «esperaba el reino de Dios», según Mc 16,43 y Lc 23,51<sup>3</sup>. Es curioso que, al principio y al final de la vida de Jesús, nos encontremos con dos hombres justos, que no pertenecen al círculo más cercano de Jesús; al principio, es Simeón quien le toma en sus brazos y le proclama como el salvador de los pueblos (Lc 2,25-35), y, al final, es José de Arimatea, cuya principal cualidad es ser bueno y justo, quien le garantiza una sepultura digna.

¿Enterrado por un sanedrita? Resulta de verdad interesante que, siendo los sanedritas los principales responsables de la condena de Jesús, sea uno de ellos el primero en dar signos de conversión y en cumplir con él la última obra de misericordia, la sepultura. Como sanedrita lo presenta Lucas: «Había un hombre llamado José, miembro del Consejo, hombre bueno y justo» (23,50). P. Winter defiende que José no era miembro del

<sup>3</sup> «Mateo le llama discípulo, no solo simpatizante, seguramente en perspectiva proleptica. Mejor dicho, en perspectiva de redacción y lectura eclesial; como Simón de Cirene, entraría luego en la Comunidad de los creyentes. La unanimidad con que las cuatro redacciones mencionan, por única vez, a Arimatea puede insinuar la existencia de un núcleo judeo-cristiano en dicha población (= Rentis, cerca de Lydda: Hch 9,32). Leyendo solo a Mateo se tendría la impresión de que José viene de Arimatea para retirarse luego como quien no tiene más función que realizar que la de dar sepultura honrosa al Mesías. Solo Mateo dice que era "rico", probablemente evocando el texto de Is 53,9. En el trasfondo histórico de la acción se adivina el afán (explícito en el "evang. de Pedro") de procurar que se cumpla religiosamente la Ley de Moisés (Dt 21,22s; cf. Jn 19,31). Ejemplar la "audacia" (Mc) de José en su petición a Pilato [...] Se siente en el espíritu del redactor el sabor ritual o litúrgico de la veneración a un lugar santo, seguramente en manos de la comunidad cristiana de Jerusalén»: I. GOMA, o.c., 673.

Gran Sanedrín, sino de uno de los tres tribunales inferiores que había en Jerusalén, y que tenía la función de procurar sepultura antes de la noche a los ajusticiados. Algunos niegan que fuese un sanedrita. En cualquier caso, José de Arimatea y Nicodemo demostraron coraje y valentía al hacer esa obra misericordiosa. Resumiendo el pensamiento de Ch. Masson sobre este punto, concluye el P. Bonnard:

«Es posible que José de Arimatea fuera no un simpatizante (Marcos) o discípulo de Jesús (Mateo), ni un sanedrita honrado y humanitario (Lucas), ni, como Nicodemo, un discípulo de Jesús que no se atrevía a declararse como tal (Juan), sino un sanedrita piadoso y rigorista, que no podía sufrir que un cuerpo permaneciese en la cruz en el momento en que iba a comenzar el sábado [...] En consecuencia, Jesús no fue sepultado por manos piadosas, sino por un judío y en el primer sepulcro encontrado a mano»<sup>4</sup>.

*El permiso de Pilato.* Los romanos preferían que el cadáver se descompusiese en la cruz por sí mismo o devorado por los animales, para mayor escarnio, lo que también se prestaba a ciertos abusos, como el del procónsul Verres que vendía por dinero los cuerpos de los crucificados, por lo que le fustigó Cicerón. Sin embargo, Pilato concedió el permiso adecuado a José de Arimatea sin ninguna compensación económica, al menos en cuanto los textos recogen. Para el evangelista este recurso a Pilato tiene también la intención de reafirmar la muerte de Jesús, como previendo que más adelante sería negada, y para eso sirve el testimonio del procurador romano, que se informa directamente por medio del centurión que ha dirigido las operaciones (Mc 16,44-45); hay, por tanto, una constatación oficial de la muerte de Jesús, pues no fue un permiso a la ligera.

## II. LA HORA

En el relato de la sepultura, engarzada entre datos reales y simbólicos, tiene importancia también *el tiempo* en que se realizó. Marcos señala que las gestiones se desarrollaron un viernes por la tarde, pero no cualquier viernes, sino el día de «los preparativos», la víspera del sábado

<sup>4</sup> «Primeramente, entre los demás que intervinieron en este piadoso oficio, los autores y cabezas fueron dos: el uno senador, o como regidor o jurado de la ciudad de Jerusalén, y el otro letrado y maestro en aquel pueblo. Ambos a dos nobles, principales y ricos, como convenía que fuesen para tener gracia con el presidente y autoridad con el pueblo, y posibilidad para hacer la pompa y gastos fúnebres»: P. BONNARD, o.c., 607-608. Hay quien arbitrariamente prefiriera otra perspectiva: «Es decir, que dos funcionarios judíos dieron sepultura a un judío que había muerto como patriota y mártir en una cruz romana»: W. FRICKI, o.c., 157.

grande, y que se se iniciaron cuando «ya había caído la tarde» (15,42); es el que más se ha preocupado de señalar bien los tiempos de los diversos pasos de la Pasión: empieza señalando que la cena sucedió «al atardecer» (14,17), luego recuerda que las negaciones de Pedro coinciden con el «canto del gallo» (14,72), y continúa fijando el encuentro con el Sanedrín «al amanecer» (15,1), igual que seguidamente señala «la hora tercia» cuando le crucificaron, la «hora sexta» cuando las repentinas tinieblas y la «hora nona» cuando muere (15,25.33-34), para concluir que la resurrección sucede el sábado «muy de madrugada, al salir el sol» (16,2)<sup>5</sup>. En la misma línea, Mateo (27,57) afirma que la sepultura sucedió «al llegar la noche...», alusión cronológica al desarrollo de los acontecimientos, que habían comenzado con la sesión matutina del Sanedrín. Por otra parte, Mateo, como buen judío, quiere precisar que aún no había llegado la noche, pues, en este caso, sería ya la Pascua y no la Parasceve. Es, por tanto, otro dato a favor de su historicidad.

El dato de que al día siguiente era sábado tiene importancia porque la liturgia sabática judía se contaba desde la puesta del sol del viernes hasta la siguiente puesta del sol; para no profanar ese descanso sabático, el buen judío que era José de Arimatea se preocupó de acabar las faenas de la sepultura antes de la puesta del sol de ese viernes, aproximadamente antes de las seis de la tarde.

«El dato cronológico “tarde” al comienzo de la narración de la sepultura en Mc 15,42 hay que entenderlo o como una determinación cronológica de la sepultura misma o en el sentido de “tarde por la tarde” [...]; los trámites de José de Arimatea tuvieron lugar, pues, el mismo viernes. Todos los trabajos relacionados con la sepultura exigieron al menos dos horas. Según esto, la muerte de Jesús no pudo ocurrir después de las dieciséis; la admiración de Pilato por la rápida muerte de Jesús (Mc 15,43) es, pues, comprensible. En este punto coincide el cuarto evangelio con los sinópticos»<sup>6</sup>.

Lucas hace una afirmación curiosa: «Era día de preparativos y rayaba el sábado» (Lc 23,54). Con razón se pregunta P. Benoit que, si el sábado judío se iniciaba por la tarde, ¿cómo se puede decir que el sábado estaba apuntando a esa hora en que ya anochece, que es cuando terminarían las operaciones de la sepultura?

«Admitamos un amplio sentido de esta palabra designando el comienzo de un período cuyo albor vendrá en seguida. O bien, con algunos exegetas ingeniosos, se podría pensar que se trata de otra luz que la del día, tal como la luz de Venus que anuncia el comienzo de la noche ya que brilla al ponerse

el sol. También se puede pensar, como Lagrange sugiere, en las luces que los judíos encienden para el sábado: estas lámparas encendidas el viernes por la tarde producen, en una ciudad piadosa, una iluminación general»<sup>7</sup>.

Otros piensan que alude al calendario solar de los griegos en el que el día se computaba de alba a alba.

La mejor explicación es recordar que, como en otros relatos, *el sentido simbólico* prevalece sobre el cronológico. Las horas de la Pasión han quedado bien señaladas y graduadas, desde que por la «mañana» fue conducido ante Pilato hasta que lo sepulturaron «cuando ya había caído la tarde» (Mc 15,42). El simbolismo se ve en la relación de las sombras nocturnas, que protegen la sepultura, con la nueva luz del sol al alba, cuando las mujeres descubren que el sepulcro está vacío, vaciado por la resurrección. Por lo tanto, nos salimos de lógica cuando queremos aplicar a los relatores evangélicos contradicciones objetivas en la manera de señalar los tiempos, que para ellos tenían un valor superior al cronológico, el simbólico<sup>8</sup>. Acompañando a Jesús, vamos siempre de las tinieblas a la luz.

*Enterrado con prisas.* Marcos da a entender que actuaron con prisas, por la hora tardía y porque las tareas del enterramiento debían concluir antes de la puesta del sol; sin embargo, en su relato posterior no da sensación de prisa (16,1). Había que agilizar las tareas porque ya empezaba la Pascua, que era asimilada al *sabbat*, día del reposo sagrado, «un día muy solemne» (Jn 19,31), el más grande, y con la ciudad abarrotada de peregrinos, que no consentirían ninguna situación de «impureza», como ya advertía y regulaba Dt 21,22-23. Sin embargo, por el simple hecho de ser sábado no se precisaba tanta prisa, pues el mismo *Shabbat*, 23,5, asegura: «El día del *sabbat* se puede hacer todo lo que se requiere para el muerto: se le puede ungir y lavar [...], quitarle la almohadilla de

<sup>7</sup> P. BENOIT, o.c., 245.

<sup>8</sup> Recuerda J. BLINZLER (o.c., 385) que Marcos marca seis indicaciones del tiempo: «14,68: “Canto del gallo”: negación de Pedro y reunión del sanedrín.

15,1: “Por la mañana temprano”: fin de la reunión del sanedrín y traslado de Jesús a Pilato.

15,25: “Hora tercia”: crucifixión.

15,33: “Hora sexta”: inicio de las tinieblas.

15,34: “Hora nona”: fin de las tinieblas y grito de la oración de Jesús.

15,42: “Haciéndose tarde”: inicio de la inhumación de Jesús».

Enseguida percibimos que esta distribución se hace a base de grupos de tres horas, o dividiendo el día en cuatro partes de tres horas cada una, que son claramente artificiales y a las que intenta dar un sentido. Por eso Juan, que escribe posteriormente y conociendo la redacción de Mateo, hace una división del tiempo más real. La muerte debió suceder sobre las 15 horas o poco después.

<sup>5</sup> Cf. D. SENIOR, o.c., 134.

<sup>6</sup> J. BLINZLER, o.c., 337.



abajo y ponerlo sobre la arena para retrasar la descomposición; se le puede atar el mentón, etc.». La urgencia aumentaba porque ese inicio litúrgico del *sabbat* coincidía, además, con la Parasceve o «día de la Preparación» (Jn 19,42); tres cruces con tres cadáveres mientras las estrellas lucían arriba hubiesen podido contaminar toda la ciudad, con el consiguiente impedimento para celebrar las cenas pascuales y las ceremonias correspondientes, tanto en el Templo como en las casas y en los campamentos de peregrinos. Pero el riesgo se podía evitar fácilmente, acelerando la muerte con el *crurifragium* o rompimiento de las piernas, que solicitaron al emperador y les fue concedido.

El respeto al cadáver de Jesús obligaba también a trabajar con prisa cuidadosa. Cuando Juan recuerda «la proximidad del sepulcro» está suministrando un dato que concuerda con la premura de tiempo con que actuaban, porque la cercanía ahorra tiempo. Debido a esas prisas, según el relato de Marcos, Jesús no tuvo ningún privilegio, ni siquiera el del lavado del cuerpo y la unción, solo un lienzo para cubrir el cadáver. Quizá también por esta prisa los judíos no protestaron cuando a aquel crucificado se le concedía una sepultura excesivamente honrosa, lo que podía interpretarse como una repulsa a aquellos que le habían condenado.

Posiblemente la faena del entierro se desarrolló así: después de una limpieza somera del cadáver, es colocado totalmente desnudo en un banco de piedra, siendo envuelto seguidamente con la sábana o los lienzos, posiblemente con un pañolón para sujetar la barbilla a la cabeza y tal vez dos pequeñas monedas o algo semejante sobre los ojos. Quizá también colocaron algunas flores o plantas olorosas y algunos perfumes encima. No aparecen fajas ni vendas, aunque también pueden entenderse en este sentido los lienzos. Todo muy elemental, solo aquel sepulcro era honroso.

### III. EL LIENZO O SÁBANA

Los tres sinópticos coinciden en que José de Arimatea «lo envolvió en una sábana limpia» (Mt 27,59; Mc 15,46; Lc 23,53). Juan no habla de un lienzo, sino de vendas: «tomaron el cuerpo de Jesús y lo envolvieron en vendas» (Jn 19,40). El dato de que José «compró una sábana» (Mc 15,46) se ha usado para reafirmar que éste no era el día pascual, en el que estaba prohibida toda actividad comercial, a lo que se dan dos respuestas: que Marcos, al escribir, no estaba seguro de si era o no el día

festivo ni a qué hora exacta terminaba, o que se trata de una traducción errónea, en la que dice comprar en lugar de tomar. Comenta Blinzler que la palabra usada por Marcos (15,46) significa realmente envolver, comprimir, embalar, que es mucho más que cubrir el cuerpo con un lienzo, de manera que ese mismo verbo se usa para envolver al recién nacido. A la aparente contradicción entre lienzo y vendas se le dan diversas soluciones. La palabra *sinon*, propia de los sinópticos, puede significar una pieza de tela o simplemente la materia de aquel lienzo, con independencia de la forma o del uso del tejido, y en este caso no se opondría a las «vendas» (*othonia*) de Juan. Para otros, se trata del diminutivo plural de *othonia*, que se comprende como un plural de categoría, tanto más que la traducción de *othonia* por «vendas» es moderna (no aparece antes de 1879) y no está apoyada en los papiros de la Antigüedad. Según Holzammer, *sinon* puede significar tela «de India» o simplemente tela «fina o preciosa». En la resurrección de Lázaro el mismo Jesús dijo «desatadlo y dejadle andar» (Jn 11,44), lo que hace pensar que Jesús y Lázaro estaban atados de la misma manera en su sepultura, con unas tiras de lienzo que envolvían su cuerpo, abundantes tiras, como indica el verbo «atar». Tal vez la diferencia entre sinópticos y Juan se deba a que escriben desde dos tradiciones distintas. Por otra parte, no conocemos con exactitud las costumbres funerarias judías, que nos darían base a un juicio más exacto. En definitiva, los evangelistas pretenden solo testimoniar que Jesús recibió un entierro adecuado y honroso.

A propósito de ese lienzo, dos mensajes nos transmiten los relatos, uno referente a la sepultura y otro referente a la resurrección. En primer término, la impresión de los textos es que los autores se preocuparon por demostrar que *Jesús tuvo una sepultura digna*, como demuestra aquel lienzo valioso, sin preocuparse por si el lienzo se usó como una pieza o como diversas piezas para envolver el cadáver. Y en Juan aún percibimos otra intención más rica: los lienzos son como *un signo probatorio de la resurrección*, por eso insiste en que los que se encontraron en el sepulcro son los mismos con los que fue envuelto para la sepultura.

Ningún evangelista hace alusión al lavatorio y limpieza del cadáver ni a un sudario para la cabeza, aunque esto puede quedar incluido cuando Juan afirma que a Jesús lo vendaron «como acostumbraban a enterrar los judíos» (19,40)<sup>9</sup>. El tema de que fuese envuelto en una

<sup>9</sup> Respecto a esta costumbre, nos han llegado testimonios rabínicos sobre el uso de varias telas de hilo para envolver el cuerpo, así aparece en apócrifos tan antiguos como la *Vita*

sábana repercute directamente en la autenticidad de la Sábana Santa de Turín.

#### IV. ABUNDANCIA DE PERFUMES Y UNGÜENTOS

Juan añade otro dato interesante: «Fue también Nicodemo [...], llevando unas cien libras de una mezcla de mirra y áloe» (Jn 19,39), unos 32 kilos, que, en forma pulverizada, se introducirían entre las envolturas del cadáver, a diferencia de los egipcios que las introducían en el interior mismo del cuerpo del difunto<sup>10</sup>. Este dato suple el silencio de los sinópticos, que no hablan de aromas ni embalsamamiento. Tanto la mirra como el áloe son aromáticas y por eso se usaban para embalsamar los cadáveres; más exactamente, el áloe es una madera perfumada, mientras que la mirra es una especie de resina olorosa, que se mezclaba con aceite conjuntamente con otras sustancias; se preparaban en forma pulverizada o simplemente triturada, costumbre que ya se constata en el enterramiento del rey Asá (2 Crón 16,14).

El dato es sorprendente, porque no tenemos constancia de que el embalsamamiento se practicase habitualmente entre los judíos, solo aparece de forma esporádica y seguramente por influencia egipcia. De hecho, ninguno de los cuatro evangelios hablan de la preparación o unción del cuerpo para la sepultura; el mismo Juan, el único que recoge el frasco de mirra y áloe aportado por Nicodemo, no testifica directamente la unción<sup>11</sup>. Pero Juan ha querido dejar claro que Jesús recibió la honra que merecía, al compararla con la honrosa unción que Jesús recibió en Betania, según el mismo Juan (12,3), como si hubiese habido una especie de competencia entre Nicodemo y María de Betania por honrar debidamente a Jesús y en ambos casos en relación con la sepul-

*Adae et Enae* (donde Dios manda que sean enterrados envueltos en diversos paños de lino y que así han de operar con todos sus difuntos) o en *Apócrifo de Moisés*. San Juan Crisóstomo, hablando de la costumbre judía de enterrar, dice que el cadáver era «envuelto con muchas telas» o «vendas» y que las manos estaban «ligadas al cuerpo» y los pies «atados entre sí» o «con cordones», de manera que no se veía nada del cuerpo.

<sup>10</sup> Aunque llama la atención la cantidad de perfumes, hay que tener en cuenta que los orientales eran generosos al embalsamar a sus difuntos; ya con Gamaliel el Viejo emplearon 80 libras y, como ejemplo extremo, se recuerda que en el entierro de Herodes se necesitaron 500 esclavos para llevar los unguentos.

<sup>11</sup> «Los judíos de Palestina no solían ungir los cuerpos de los muertos para la sepultura ni practicaban el embalsamamiento. Por el contrario, era normal la deposición de los cadáveres en las cámaras sepulcrales excavadas en la roca, como puede verse todavía en los cementerios antiguos»; R. FABRIS, o.c., 263.

tura. También se ha visto aquí con frecuencia un significado *regio*, una proclamación de la realeza de Jesús.

También aquí se ha apreciado una contradicción entre los sinópticos y Juan. Los sinópticos no hablan de unguentos y ningún evangelista dice que lavaron el cuerpo de Jesús, seguramente por falta de tiempo, dado lo avanzado de la hora y el inicio de la fiesta litúrgica, carencia que motivó a las mujeres para volver el domingo por la mañana con la intención de corregir ese fallo; sin embargo, Juan habla de la exagerada abundancia aportada por Nicodemo, que haría del todo innecesario el complemento de las mujeres, que en este caso se debería simplemente a una muestra abundosa de su amor.

Más extraño parece que las mujeres se pongan en camino sin saber cómo remover la piedra del sepulcro, debido a su gran peso, a los soldados que la guardan y los sellos que seguramente lo garantizaban. Benoît dice que los relatos parecen querer obligarnos a escoger entre el relato de Juan y el de los sinópticos, y él opta por el de Juan, porque fue el único discípulo testigo y porque aporta un nombre tan concreto como el de Nicodemo. Mateo afirma que las mujeres van al sepulcro para «ver», es decir, como una visita al cementerio; no señala en ellas ninguna intención de entrar en la sepultura. «Podría ser entonces que Marcos y Lucas, al no conocer la tradición de Juan, quisieran dar un motivo a la partida de las mujeres, imaginando para ello que habían ido a traer aromas. Sería entonces esto una sugestión, más que un recuerdo real, que tendría la ventaja de poner de relieve los honores tributados al cuerpo de Jesús»<sup>12</sup>.

Más allá de la parte descriptiva, los relatos tienen un amplio valor simbólico en sentido positivo; ante la oscura y aplastante realidad de la sepultura, los relatos acumulan una serie de detalles con los que escriben otro mensaje animador y abierto a una vida nueva. Elaboramos una sencilla lista de estos aspectos positivos:

— Con Jesús se ha cumplido adecuada y sobradamente todo el ritual judío; la cruz ha sido el lugar del mayor desprecio, pero, en compensación, en la sepultura el ritual espontáneo ha sido sobreabundante y honroso.

— El cadáver de Jesús recibe una sepultura más honrosa que el de los otros dos condenados, es decir, está con ellos en el sufrimiento, pero muy por encima en la dignidad y la honra personal.

<sup>12</sup> P. BENOÎT, o.c., 253.

— La función práctica de los aromas era paliar los malos olores del cadáver y frenar el proceso de corrupción (como lo reconoce Jesús en el gesto de Magdalena); pero en Juan se adivina otra intención: anunciar su victoria sobre la muerte.

— Sorprende la extraordinaria cantidad, cien libras romanas, que equivalen 32 kilos largos. Tal vez la desmesurada cantidad solo signifique el honor que se otorgaba a Jesús «rey»; el *exceso* en los perfumes y en los lienzos mostraba que aquel cuerpo estaba destinado a la vida y ya empezaba a ser victorioso.

— Tiene también un sentido *apologético*: si los embalsamadores hubiesen esperado la resurrección, ¿para qué tantos bálsamos de conservación del cadáver?

— Otros dos detalles están señalando *un futuro glorioso*: el primero es el dato de que el sepulcro era *nuevo*, pues lo viejo ya ha pasado; un lugar nuevo para quien inaugura un mundo nuevo y una vida nueva; el otro es el del *huerto*, pues el sepulcro estaba dentro del huerto, lugar de vida y de frutos nuevos. La *novedad* es el dato sobresaliente.

— También es expresivo el simbolismo del *cuerpo/ templo*, por la insistencia que se hace en el *cuerpo*; esa abundancia de bálsamos anuncia que el nuevo cuerpo de Cristo resucitado ya está ahí, surgiendo precisamente del mismo lugar donde acaba de ser destruido el viejo.

— La *valentía de José y Nicodemo* que han superado el miedo y se manifiestan públicamente a favor de Jesús; la sepultura, que teóricamente habría de hundir definitivamente el ánimo de los suyos, empieza produciendo la transformación de cobardía a valentía en estos dos personajes. Aunque otros interpretan los gestos de José de Arimatea y Nicodemo como un indicio de incompreensión y ceguera, pues, en realidad, han preparado una sepultura definitiva (J. Schreiber).

— Detalles como el de la sábana «limpia» o el del sepulcro «nuevo» corresponden al afán de señalar lo que era más apropiado para el cuerpo de Jesús, se le reconoce su dignidad aún después de muerto.

— *Tuvo sepultura de rico*, pues no solo no fue a parar a la fosa común con otros crucificados, sino que le dieron un sepulcro de superior categoría social, que José, a quien Juan llama «un hombre rico de Arimatea» (Mt 27,57), tenía preparado para sí mismo. De esta manera se cumple el texto de Is 53,9: «y se puso su sepultura entre los malvados y con los ricos su tumba», lo que simplemente significa que se trata de un mártir muy reconocido, lo mismo que sucede con Esteban, a quien dan sepultura hombres temerosos de Dios (Hch 8,2).

— *Exaltación de Jesús*. Es evidente la intención de Juan por exaltar a Jesús también en la sepultura, porque en ese momento se inicia ya su glorificación, intención mantenida por el evangelista anteriormente, tanto en los procesos como en la crucifixión: «Quiere hacer patentes la grandeza y soberanía que laten bajo el acontecimiento tenebroso» (Schnackenburg). El dato de que el sepulcro fuese nuevo y sin estrenar, más que un sentido histórico, tiene un valor *cóltico* y de dignidad, a través del cual se manifiesta la veneración que el sepulcro de Jesús despertó entre los primeros cristianos.

## V. EL SEPULCRO DE JESÚS

Por el respeto al cuerpo humano y para salvaguardar la pureza del país, pues un cadáver insepulto también traía alguna contaminación a la tierra, los judíos procuraban siempre una sepultura digna para todos los difuntos, como queda recogido en *Misná* (Tratado *Sanbedrin*, 6,5s), y para ello disponían de fosas reservadas especialmente para los ejecutados, una para los quemados y la otra para los estrangulados y decapitados. El fin de estas fosas no era la deshonra del difunto, sino que no contagiasen a otros posibles sepultados, por eso no había impedimento para colocarlos en una tumba nueva; incluso se podían recoger los huesos, ya purificados por la putrefacción de la carne, y llevarlos a la tumba familiar.

Estas sepulturas tenían varias cámaras o una sola, y en ella había un escalón o banco de piedra para colocar el cadáver. La afirmación de que estaba cavado en la roca puede significar simplemente que estaba hecho con piedras pesadas o que, en lugar de colocarle encima del banco, José tenía dispuesta para sí una tumba de piedra y allí colocaría el cadáver de Jesús. La piedra rodante para cerrar la sepultura, calificada como «grande» por Mateo, prepara al lector para el prodigio posterior, cuando aparezca corrida por sí sola o por mano de ángel. La piedra se colocaba no tanto para evitar robos del cadáver, pues el respeto y miedo a los difuntos lo impedía, sino más bien para impedir el acceso de animales.

## 1. Detalles de la sepultura de Jesús

Juan señala varios: «En el sitio donde le crucificaron había un huerto, y en el huerto un sepulcro nuevo donde todavía no habían enterrado a nadie» (Jn 19,41).

*En un huerto.* Del texto de Juan no se deduce que la crucifixión se realizó en un huerto, basta entender que el lugar o finca incluía también un huerto, lo que motivó la equivocación de María Magdalena que confunde a Jesús con el «hortelano» en su primera aparición; ya Tertuliano comenta que, según una leyenda judía, el hortelano quitó de allí el cadáver de Jesús porque los muchos visitantes de la sepultura estropeaban sus verduras. Otros autores ven el huerto de Getsemaní y el de la sepultura como símbolo del Edén perdido por el pecado y recuperado por Jesús. Añade Juan que el lugar *estaba cerca*: «Allí, pues, porque era la Preparación de los judíos y el sepulcro estaba cerca, pusieron a Jesús» (Jn 19,42); actuaron con rapidez por las circunstancias. Ni con la muerte se aleja Jesús de los suyos.

*En una sepultura nueva:* «Lo puso en un sepulcro nuevo que había hecho excavar en la roca» (Mt 27,60). Lo de la roca no es tan llamativo, pues eran frecuentes las sepulturas cavadas en la piedra, y más en una ciudad como Jerusalén edificada sobre roca y a base de piedra. Lo destacable es que el sepulcro era nuevo, es decir, sin estrenar. Este detalle incluye algunas ventajas prácticas: la primera es que así no contaminaría el cadáver de ningún otro justo enterrado anteriormente en el mismo lugar, y la segunda es que así se evitaba el peligro de que el cadáver de Jesús pudiese ser confundido con el de algún otro sepultado, pues ¿quién podría estar seguro del Resucitado dentro de una sepultura común? El dato incluye además una alusión a Is 22,16 («el que labra en alto su tumba, el que se talla en la peña una morada: ¿Qué es tuyo aquí y a quién tienes aquí, que te has labrado aquí una tumba?»), para resaltar que Jesús tuvo la sepultura de un hombre importante. La roca del sepulcro nuevo suscita además una alusión a la roca de donde Moisés hizo brotar agua viva. La novedad consiste en que en esa sepultura excavada de tiempo atrás «no habían puesto a nadie todavía» (Lc 23,53 y Jn 19,41). Jesús es único en la vida y único en la sepultura.

Sobre estos dos datos objetivos, encontramos una serie de sentidos en este sepulcro nuevo, pues todo en el evangelio está puesto por algo y para algo:

— El primero es una referencia a *la autenticidad de la sepultura de Jesús*, pues queda fijado que ningún otro había ocupado ese sepulcro, por lo

que era imposible cualquier confusión posterior. El texto supone que, cuando se crean los relatos, aún podía ser reconocida esa tumba.

— El segundo es una alusión a la *realidad de Jesús*, que días antes entró regimiento en la ciudad de Jerusalén montando un pollino «sobre el que ninguno había montado» (Lc 19,30), estrenaba sepultura como días antes había estrenado entrada regia; muchos habían sido sepultados en aquella zona, pero ninguno tenía la dignidad de Jesús.

— El tercero es la alusión a la *resurrección*. Se cuenta que algunos judíos de la diáspora volvían en su vejez a Jerusalén, donde compraban un terreno para su sepultura, pues se decía que la resurrección empezaría por Sión; según esa tradición, Jesús se encontró en el lugar más adecuado para la resurrección; solo que esa adecuación no es precisamente por la cercanía de Sión, sino por ser lugar de crucifixión, pues ésta sí que es fuente de resurrección.

— El cuarto destaca el *valor único de la muerte de Jesús*, porque la verdadera novedad no es tanto la del sepulcro, sino la de conservar la vida en la muerte; la gran novedad de esta muerte consiste en ser la única que tiene frutos de salvación universal; nadie murió como él, aunque muchos murieron sufriendo incluso más y con igual dignidad humana, pero solo él ha inaugurado una muerte resucitadora.

## 2. Vigilancia de la sepultura

Mateo testifica que «los sumos sacerdotes y los fariseos» acudieron al procurador solicitando una guardia para el sepulcro de Jesús. Lo llamativo es el motivo que le dan: «Nos hemos acordado de que aquel impostor estando en vida dijo: “A los tres días resucitaré”» (27,64). Este texto suscita varias preguntas sobre su autenticidad: ¿Cuándo ellos pudieron oírle decir a Jesús eso e incluso si ni siquiera se habían enterado, pues esa predicción de Jesús estuvo dirigida solo a los discípulos? ¿Por qué esperan «al día siguiente» para reclamar la guardia, cuando, si los discípulos querían robar al cadáver, lo harían cuanto antes? ¿Precisamente en sábado, de descanso obligatorio, hacen todas esas gestiones? ¿Cómo es que los fariseos están pensando en una posible resurrección, lo que no hacen ni siquiera sus discípulos? No sirve como respuesta la posible alusión de Jesús a la destrucción y reedificación del Templo en tres días (Mt 26,61), aunque Jn 2,21 las toma como una alusión a su resurrección. ¿Por qué piden a Pilato esa vigilancia, cuando, una vez muerto Jesús, ellos mismos podían vigilar la sepultura con su propia

guardia? Si no podían ejecutar una sentencia de crucifixión, nada les impedía custodiar el sepulcro. Es como si quisiesen estar lejos de cualquier responsabilidad ante cualquier evento futuro, porque en todo aquello había que reconocer algo misterioso. Le llaman «impostor»; hasta después de muerto señalan su impostura consistente en orientar hacia la idolatría o al falso profetismo y a engañar al pueblo en nombre de Dios, atribuyéndose ficticiamente facultades mesiánicas y divinas.

Pilato, al igual que en el juicio, declina toda responsabilidad personal y se la pasa a ellos: «Id, custodiad como lo entendéis»; la frase es seguramente otro intento evangélico por suavizar la responsabilidad del procurador. Mateo parece decir que fueron ellos, los judíos, los que de hecho hicieron la custodia: «Entonces fueron y custodiaron el sepulcro...» (27, 66), pero posteriormente se nos habla de «soldados» sorprendidos, pues la resurrección sucedió mientras dormían.

Los judíos han asumido su responsabilidad en la condena de Jesús y lo siguen haciendo aquí, yendo incluso más lejos de lo que han solicitado al gobernador, pues a la vigilancia del sepulcro añaden la operación de sellar la piedra que cierra la entrada. Una doble garantía que ridiculiza sus pobres maniobras humanas. Con estos detalles, el evangelista va poniendo el preámbulo a la maravilla de la resurrección, pues el sepulcro tan concienzudamente cerrado y sellado será abierto por el poder divino.

En realidad, el relato evangélico seguramente se ha compuesto tres o cuatro decenas de años después, para responder a la acusación judía de que Jesús no resucitó y que su cuerpo había sido robado por los discípulos; acusación que, con variantes, se repite «hasta el día de hoy», el hoy de Mateo y el nuestro. Aunque la guardia fuese real, el relato se pudo elaborar para responder a esa calumnia. La forma de contradecir esta acusación es una historia en la que el sepulcro esté vigilado por auténticos soldados y al mismo tiempo por las autoridades judías. Según Bonnard, este relato responde a las críticas del ambiente judío, no griego, pues los judíos «presuponían que es inconcebible toda supervivencia o resurrección independiente del cuerpo»; si se ha encontrado la tumba vacía, es que Jesús no había muerto realmente, lo que alguna vez sucedía con los crucificados, o que los discípulos habían robado el cadáver. Por lo tanto, lo que pretende esta perícopa es simplemente demostrar que el cuerpo no fue robado, sino que había resucitado. Vicent Taylor ve en la guardia del sepulcro un dato legendario que posteriormente continuaría en los sinópticos; pone como ejemplo el *Evangelio de Pedro*, donde ya aparecen otros elementos legendarios posteriores: José

de Arimatea aparece como «el amigo de Pilato y del Señor», y, ya antes de la crucifixión, solicita el cuerpo de Jesús para enterrarlo, invocando la supuesta advertencia de Herodes a Pilato: «Aunque nadie lo hubiese pedido, lo habríamos enterrado, porque se acerca el sábado»; al temblar la tierra es cuando le quita los clavos, los judíos le entregan el cuerpo, lo envuelve en una sábana y se lo lleva a su propio sepulcro, al que se llama «el jardín de José»; entonces son los escribas y los ancianos judíos los que ruedan la piedra y la sellan con siete sellos e incluso levantan una tienda para hacer guardia.

*Sepultura sellada y con guardia.* Mateo, el único en narrar esta escena, nos da el resultado de la solicitud: «Ellos fueron y aseguraron el sepulcro, sellando la piedra y poniendo la guardia» (27,66), términos que parecen pensados más para reafirmar el impacto de la resurrección que la sepultura misma. En cuanto a la forma práctica de sellar el sepulcro, resultaba fácil.

«Desde la antecámara se llegaba, por una entrada baja, a la verdadera cámara mortuoria. Delante de esta cámara se hacía rodar una piedra del tamaño de una rueda de molino, y así se cerraba la entrada. Así que el objeto de los fariseos era evitar que recorrieran la piedra secretamente y sacaran el cadáver. Sellaron la piedra, pusieron cintas sobre la roca viva y la piedra móvil, echaron encima la cera de sellar e imprimieron su sello oficial. Luego recibieron los soldados la orden de velar delante del sepulcro. Entonces se sellaban más cosas y con más frecuencia que en nuestros tiempos. Se dice, por ejemplo, que hasta los sacos de mercancía se sellaban. El sello del Sumo Sacerdote era la insignia de su dignidad, como el cetro lo es del rey»<sup>13</sup>.

Una antigua tradición asegura que exactamente en ese lugar se construyó la basílica del Santo Sepulcro.

Señalamos algunos simbolismos de esta escena:

— «*Nos acordamos*». ¡Qué curioso! Han querido matar para siempre la palabra viva de Jesús y son ellos mismos los que empiezan a recordarla en voz alta. Esta memoria de los encargados judíos, inquietos por el futuro de aquel sepultado, es una alusión a la memoria de la Iglesia, en la que siempre sigue vivo Jesucristo; efectivamente, nos corresponde ser la memoria viva de Jesús y de sus hechos y de sus palabras. ¡Ay de los cristianos que ya no se acuerdan, que no recuerdan a Jesús! Otros recogerán ese recuerdo, pero para tergiversarlo. También hoy encontramos a hombres públicos y privados que «recuerdan» de manera tergiversada y negativa la figura de Jesús; ese recuerdo torcido

<sup>13</sup> F. M. WILLIAM, o.c., 462.

nos invita a recuperar y proclamar un recuerdo fiel. Recurrimos a la memoria de la Iglesia.

— *Proclama que Jesús sigue siendo itinerante.* A Jesús le llaman el «impositor», que se puede traducir también por «seductor» y a veces por «loco» y por «vagabundo», el que no tiene un lugar fijo y va con su palabra y sus mercadillos doctrinales de pueblo en pueblo; acusación que, como sucede en todo el relato de la Pasión, es una proclamación; el evangelista continúa con su estilo de usar las palabras de los enemigos como proclamaciones de la realidad maravillosa de Jesús. Efectivamente, Jesús no estará sujeto a la inmovilidad del sepulcro, la muerte no interrumpe su camino, al contrario, entra en una forma de vida más nómada y peregrina.

— *Anuncio de resurrección.* Irónicamente comenta La Palma: «Ya estaba muerto y le temían como si estuviera vivo». Efectivamente, aún está en el sepulcro y ya empieza a actuar su nueva presencia entre los humanos, a los que agita con inquietudes respecto a su persona. El sepulcro sellado prepara el siguiente relato de la Pascua.

— *Luz para las primeras persecuciones de los cristianos.* El texto que comentamos (Mt 27,62-66) forma unidad con lo que pudiéramos llamar actas del martirio de Jesús y el mensaje de su Resurrección, elaborada tal vez a partir de las dificultades y oposición a la primera predicación cristiana.

### 3. ¿Es histórica esa sepultura?

Pocas cosas son tan visibles y constatables como un cadáver y una sepultura; sin embargo, no han faltado quienes nieguen la sepultura de Jesús, aunque tengan que rebuscar los argumentos.

*En contra de la sepultura de Jesús.* La sepultura, tal como se narra en los evangelios, ha sido negada también por muchos seguidores del método de la crítica histórica con diversos razonamientos:

— La primera forma de negarla es decir que Jesús fue sepultado o arrojado en alguna de las fosas comunes, sobre todo las dedicadas a los ejecutados en cruz, en el «puñalero de los ajusticiados» (Loisy), o, en todo caso, en un sepulcro desconocido; por lo que los cristianos posteriores tuvieron que inventar a José de Arimatea y la sepultura honrosa, porque así lo pedían sus sentimientos.

— Alguno basa su negación en que «el relato de la sepultura fue elaborado en ambientes paganos», en referencia a fuentes remotas genéri-

cas, y en algunas de sus aparentes contradicciones, a las que ya nos hemos referido.

— Incluso hay quien confunde el sepulcro con una antigua gruta dedicada a Adonis, lo que produjo una repetida confusión cuando lugares y templos paganos se cristianizaron.

— Algunos recurren a la frase de un obispo de Éfeso en el 536: «Jesús fue tirado desnudo y sin sepultura», frase que solo pretende acentuar lo terrible de aquella muerte, porque inmediatamente dice que vino José de Arimatea para enterrarlo.

— Para otros la fe de los discípulos en la resurrección, que sí es clara, se refería solo al alma de Jesús, por lo que más tarde debieron de inventar la teoría del sepulcro vacío para afirmar su resurrección total.

— Alguno admite que Jesús fue realmente enterrado, pero que después resultó imposible encontrar la tumba vacía. Por lo cual cree que hubo dos sepulturas: una en la fosa común con los otros crucificados y la segunda ofrecida por José de Arimatea, después de obtener permiso, pero que sería un traslado más que una sepultura; las mujeres descubren que no está en la primera sepultura y se asustan, pues no conocen la segunda realizada por José; por lo tanto, la fe en la resurrección no tendría más fundamento que una ilusión. P. Benoît lo refuta porque la doble sepultura exigiría un largo lapso de tiempo entre la primera y la posterior a cargo de José de Arimatea, y no hubo ese tiempo, teniendo en cuenta que Jesús murió entre las tres o las cuatro y la bajada de la cruz llegaría entre las cinco y media o las seis; por otra parte, las dos palabras que usa el texto original son sinónimas, como cuando nosotros hablamos de tumba y sepulcro, y el evangelio las usa simplemente para no repetirse<sup>14</sup>.

Esta lista de argumentos forzados indica también, por parte de algunos, otra manera de manifestar hoy su oposición a Jesús.

*A favor de la sepultura de Jesús.* Los razonamientos a favor de la autenticidad de la sepultura de Jesús según la narran los evangelios tampoco son muy precisos, pero nos iluminan:

<sup>14</sup> Los negadores de la resurrección, en su afán por explicar naturalmente el sepulcro vacío, llegan a teorías tan peregrinas como ésta: «Porque sus funcionarios, los zelotes, bien corrompidos o bien emborrachando a la milicia del Templo encargada de la vigilancia de la tumba, habían conseguido apartar la losa sepulcral, habían recuperado el cadáver, previamente embalsamado con mirra y áloes para este fin, y se lo habían llevado en secreto a Samaria, donde los judíos no podían penetrar ni efectuar pesquisa alguna. Allí lo habían inhumado secretamente en una tumba en apariencia ocupada ya por un tal Joannes, al que los judíos llamaban el Bautista. Y luego sus seguidores afirmaron que había resucitado»: R. AMBLAIN, *Los secretos del Gólgota* (Martínez Roca, Barcelona 1986) 18. Esto sí que tiene todo el carácter de pura imaginación.

— Al principio, los judíos, para oponerse a Jesús, inventaron la teoría del robo del cadáver en el sepulcro concreto que ocupó, pues ya Juan reconoce que ese comentario se hacía por los judíos entre los años 80-90, aunque unos atribuían el robo a los discípulos y otros al hortelano; con este comentario ya están admitiendo que existió el enterramiento de Jesús.

— Los datos topográficos que aparecen en los evangelios, sobre todo en el de Juan, hacen muy comprensible que, ya en el siglo I, además de estar bien fijado el lugar del sepulcro, se había creado y favorecido la costumbre de visitarlo. Marcos dice que el ángel de la aparición estaba sentado «en el lado derecho» (16,5), en paralelo a Juan, que habla de dos ángeles «sentados donde había estado el cuerpo de Jesús» (20,12), de donde se deduce que los evangelistas no solo constatan la sepultura de Jesús allí, sino también el lado donde fue colocado el cadáver.

— Los testigos posteriores coinciden en lo mismo. Pablo, hacia el año 57, escribe: «Os transmití lo que recibí [...], que fue sepultado y que resucitó» (1 Cor 15,3-4). Pedro (Hch 2,27-31), en el discurso después de Pentecostés, toma la afirmación sálmica «mi dejarás a tu amigo conocer la corrupción» (Sal 16,10), para decir que no puede referirse a David, cuyo sepulcro conocen todos, sino a Cristo, lo que da a entender que su sepulcro era tan conocido como lo era entonces el de David.

— Otro argumento radica en la costumbre judía de mantener siempre el decoro en el entierro, incluso de los ajusticiados para los que, según el Tratado *Sanbedrin* 6,5 y otros documentos, tenían reservadas dos fosas, una para los lapidados y quemados y otra para los estrangulados y ejecutados; no podían colocarlos en las tumbas familiares, para no contaminar a los otros cadáveres, pero se les sepultaba con respeto; incluso podían ser colocados en la tumba familiar si no había ningún otro, porque en este caso no se daba contaminación, y esto es lo que sucedió en el caso de Jesús. Josefo testifica<sup>15</sup> que hasta los crucificados «son retirados antes de la puesta del sol y los entierran»; el dato del historiador concuerda exactamente con lo sucedido con Jesús.

— Otro es el repetido argumento de que muchos relatos evangélicos se crean posteriormente para dar cumplimiento a las Escrituras; pues bien, aquí se hace alusión a Is 53,8-9, donde se afirma que «dispuesta estaba su sepultura entre los impíos, y fue en la muerte igualado a los malhechores, a pesar de no haber cometido maldad ni haber men-

tira en su boca». Sería más comprensible la teoría si Jesús hubiese ido a una fosa común, no a una tan honrosa, y no ayudado por personajes tan notables; la sepultura proclamada por Isaías está en un ambiente de humillación, mientras la de Jesús está en un ambiente muy honroso. Quizá por esto algunas traducciones cambian la palabra «malhechores» por «ricos».

— Puestos a inventar una sepultura honrosa, lo normal es que los discípulos la hubiesen atribuido a uno de los suyos o a alguno de los personajes influyentes que aparecen en la vida de Jesús, no a un desconocido como José de Arimatea, que no tenía ningún motivo especial para hacerlo<sup>16</sup>.

Respecto a lo que queda del sepulcro, el primer testimonio nos viene del año 325, cuando Santa Elena, madre de Constantino, y Macario, obispo de Jerusalén, identifican el lugar y edifican allí una basilica. Jerusalén había pasado por terribles destrucciones; después de la rebelión del 70, las tropas romanas destruyeron el Templo y arrasaron gran parte de la ciudad, que fue reconstruida muy laboriosamente; cuando la segunda rebelión contra Roma, promovida por Bar Koheba entre el 131 y el 134, los romanos del emperador Adriano arrasan de nuevo la ciudad, pero de forma aún más radical que la primera vez, hasta suprimir el nombre de Jerusalén, asesinar a los ciudadanos y desterrar a los supervivientes, construyendo sobre las ruinas una nueva ciudad con nombre pagano, Aelia Capitolina. El destierro y la prohibición de regresar afectaría igualmente a los cristianos, considerados por los romanos como una simple secta del judaísmo. En el lugar del Templo se entronizaron estatuas dedicadas a al emperador divinizado, y en el lugar del Calvario y Sepulcro, después de rellenarlos de tierra y levantar un templo pagano con una estatua a la diosa Venus, se construyeron el foro y el capitolio de aquella nueva ciudad dedicada a los dioses paganos; de esta manera aquel lugar de fuera de las murallas, periférico, pasó a ser lugar céntrico de la nueva ciudad.

Sin embargo, es comprensible pensar que la memoria de los creyentes guardaría y transmitiría fielmente esos lugares de unos a otros, porque fueron objeto de devoción ininterrumpida; los grandes acontecimientos, sucedidos en un lugar concreto, se mantienen en la memoria ligados a ese lugar. Como prueba de que así había sucedido, un gran arqueólogo (André Parrot) argumenta que, cuando Santa Elena y los suyos fueron a reencontrar el lugar de la Pasión y Resurrección, no lo

<sup>15</sup> *De bello judaico*, 6,137.

<sup>16</sup> Esta lista de argumentos está entresacada en su mayoría de P. BENOIT, o.c., 255-256.

buscaron en las afueras de la ciudad, donde lo situaban los relatos, sino en el centro, puesto que ya se había construido otra muralla más exterior, y aquí iniciaron los trabajos de desescombrar, porque allí los señalaba la memoria de los creyentes transmitida ininterrumpidamente. Ayudó a ello el que, según parece, una pequeña comunidad cristiana de origen no semítico pudo seguir viviendo en la ciudad. Y también ayudó el que los lugares del Calvario fueron recubiertos de tierra para la edificación del templo pagano; en consecuencia, bastó con desescombrarlos para encontrar la antigua estructura natural.

Por otra parte, después de Adriano, amansado ya el furor de la persecución, se iniciaron frecuentes peregrinaciones a Jerusalén, entre las que sobresale la del obispo Melitón de Sardes, en el siglo III, y se empezaron a fijar lugares sagrados, no siempre auténticos; como el lugar del Calvario y del sepulcro aún estaban cubiertos por edificios paganos, no salen en sus testimonios, pero nadie los situó fuera de la ciudad ni en ningún otro lugar falso. Y esta cámara del Santo Sepulcro, como recuerda P. Benoît, solo desapareció mil años después porque la hizo destruir un califa loco, Hakem Biarm-Illah, en el 1009, aunque debajo aún quedaron los soportes profundos de la roca sobre la que se trabajó el Santo Sepulcro. Aún después de recuperados hubo otros expolios del Calvario y sepulcro debidos a incendios, profanaciones y también destrucciones. Además hay que añadir los expolios provenientes de los peregrinos del medioevo ansiosos de reliquias, sobre todo de trozos de la Santa Roca.

Nos queda también la *Santa Sindone* (de Turín), tan estudiada y discutida científicamente, pero indiscutible como *ayuda devocional*, pues es un signo que evoca y estimula la fe de muchos, cuyos testimonios nos llegan abundantes, estilo de éstos: «Los signos de la Pasión, bien visibles en la *Sindone*, los he percibido como amor de Cristo hacia mí» (una religiosa); «En primer término he pensado que Cristo había muerto teniendo la cara de cada uno de nosotros. También yo he estado presente a él y este hecho me ha liberado de un juicio negativo sobre mí mismo, sobre las cosas, sobre las personas y me he encontrado dentro de la misericordia» (un joven); «El sufrimiento de Cristo documentado en la *Sindone* es conmovedor, pero también es exultante para mí, me consuelo ofreciendo mis sufrimientos a él y a la Iglesia» (un enfermo).

Más aún, los peregrinos, frecuentemente, después de la visita a la *Sindone*, organizan una misa, expresando que han tenido un descubrimiento más profundo de la Pasión del Señor. Su *veracidad* espiritual nos la ofrece una religiosa de Brasil después de una visita:

«La *Sindone* me ha parecido un acontecimiento *verdadero*: *Verdadero* porque se han adherido santos y pecadores, ricos y pobres, instruidos y menos instruidos; no una sola categoría de personas; lo que es verdadero atrae a todos, más allá de toda diversidad; *Verdadero* porque responde a la necesidad que cada hombre tiene de ver, de tocar, de gustar como guía para conocer y aficionarse a las cosas, a las personas y también al Señor; *Verdadero* dado que la propuesta era explícita y sin posibilidad de equívocos, pero lo que ha movido a la gente, sea cual sea su nivel de conciencia, es el deseo de ver el rostro de Jesús»<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Cf. P. SOLDI, «La sindone como segno di una nuova devozione per il Cristo»: *CommStr* 8 (1978-1979) n.42-43, p.148-158.



**SIN LUGAR: RESURRECCIÓN**

La «resurrección» de Jesús o su «resurrección de los muertos» es el fenómeno más testimoniado en el Nuevo Testamento, sale en unos cuarenta textos, muchos de ellos no pertenecientes a los relatos evangélicos, dato más llamativo teniendo en cuenta la sobriedad de estos escritos sobre datos históricos de Jesús, de sus palabras u obras; «la mayor parte de las veces se trata de fórmulas breves en estilo de proclamación o de himno, insertas en los contextos de anuncio, de catequesis y de exhortación, en los que la resurrección de Jesús, asociada a su muerte, sirve para motivar y fundamentar el discurso dirigido a los destinatarios cristianos del escrito»<sup>1</sup>.

La gran cuestión suscitada en tiempos modernos es si la resurrección de Jesús sucedió realmente o es, más bien, una idea fruto de la fe; planteada de forma teológica, la pregunta se formula así: ¿fue la resurrección de Jesús la que generó la fe de los cristianos o, al revés, fue la fe cristiana la que creó su resurrección? En el primer caso, la resurrección tendría un carácter más histórico, pues se trataría de un acontecimiento real que generó una fe igualmente real a partir de un determinado momento de la historia; en el segundo caso, se trataría de un hecho más imaginario y simbólico, que también puede ser considerado verdadero.

Bultmann y sus seguidores afirman que lo realmente histórico es la fe de los discípulos en la resurrección, pues nos consta documentalmente que ellos creyeron desde el principio en la resurrección de Jesús, pero que ésta no cabe en el terreno empírico, sino que pertenece solo al terreno de la fe. De aquí se han derivado diversas explicaciones que vacían la resurrección de todo contenido histórico, con lo cual se corre el riesgo de vaciarla también de contenido real. Luego dedicaremos un apartado a este problema.

Es indudable que la resurrección de Jesús tuvo repercusiones reales en el grupo de los suyos y que posteriormente no ha dejado de influen-

<sup>1</sup> R. FABRIS, *o.c.*, 266.

ciar en la vida histórica y real del mundo a través de los cristianos. También es seguro que los discípulos conceden a la resurrección el mismo realismo que a la muerte en cruz. Por lo demás, pronto surgieron dificultades para entender esa resurrección de Jesús en términos reales y, en consecuencia, nuestra propia resurrección, ¿cómo serán los cuerpos resucitados? (1 Cor 15,12s).

A las dificultades, aparte de un ligero intento de aclaración, Pablo responde apelando al hecho mismo de la resurrección de Jesús asegurada en diversas apariciones a sus discípulos, que él enumera minuciosamente. En definitiva, todo se resume en cuatro palabras básicas: *murió, fue sepultado, resucitó y se apareció*, y a las cuatro les concede el mismo valor de acontecimiento real. Por otra parte, el testimonio de Pablo tiene un valor especial, pues sus afirmaciones sobre la resurrección de Jesús pertenecen a los escritos cristianos más antiguos, por lo tanto, más cercanos a los acontecimientos reales y, en consecuencia, menos transformados por las versiones posteriores.

Afirmamos, en primer lugar, la resurrección de Jesús como un *acontecimiento real*, lo que significa que es más que histórico, pues muchos acontecimientos históricos han pasado sin dejar huella y otros acontecimientos no históricos (es decir, no constatables objetivamente en sus causas y circunstancias) han influenciado intensamente nuestras vidas.

«En cuanto a la posible definición de la resurrección como un hecho histórico, hay que indicar que se trata de un hecho real, que aconteció, pero no necesariamente de un acontecimiento histórico. Por un lado, tenemos que comprender que lo que realmente acontece y vivimos es muy superior a lo que podemos calificar de "histórico". La historia se funda en hechos que se pueden atestiguar y comprobar objetivamente, y constituye una mínima parte de lo que realmente aconteció (aunque no haya testimonios que puedan contarlos)...»<sup>2</sup>.

Nuestra propia persona e historia personal son un buen ejemplo de esta diferencia entre lo real y lo histórico, ¡cuántos sentimientos, convencimientos y vivencias de fe son reales y no se pueden constatar históricamente! ¿Se puede decir que la resurrección de Jesús, además de real, es histórica? La respuesta depende del concepto previo que tengamos de lo histórico, como veremos más adelante.

Afirmamos también, en segundo lugar, que la resurrección de Jesús es un acontecimiento *realizado en lo oculto*, de noche y sin testigos, que,

<sup>2</sup> JUAN A. ESTRADA, en J. M. CASTILLO - J. A. ESTRADA, *El proyecto de Jesús* (Sigüeme, Salamanca 1998) 84.

en todo caso, fueron solamente los *ángeles*, pues aun éstos se presentan más como anunciadores que como testigos:

«El acontecimiento forma parte de los *actos ocultos de Dios*, que no se concede contemplar a ningún hombre. Nuestro relato [el evangélico] tampoco dice nada sobre este particular, sino que solamente menciona que se hizo rodar la piedra. Basta que la fe de los discípulos y del evangelista sepa que también participaron los mensajeros celestes en el grandioso acontecimiento. Fueron ángeles los que dieron a José la noticia del Mesías niño, y el Hijo del hombre, cuando venga como juez, será acompañado por ángeles. Fueron ángeles los que sirvieron a Jesús después de las tentaciones en el desierto, y los que intervinieron en la salida gloriosa del sepulcro»<sup>3</sup>.

Por lo tanto, nosotros creemos en la resurrección de Jesús a partir de testimonios ajenos; en esto, aún más que en otros puntos, nuestra fe es heredada. Puesto que mi fe se fundamenta en la de los discípulos de Jesús, me veo obligado a preguntarme: ¿y cómo llegaron ellos a creer en esa resurrección? Dos son los puntos más directos de su respuesta: el sepulcro vacío y las apariciones.

## I. SEPULCRO VACÍO

La importancia del sepulcro vacío no radica en el hecho mismo, sino en su relación con la resurrección; el relato de la sepultura, primero ocupada por el cadáver de Jesús y luego vacía de ese cadáver, está colocado en el evangelio como prueba de su muerte real y de su resurrección. Los primeros creyentes en la resurrección, para poder transmitir esa fe, necesitaban hacerla creíble, que no comprensible, de alguna manera, y por eso se esfuerzan en reafirmar el hecho y significado de la sepultura. El sepulcro vacío es el primer dato, aunque no el más importante (la importancia definitiva corresponde a las apariciones), de la resurrección de Jesús; no es prueba definitiva de la resurrección, pero sí es imprescindible para creer en ella; aunque hemos de tener en cuenta que el sepulcro vacío se relaciona, más que con la resurrección en sí, con la corporeidad del resucitado<sup>4</sup>. Pero el valor del dato no radica tan-

<sup>3</sup> W. TRILLING, o.c., II, p.347.

<sup>4</sup> «Es indudable, pues, la importancia que el sepulcro vacío tiene en la mente de los discípulos a la hora de hablar de la resurrección, para distinguirla de la simple pervivencia de un elemento "espiritual"... [cf. Heh 2,29-31]. Esta forma de argumentar supone no solo que el cuerpo de Jesús no está en el sepulcro, sino que es conocido que no está en el sepulcro, es decir, que se sabe que se descubrió que el sepulcro estaba vacío. Estas palabras, dichas en Jerusalén, suponen, además, la seguridad de que nadie —ninguno de los adversarios— podrá

to en el hecho en sí mismo —pues es fácil vaciar un sepulcro, quien menos se opone es el difunto—, sino en los testigos. Por eso el relato evangélico se preocupa de transmitirnos el testimonio de las mujeres, que fueron las primeras en descubrirlo, y de los discípulos Pedro y Juan.

Los protagonistas de estos relatos son, en primer plano, María Magdalena, a la que se unen Pedro y el discípulo amado, luego dos ángeles y, finalmente, el mismo Jesús. Como guía, escogemos el relato de Juan que, en el capítulo 20,1-18, nos muestra el primer núcleo de los relatos de la resurrección, en dos partes, respectivamente, de cuatro y dos escenas.

#### 1.ª escena: El testimonio de las mujeres

La primera escena la constituye la visita de María Magdalena al sepulcro, donde va sola según Juan (20,1.11-18), aunque el plural «no sabemos dónde lo han puesto» que comunica a Pedro parece insinuar que alguien más iba con ella, quizá «la otra María» (seguramente María la de Santiago), según Mateo (28,1); podemos reconocer en concreto a estas mujeres: María Magdalena (Jn 20,11-18), acompañada de María la de Santiago, Salomé (Mc 16,1), Juana y otras (Lc 24,10). El poderlas enumerar garantiza el valor de su testimonio, pues las mismas han sido testigos de su crucifixión, de su muerte y de su entierro, son testigos directos. La intención de esa visita es presentada de distinta manera; para Mateo, simplemente «fueron a ver el sepulcro», una visita de amigo o familiar; algo similar para Juan, que ve a María inclinada sobre el sepulcro y llorando (20,11); mientras que, para Lucas, iban a honrar o completar el embalsamamiento, pues llevaban «dos aromas que habían preparado», detalle más íntimo, pues según Marcos eran comprados, de manera que su única preocupación era cómo entrar en el sepulcro. Más allá de las pequeñas divergencias (si María iba sola o con otras, si fue una vez o dos al sepulcro, como indica Juan, si pretendían embalsamarle más y mejor o solo visitarle), queda constatado que las mujeres fueron a visitar el sepulcro y que lo encontraron abierto y vacío.

Éste es el primer dato que activa la cuestión de la resurrección de Jesús. Seguramente la tradición primitiva hablaba solo de la visita de María Magdalena, que tradiciones posteriores fueron completando con las

otras mujeres. La objeción contra su testimonio surgió muy pronto: deseaban tanto la resurrección de Jesús, que rápidamente la vieron, sin darse cuenta de que lo que estaban haciendo era imaginarla. Pero los evangelistas, que no teorizan como lo hacemos nosotros, nos presentan a las mujeres que van al sepulcro, no pensando en la resurrección, sino en el cadáver, que necesitaba un último retoque o perfume para su reposo definitivo, por eso llevan más ungüentos funerarios, ¿qué sentido tendría eso para quien va pensando en un resucitado? Porque lo suyo no tiene nada de ilusión ni de visión imaginativa, Juan precisa que María «estaba llorando fuera, junto al sepulcro» (20,11), llanto que no concuerda con una hipotética resurrección, sino con la muerte definitiva del Señor amado. Por eso este detalle del sepulcro vacío sonó a cierto desde el primer momento.

El primer detalle que confirma la validez de su testimonio es que Juan usa unos verbos elementales y muy expresivos: *viene, ve, corre y vuelve a venir*, un lenguaje activo, en el que se conjunta la acción de la mujer y la de Dios, que actúa en ella y por su medio según sus diversos movimientos.

El segundo detalle es la precisión del *día* y la *hora* en que las mujeres se ponen en movimiento hacia el sepulcro; el día fue el primero útil de la semana, es decir, «pasado el sábado» (Mc 16,1; Mt 28,1), después del obligado descanso litúrgico, «el primer día de la semana» (Lc 24,1), o sea, el domingo; y la hora fue temprana, «al alborar», «muy de mañana», «muy de madrugada», como testimonian los relatos. El dato, además de la precisión temporal, indica por parte de las mujeres un estado anímico de amor a Jesús, que es el estado en el cual se pueden producir y percibir estos acontecimientos, un sentimiento amoroso que les lleva rápidamente a su sepulcro. No les movía la ilusión de ver al Resucitado, sino simplemente el impulso amoroso y doloroso de visitar su tumba, tenían interés, deseo, prisa, su corazón les animaba a no dejar pasar nada de tiempo. El día y la hora confirman lo que efectivamente sucedió y cómo realmente quedó grabado en la memoria de la comunidad.

Un nuevo detalle de autenticidad es su *preocupación por la piedra de cierre*, «¿quién nos retirará la piedra de la puerta del sepulcro?» (Mc 16,3). Resulta extraño que no se les ocurriese antes ese inconveniente; o quizá no tanto, pues su impulso les empuja a ir al sepulcro a pesar de todo, esperando que ya encontrarían alguna solución, para lo cual lo primero es estar allí. Si dos días antes un temblor de tierra rajó las rocas y abrió tumbas para anunciar su muerte, ¿no podía suceder ahora algo semejante? Efectivamente, Mateo (28,2-4) habla del terremoto y del ángel,

usando el mismo lenguaje hiperbólico que usó en la muerte de Jesús, porque estos acontecimientos tienen ciertamente una dimensión trascendente; estas imágenes no niegan la realidad, al contrario, la afirman con tanta fuerza que comprendemos que es una realidad que supera lo que los sentidos pueden captar. Esta línea la acentúan tanto algunos evangelios sinópticos que casi resulta ridícula, Mateo es sobrio frente a ellos.

Otros detalles resaltan en este primer testimonio. El primero se refiere a que lo más importante no es lo que las mujeres han visualizado, sino *el anuncio del ángel*, como afirmando que la realidad del Resucitado solo la garantiza Dios. No son ellas las que deducen que sepulcro vacío equivale a Jesús resucitado, es el ángel quien les aporta esta conclusión. Es el cielo quien primero ha hablado de su resurrección, pues ellas se habían quedado en la desgracia duplicada de que, después del asesinato de Jesús, ahora les sustraen hasta el cadáver. En este anuncio hay acuerdo absoluto entre los relatores, por encima de las variantes sobre si el ángel era uno o dos. El segundo punto, el más básico y trascendente, se refiere *al acuerdo de los relatos en que el sepulcro está vacío*, dato que no varía nada con las diversas modalidades de las redacciones: ¿entran las mujeres en el sepulcro o huyen despavoridas (Mc 16,8)? Las narraciones, que no pretenden ser periodísticas ni siquiera guiadas por exactos criterios históricos, aseguran simplemente, con el estupor correspondiente, que el cadáver ya no estaba en el sepulcro. Cuando escriben esto, su mensaje es muy claro: no es solo que el cadáver ya no está en el sepulcro, es Jesús quien ya no está entre los muertos.

## 2.ª escena: Testimonio de Pedro y Juan (Jn 20,1-10)

Aquí testifican dos varones, lo que hacía más creíble su testimonio, según la mentalidad de la época, y más siendo concordantes, como exigía la ley judicial. Magdalena ve que la piedra-cerradura está corrida y, sin examinar más, corre a anunciarlo a los discípulos, especialmente a Pedro, que ya parece actuar como cabeza del grupo; ella no piensa en la resurrección, sino en un robo, reacción lógica y humana, lo que le da más garantía de autenticidad. Porque la realidad del sepulcro vacío es muy importante, parece exigir que sea testimoniada directamente por el jefe de los apóstoles: «Simón Pedro entra en el sepulcro y ve las vendas en el suelo, y plegado en un lugar aparte, no junto a las vendas, el sudario que cubrió su cabeza» (Jn 20,6-7). Todo el juego de esta escena está orientado a resaltar la importancia del hecho del sepulcro vacío,

que ha de ser constatado por el representante supremo de los discípulos. El testimonio de Pedro resulta fundamental para la primitiva comunidad, por eso se toma nota de su comprobación personal del sepulcro vacío, y de su doble reacción: *asombro*: «Se volvió a su casa asombrado por lo sucedido» (Lc 24,12), y *fe*: «Al ver aquello, creyó, porque hasta entonces no había entendido lo que dice la Escritura» (Jn 20,9). Esta doble reacción de Pedro expresa la doble reacción de la comunidad. Se percibe como un juego de intenciones en la narración de Juan: el discípulo amado llega primero al sepulcro, ha corrido más, pero no entra, quizá es una manera de manifestar el respeto a la autoridad que luego ejercerá Pedro, nombrado para ello por el Señor; Pedro llega más tarde; sin embargo es el primero en entrar y constatar la ausencia del cadáver y los lienzos en el suelo, pero no se dice que creyó. La fe se toma sus tiempos y su ritmo.

También aquí el evangelista centra el relato en dos verbos de movimiento: *vienen, corren*, aunque no se nos dice de dónde salen. En el sepulcro, el evangelista pone algunas constataciones precisas, a las que inmediatamente añade dos declaraciones desconcertantes y en aparente contradicción: por una parte, uno de los dos ve y cree de inmediato, y, por otra, se constata que, hasta ese momento, no habían comprendido las Escrituras que hablaban de que resucitaría de entre los muertos, sin referirse a ningún texto concreto, por lo que podemos concluir que la fe del discípulo aún era imperfecta, aún no tenía la adecuada preparación para aceptar el misterio; aunque lo que tienen delante es solo el vacío del sepulcro, ya descubren ahí un significado. A pesar de que se trata de los dos discípulos más cualificados, la fe no les llega por igual; da la impresión de que el discípulo amado alcanza primero esa fe, pero por un camino intuitivo, más que reflexivo (esto se verá mejor un poco después, Jn 1,6-7, cuando reconoce a Jesús que les esperaba en la orilla del lago después de una pesca infructuosa); es decir, su fe en la resurrección era imperfecta, aún no alcanzaba a lo que dicen las Escrituras, pero ya era viva y real, pues, a pesar de los desastrosos acontecimientos de la Pasión, aquel discípulo había mantenido una inclinación profunda hacia su Maestro.

## 3.ª escena: Diálogo de Magdalena con los ángeles

Esta tercera escena en torno al sepulcro se centra en el *diálogo de María Magdalena con los ángeles sentados* en el lugar donde había estado el cadáver de Jesús (Jn 20,11-13). A pesar de lo prodigioso del diálogo, ella

no cree por los ángeles, sino por el mismo Jesús, pues la función de los ángeles se reduce a preparar el camino para el encuentro con Jesús, que es el que resulta convincente. Los ángeles pueden ser entendidos no exactamente en sentido real, como si se tratara de una aparición previa a la de Jesús, sino simplemente como una manera de decir que María recibió una comunicación de Dios; encontramos bastantes testimonios en el Antiguo Testamento y en otros escritos religiosos de la época en este sentido, los ángeles son simplemente una forma de expresar lo inefable de Dios que se acerca a los hombres. Su presencia queda resaltada con algunos detalles: son dos, según Lucas, y están vestidos de blanco, según los tres sinópticos, y Marcos precisa que estaban sentados uno a la cabecera y otro a los pies de donde había estado el Señor. Pero no son los ángeles quienes revelan el misterio de la resurrección, sino que simplemente con su presencia aseguran que ese mismo espacio que ahora está vacío es el que antes estuvo ocupado por el cadáver de Jesús.

#### 4.ª escena: La conclusión de María

La cuarta escena (Jn 20,14-18) completa el proceso de la fe de María. La constatación del sepulcro vacío, a pesar de la presencia de los ángeles, le lleva a una conclusión: «Se han llevado a mi Señor». Pero cuando, al volverse, descubre a Jesús, que le hace la misma pregunta que los ángeles y que seguidamente pronuncia su nombre, entonces cree. Otra vez es definitivamente Jesús el que impone su nueva presencia y se hace reconocer. Todos los detalles que envuelven la escena no son más que preparativos, constataciones de lo que allí ha pasado con el cadáver, pero la manifestación del Resucitado le corresponde directamente a Jesús.

### 1. Los lienzos encontrados en el sepulcro

El valor apologético del sepulcro vacío queda reforzado además por el detalle de *los lienzos*, que han quedado allí, pues teóricamente, si alguien hubiese querido robar el cadáver, lo habría llevado como estaba, envuelto en los lienzos, porque era más fácil y práctico. El Señor no solo había salido del sepulcro, sino también de los lienzos de la muerte, que ahora quedaban como simple testimonio de una etapa superada. Los relatos evangélicos mantienen algunas divergencias sobre estos

lienzos; mientras los sinópticos hablan de una sábana, Juan habla también de un sudario; en total, salen tres piezas: sábana, vendas y sudario. Para compaginar estos desacuerdos se han dado diversas soluciones; unos identifican el lienzo o sudario con la sábana, pues la única diferencia es que los sinópticos y Juan usan una palabra diferente para referirse a la misma pieza, pero hay que tener en cuenta que Juan llama sudario a lo que le cubre la cabeza, no a la sábana; otros imaginan que la sábana ha sido rasgada para convertirla en vendas, con las que envolver el cuerpo de Jesús; para otros, el sudario es igual a vendas y pedazos de lienzo y, mezclando todo, concluyen que el cadáver de Jesús fue envuelto en un gran velo para ser rodeado luego con vendas y cubierto el rostro con un sudario; incluso hay quien se apoya en estas diferencias para deducir que hubo dos enterramientos con algunas diferencias en los envoltorios. También hay quien entiende que las «vendas» sirvieron para ser «atado», es decir, para mantener unidos los pies y los brazos, no para envolver el cuerpo; la sugerencia de las vendas envolviendo en diversas vueltas el cuerpo, en un estilo similar al de la momificación egipcia, no parece probable, puesto que no se usaba habitualmente en Palestina.

No vale la pena esforzarse por encuadrar los detalles de los relatos, están bien en su espontaneidad. Cuando los sinópticos hablan de la sábana o lienzo, sin entrar en detalles, simplemente quieren expresar que Jesús fue enterrado de una manera normal, como se acostumbraba entre los judíos; aparte de que los evangelistas no habían tenido ocasión de comprobar cómo se realizó la operación.

Juan, además, da a entender que las diversas piezas estaban bien ordenadas en el sepulcro vacío, es decir, que aquello no había sido producto de un robo apresurado, que deja todo en desorden, sino de una mano divina que ha devuelto la vida a Cristo dejando las cosas como estaban<sup>5</sup>.

La diversa perspectiva doctrinal y práctica de los evangelistas influye en sus relatos, como es natural. Así, Mateo, frente al empeño de los judíos por poner guardia y sellar la entrada, resalta lo *teofánico*, es Dios quien se manifiesta en esos llamativos signos; Marcos resalta más la perspectiva *apocalíptica*, pues con el sepulcro abierto se está cumpliendo

<sup>5</sup> «Si lo hubieran robado los enemigos, no habrían dejado los vestidos, llevados por el cuerpo. Y si lo hubieran robado los amigos, no habrían tolerado dejar el cadáver desnudo [...] Lo cual demuestra más bien que el cuerpo, que pasa a la incorruptibilidad, en el futuro no necesitará ningún vestido». AMMONIO DE ALEJANDRIA, *Frags.* 612. Citado por R. SCHNACKENBURG, o.c., c.III, sección séptima, nota 28.

ya la promesa hecha tiempo atrás por el mismo Jesús: «Después de mi resurrección, iré delante de vosotros a Galilea» (14,28); de manera similar, Lucas, en un estilo más *catequético*, presenta a los ángeles recordando la promesa de Jesús de resucitar al tercer día después de ser entregado en manos de los pecadores y crucificado; ese mismo espíritu catequético sobre la fe pascual, pero más *dramatizado*, es el que destaca en Juan <sup>6</sup>.

En conclusión, históricamente es muy difícil llegar a un pronunciamiento seguro sobre ese sepulcro vacío, por lo que siguen manejándose las dos hipótesis: que fue el sepulcro vacío lo que llevó a la fe en la resurrección, corroborada por las apariciones, o a la inversa, que fue la fe en la resurrección la que llevó a la búsqueda del sepulcro vacío, porque era necesario para probar el relato de la resurrección. Como siempre, nos atenemos a la línea más segura, la de los relatos evangélicos, según los cuales la comprobación del sepulcro vacío fue el primer paso para confirmar la resurrección.

## 2. Fundamentos por los que resulta creíble el sepulcro vacío

El hecho del sepulcro vacío tal cual nos lo transmiten los evangelios resulta mucho más creíble que el hipotético robo, por los siguientes motivos:

Muy probablemente, cuando se forman los relatos, aún permanecía vivo en la memoria el lugar concreto de la sepultura, al menos por el testimonio de José de Arimatea y por otros testigos; es inimaginable que no lo señalasen y lo visitasen y lo transmitiesen los suyos.

Otro fundamento lo aporta el papel de las mujeres, cuya función testimonial no era muy valorada, por lo que no es lógico que los primeros cristianos hubiesen inventado o tolerado su relato como testigos primeros del sepulcro vacío y del primer anuncio de la resurrección, pues semejante testimonio habría fortificado la crítica de los judíos; si la tumba vacía es, según algunos, una leyenda inventada para reforzar la idea de la resurrección, los discípulos inventores habrían escogido los

<sup>6</sup> «Estimo, pues, que aquí la tradición primitiva está mejor reflejada por Lucas [mejor que por Marcos], y sobre todo por Juan: María Magdalena, y tras ella Pedro, vieron el sepulcro vacío y se quedaron estupefactos, sin más. La comprobación del sepulcro vacío ha podido realizarse sin la aparición de los ángeles; tal es el primer estado de la tradición, la más arcaica. Marcos representa un segundo estado: renunció, por razones ditiarnos privadas, a narrar las apariciones, y por consiguiente quiere ligar toda su enseñanza a este hallazgo del sepulcro vacío; y por medio del ángel enuncia desde este instante el hecho de la resurrección». P. BENOÎT, o.c., 291.

peores testigos, pues el judaísmo de la época no reconocía el valor testimonial de las mujeres. De hecho, en un principio tomaron sus palabras como un delirio y se negaron a creerlas (Lc 24,11-12.23); hasta que aparecen rápidamente los discípulos para participar de su experiencia y dar valor a su testimonio. Una vez más, Dios usa lo entonces considerado débil para ser fundamento fuerte de la fe.

Por otra parte, el anuncio de la resurrección en Jerusalén habría sido increíble de no haberse acompañado con la constatación del sepulcro vacío, pues de inmediato los objetores habrían señalado el lugar y los restos del Crucificado.

Además, en el caso de un hipotético robo del cadáver, las autoridades habrían puesto el máximo interés en encontrarlo, porque ésa habría sido la prueba definitiva contra la naciente religión, más contundente aún que la misma crucifixión, no solo por la aparición real del cadáver, sino porque además probaría cómo sus seguidores buscaban el engaño de la gente.

El hecho mismo de que Mateo recoja las habladurías sobre un posible robo del cadáver es garantía de que realmente el sepulcro estaba vacío; los intentos de falsificar la realidad existieron ya desde el principio, pero nada pudieron demostrar sobre el sepulcro vaciado por ladrones, sino solo contra aquellos que manipulaban la realidad.

Desde el principio surgió una polémica judeocristiana, pero no sobre el hecho de la tumba vacía, sino sobre la manera de interpretarla; se pudo discutir si el cuerpo había sido robado o si el jardinero lo había trasladado, pero nunca aparece la negación del hecho, los judíos no niegan nunca su objetividad; por lo tanto, nunca la imaginan como una leyenda.

Es preciso recordar de nuevo que, a pesar de la importancia que la tradición concede al sepulcro vacío, éste no es en sí ninguna prueba definitiva de la resurrección; de hecho, las mujeres y primeros testigos no creen al ver la tumba vacía, sino cuando el ángel les explica su sentido; los discípulos de Emaús, que ya conocen el dato de la tumba vacía, tampoco creen, hasta que Jesús personalmente se revela en unos signos tan simples como el partir el pan; y, si Jesús les recrimina ser «torpes de corazón para creer», no es porque no admitan el sepulcro vacío, sino porque no han comprendido las predicciones de la Escritura.

Puesto que la primera y persistente objeción contra la resurrección se apoya en que el cadáver de Jesús fue robado, nos preguntamos quién podía tener interés en hacerlo; pues el robo no es creíble cuando no

aparece ningún sujeto que tenga interés en hacerlo. Solo podían estar interesados en el robo los siguientes sujetos:

— Los *discípulos*, como afirmaron los judíos (Mt 28,11.15); sin embargo, a quienes primero sorprende el sepulcro vacío es a ellos, reticentes a creerlo; además, no habrían podido hacerlo y menos hacer desaparecer el cadáver, y aún menos estando ellos mismos escondidos y sin recursos en una ciudad extraña; por lo demás, no habrían podido pasar el resto de su vida predicando a Jesús resucitado si ellos mismos lo hubieran robado, porque ¿cómo aguantar tanta dificultad y persecución y martirio por algo que sabían falso?

— El mismo *José de Arimatea*, molesto porque el cadáver de un crucificado prolongase la estancia en su sepulcro; pero esto no se compagina con la voluntariedad con que ofreció el sepulcro y colaboró en las faenas de la sepultura, ni tiempo había tenido de cambiar de opinión.

— Los mismos *judíos*, para evitar las posibles peregrinaciones y, sobre todo, para hacerlo desaparecer del todo; sin embargo, tanto ellos como los romanos, para lo que tenían motivos era para presentar en público ese cadáver, ridiculizando así a los discípulos y las primeras noticias de la resurrección; una gran ocasión para mostrar aquel cadáver habría sido Pentecostés, ante el entusiasmo predicador de los discípulos que de repente rompieron su miedo y empezaron a predicar a Jesús resucitado. Las mismas autoridades judías, que pusieron en marcha la idea del robo, no parece que la continuasen, porque resultaba demasiado débil, ni a ellos mismos les interesaba.

— Finalmente, está la objeción de que no se le pudo identificar porque fue arrojado a una fosa común, puesto que los romanos no permitían la sepultura particular de un crucificado; sin embargo, la normativa romana variaba según lugares y tenemos testimonios de que concedía a familiares o amigos el favor de poder sepultar a los suyos, como en el caso de José de Arimatea; además, esta objeción no aguanta el dato de la sepultura particular tan claramente narrada ni que al tercer día el cadáver aún era perfectamente reconocible.

En ninguno de estos posibles sujetos encontramos motivo suficiente para robar el cadáver, aparte de lo difícil que resultaría llevarlo a cabo, y más teniendo en cuenta la guardia. Realmente, la debilidad de las explicaciones racionalistas, más que racionales, choca siempre con el verismo de los relatos evangélicos<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Una falsedad como la de su sepulcro vacío haría incomprensible que «el movimiento cristiano pudiera haber triunfado, de forma que los hombres humildes que pescaban en las

### 3. Mensaje apologético y catequético de los relatos del sepulcro vacío

Superando la mera historicidad del hecho, los evangelistas nos transmiten una serie de mensajes y enseñanzas en esta noticia del sepulcro de Jesús encontrado vacío, pero sin que nadie lo hubiese robado. El mensaje es múltiple, pero no acabado, porque el sepulcro vacío continúa abierto como boca mensajera. Recogemos algunos:

— Proclama el poder de Dios que lo ha devuelto a la vida. ¿Quién tiene el poder definitivo sobre Jesús, sobre el ser humano? Se lo reserva Dios, aunque el sepulcro se lo dispute. El poder de Dios puede abrir cualquier situación de muerte.

— No hay que buscar a Cristo en el reino de la muerte, sino entre los vivos. Decimos que la vida es pasajera y la muerte definitiva; pero es más bien al revés: lo definitivo en Jesús no fue la muerte, sino la vida resucitada. No busquéis entre los muertos al que está vivo.

— No mirar al pasado, sino al futuro, porque la misión está en marcha. El sepulcro es algo pasado, la vida de Jesús sale de él abierta a un futuro inconmensurable; la fuerza está en el futuro. Las mujeres y los discípulos llegan al sepulcro para llorar, pero el mensajero celestial les devuelve a la realidad cantando a la vida.

— La visita al sepulcro se centra en el cadáver, tanto si está como si no está. Pero el vacío que descubren los visitantes les invita a fijarse en las apariciones, porque el sepulcro se abre para que no nos fijemos más en él, sino en el «aparecido».

orillas del Mar de Galilea sean hoy mejor conocidos que los mismos Césares que gobernaban el mundo... es tan asombroso que sería increíble si no supiéramos que así fue: E. TRUMBLOOD, *Philosophy of religion* (Harper & Bros., 1957) 140. El erudito en temas legales Dr. Simon Greenleaf, fundador de la Harvard Law School, señala lo siguiente: «Propagando esta nueva fe, incluso de la forma más pacífica e inofensiva, [los primeros Cristianos recibieron] menosprecio, oposición [...] y muertes crueles. Y sin embargo continuó esta fe que ellos celosamente difundían y todas estas miserias que ellos soportaron más bien regocijándose. A medida que uno tras otro fueron ejecutados en muertes miserables, los supervivientes tan solo [continuaron] su obra con creciente vigor y resolución [...] Los anales de las guerras militares raramente proveen un ejemplo equivalente de heroica constancia, de paciencia y de valor inquebrantable [...] Aunque hubiera sido moralmente posible que ellos estuvieran engañados en este asunto, todos los factores humanos actuaban para llevarles a descubrir y admitir su error. A partir de estas [consideraciones] la única salida es la completa convicción y admisión de que eran hombres buenos, que testificaron de lo que habían observado atentamente [...] y sabían bien que era cierto». El mismo Greenleaf, con otros expertos en temas legales, observa que, si el caso de la muerte de Cristo y su resurrección se llevara ante un tribunal de derecho, sin duda ganaría, pues las afirmaciones están muy bien establecidas y verificadas por pruebas independientes y convergentes.

— El sepulcro vacío está al servicio no solo del Resucitado, sino también de la Pasión, cuyo significado ayuda a comprender.

«La muerte de Jesús no es la palabra final del Evangelio. El episodio del sepulcro vacío es indispensable para comprender el significado de la pasión de Jesús. El Evangelio no es una tragedia, que termina con la muerte noble de su héroe. En último análisis, es una ópera en cierto sentido "cósmica", que concluye en el fracaso completo de las fuerzas de la muerte realizado por el poder dispensador de vida [...] Terminando el relato con el descubrimiento del sepulcro vacío, en lugar de con los episodios de las apariciones del Resucitado, Marcos ha puesto el peso del Evangelio en la dirección del *morir* de Jesús»<sup>8</sup>.

## II. LAS APARICIONES

Las apariciones, mucho más que el sepulcro vacío, son el fundamento de la fe en la resurrección de Jesús. Pero, desde un punto de vista objetivo e histórico, este elemento es aún más vulnerable que el del sepulcro vacío y por eso ha sido más combatido por los negadores de la resurrección. Por lo mismo le dedicamos ahora una especial reflexión.

### 1. Las apariciones narradas

Los cuatro evangelios nos transmiten varias apariciones de Jesús, una a María Magdalena y las demás a los discípulos, en diversos lugares y circunstancias: a los dos de Emaús (Lc 24,13-35), a Pedro (Lc 24,34), a los discípulos en el cenáculo (Lc 24,36-41; Jn 20,19-20), Juan añade una segunda aparición en el cenáculo (Jn 20,26-29) y otra en el lago de Tiberíades con la pesca milagrosa (Jn 21,1-23). Pero la lista más amplia de las apariciones nos la ofrece San Pablo: «Porque os transmití, en pri-

<sup>8</sup> D. SENIOR, o.c., 147. El mismo autor comenta sobre el final del evangelio de Marcos: «Es oportuno, incluso esencial, para la teología de Marcos, que el episodio de la sepultura catapulte al lector hacia el segmento sucesivo y final del drama del Evangelio, el descubrimiento del sepulcro vacío (16,1-8). La mayor parte de los estudiosos del Nuevo Testamento están convencidos de que la conclusión original, y que se corresponde plenamente al Evangelio de Marcos, es propiamente el relato del sepulcro vacío. Las conclusiones más largas [las mujeres, el ángel...] son añadidas posteriormente por otras manos, para poner en sintonía el relato de Marcos con las apariciones del Resucitado narradas por otros evangelistas. Pero, para Marcos, la historia del sepulcro vacío es una proclamación completa de la victoria de Jesús sobre la muerte y lleva a término las prospectivas teológicas que recorren todo su evangelio» (ibid., 137).

mer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales todavía la mayor parte viven y otros murieron. Y en último término se me apareció también a mí, como a un abortivo» (1 Cor 15,3-8).

En cuanto al orden y geografía de esas apariciones, tampoco podemos fijarlo con exactitud, solo aproximadamente y desde diversos ángulos; un orden probable es el siguiente: después que Jesús fue ejecutado y sepultado al atardecer del viernes, los discípulos y las mujeres que le habían venido siguiendo desde Galilea se quedaron en Jerusalén unos cuantos días, hasta la conclusión de las fiestas pascales; en cuanto pasó el descanso sabático, es decir, en el «primer día de la semana», las mujeres van al sepulcro y descubren que está abierto y que ya no está el cadáver; esta noticia pone en movimiento a Pedro y otro u otros discípulos, que constatan lo mismo, el sepulcro vacío; a partir de ese momento se inicia la cadena de apariciones o encuentros personales con el Resucitado en la misma Jerusalén, para continuar luego en Galilea, adonde retornan pasadas las fiestas pascales; estas apariciones son ya en grupo, a veces reducido y otras estando todos los discípulos; finalmente, cuando vuelven a Jerusalén para las fiestas de Pentecostés, es cuando pudo darse la aparición «a más de quinientos hermanos a la vez» (1 Cor 15,6)<sup>9</sup>.

No vamos a detenernos en el relato de cada una de estas apariciones, sino en el valor probatorio que, en su conjunto, tienen respecto a la resurrección de Jesús crucificado. Solo una advertencia previa: el valor de las apariciones no reside en su precisión y lógica descriptiva, sino en la vivencia que transmiten, compatible con ciertas divergencias y hasta incongruencias en los diversos relatos. Por ejemplo, en el relato de la primera aparición a María Magdalena, narrada por Juan (20,1-33), a pesar de ser tan preciso, encontramos ciertas tensiones narrativas: María Magdalena aparece dos veces junto al sepulcro, la primera para llevar la noticia de que está vacío a los discípulos y la segunda para llorar junto al sepulcro; al mirar el sepulcro no ven lo mismo: los dos discípulos ven los lienzos, a los que Pedro añade el sudario, mientras que María ve dos ángeles en lugar de los lienzos; María Magdalena va sola al sepulcro y, sin embargo, al anunciarlo a los discípulos, dice: «no sabemos dónde lo han puesto», en plural, como indicando que fueron varias; se afirma que el

<sup>9</sup> Cf. R. FARRIS, o.c., 286-287.



discípulo amado «vio y creyó», mientras que en el versículo siguiente se afirma de los dos discípulos que no conocían la Escritura; la pregunta a María: «Mujer, ¿por qué lloras?», se repite dos veces, una vez pronunciada por los ángeles y otra por Jesús. Una vez más hay que recordar que no estamos ante un reportaje periodístico, sino ante una vivencia transformante, en la que se nos transmite que Jesús muerto vuelve a estar vivo y a transformar la vida de los suyos incluso más que antes.

Para comprenderlas, nos ayudará tener en cuenta algunos principios. Respecto a cuál fue la *primera aparición*, hay restos de una muy antigua tradición según la cual a quien primero se apareció fue a Pedro, como testifican los discípulos a los de Emaús: «Es verdad, el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón» (Lc 24,34). Tanto este texto de Lucas como el de Pablo afirman claramente que hubo una aparición a Pedro y, aunque no dicen que fue la primera, parecen insinuarlo. ¿Por qué, siendo tan relevante, no consta esta aparición en el Evangelio? Algunos lo explican a partir de una supuesta emulación entre dos grupos o tendencias de las primeras comunidades, una que resaltaba la aparición a Santiago, en cuanto hermano del Señor y primer responsable de la Iglesia de Jerusalén, y otra que resaltaba la figura de Pedro, ya destacada por el mismo Jesús; esta emulación llevaría a silenciar la aparición de Pedro por parte de un grupo, y la de Santiago por parte del otro, puesto que la primera aparición habría supuesto el espaldarazo de Jesús a una de las dos personas y su respectivo grupo. Necesitamos forzar demasiado las hipótesis para explicar algo que no se nos pide que expliquemos, sino simplemente que lo reconozcamos: el Señor volvió a estar vivo y los suyos lo constataron y experimentaron.

Una primera impresión de los relatos evangélicos la deducimos de las *expresiones activas* que usan para describir la manifestación de Jesús resucitado; son expresiones

«de movimiento: “llegar, acercarse, aproximarse”; o de encuentro: “estar en medio” (Lc-Jn); o bien, los verbos de la revelación: “manifestarse” (Jn), “mostrarse” (final canónico de Mc). Por parte de los discípulos la experiencia se presenta como un “ver”, “mirar”, “conocer y reconocer” a Jesús (Señor). Por tanto, la designación habitual de estos relatos evangélicos como “apariciones” es muy aproximativa, ya que el verbo “aparecerse” solo se observa en algunos casos. Con mayor fidelidad al tenor de los textos habría que hablar de “encuentros”, en donde los elementos visivos son menos importantes que los gestos y sobre todo que las palabras de Jesús resucitado»<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 279.

Solo en Lucas (24,34) dice «se apareció». El mismo estilo encontramos en San Pablo, que usa estas expresiones: «se apareció», «fue visto», «fue revelado». Hablando de su experiencia personal, dice: «he visto a Jesús, el Señor» (1 Cor 9,1). Pero no hay ninguna descripción del Resucitado; se dice simplemente: «se apareció», «se reveló», «se manifestó», «se acercó, se puso en medio, vino»; los discípulos «lo ven», «lo reconocen». Constatan el hecho y la experiencia vivida, pero sin ningún intento de explicarla. Así, se nos invita a percibir esa experiencia viva de Jesús vivo, pero sin pretender ninguna descripción precisa.

Otra impresión es que las apariciones, a pesar de producirse en un círculo muy reducido, tienen una *diversidad que favorece su credibilidad*. Hay variedad de personas, se aparece a las mujeres y a los discípulos; de haber sucedido solo a uno de los dos grupos, resultarían más sospechosas de subjetivismo; igualmente hay apariciones a los apóstoles y a otros miembros, como los dos Emaús. Y variedad de tiempos: se producen en momentos diversos, desde el inicio, cuando se aparece a las mujeres que van camino del sepulcro, hasta al final, cuando cita a sus discípulos en el monte de Galilea para la Ascensión. Y diversidad de circunstancias: en el trabajo de la pesca, en las reuniones, en las comidas, en el cenáculo, en el camino. Hay apariciones *individuales* y apariciones *en grupo*, una bastante multitudinaria, «a más de quinientos hermanos», testificada solo por Pablo (1 Cor 15,6), con el soporte de que, de ellos, aún «la mayor parte viven» y, en consecuencia, podían ratificar el testimonio. Y variedad de lugares: en el camino de Emaús, con reproche por no haber creído los anuncios anteriores, en el cenáculo, en el lago, en Getsemaní, abarcando desde Galilea (aquí las sitúan Mateo y Juan) a Judea (donde las sitúan Lucas y también Juan), es decir, donde su vida se había desarrollado; solo Marcos no cuenta ninguna en Galilea.

No obstante esta variedad reconocida, nos quedan algunos interrogantes respecto a los lugares y a los sujetos que las recibieron. Respecto a los sujetos, ya hemos visto que variaron, pero podemos afirmar que las apariciones fueron solo a sus discípulos, aunque sean tomados en sentido amplio, o sea, a los «testigos elegidos por Dios» y a los discípulos que «escuchan las palabras de Jesús y las guardan» (Hch 10,40-41; Jn 14,22-24), de manera que puedan ser incluidas las mujeres; es decir, no sucedieron ante cualquiera, como un fenómeno extraordinario de la naturaleza, sino que había una selección según la fe y cercanía con él que habían manifestado anteriormente. Y respecto a los lugares, ¿cuál fue el lugar fundamental de las apariciones, Galilea o Judea? ¿La Galilea donde nació y creció y trabajó y predicó? ¿O la Judea donde predicó y

donde tuvo los conflictos más fuertes y, sobre todo, donde fue condenado y ejecutado? Los relatos dan pie a ambas respuestas, que tienen sus favoritos entre los comentaristas. Las apariciones en Galilea le devuelven más a la vida real que tuvo anteriormente, y las apariciones en Judea le manifiestan más unido a la Pasión, verdadero punto generador de la resurrección<sup>11</sup>.

Esta preferencia de las apariciones exclusivas a los discípulos pone de relieve algunos puntos necesarios para la fe en la resurrección:

— los muchos encuentros que habían tenido con él anteriormente, durante tres años de convivencia, les preparan para estos otros encuentros, porque les dan la seguridad de que lo más importante no es lo que ahora ven, sino lo que experimentan. No se trataba ya de conocer, sino de *re-conocer* al que ya habían conocido antes, de reconfirmar el conocimiento personal que de él tenían, solo que con un cambio importantísimo de circunstancias;

— precisamente ellos, por su experiencia anterior, son los que mejor pueden percibir la *identidad del Resucitado con el Crucificado*;

— esta identificación es incluso *corporal*, pues les muestra las manos, los pies, el costado, y les invita a tocar y palpar; con esta constatación, aunque cualquiera habría podido reconocer que no era un fantasma (como se interpretó en el ambiente helenista), solo ellos podían identificarle como el de antes; la identidad corporal, que teóricamente se realiza a través de transformaciones permanentes (las que comporta la edad), significa sobre todo identidad personal; por lo tanto, al identificar su mismo cuerpo, identificaban al mismo Jesús;

— sin embargo, la mayor identificación no es la física, sino *la de su palabra* como enviado de Dios; por eso les lanza también a ellos como enviados de Dios, dejándoles claro que la grandeza de su vocación conlleva el riesgo de padecer su mismo final y la seguridad de terminar en la misma resurrección<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> «Históricamente cabe presumir que los fenómenos tuviesen lugar en Galilea; pero, al regresar a Jerusalén, los discípulos se enteraron de las experiencias de las mujeres junto al sepulcro, de forma que hubo una confluencia de las experiencias de ambos grupos y la consiguiente confirmación recíproca. Yo conjeturo que los discípulos necesitaron meses o incluso años para recorrer este camino, como opinan muchos investigadores. La pregunta por la "primera visión", por su importancia para cuestiones de primacía en el naciente cristianismo primitivo, no se puede contestar históricamente»: J. MOLTSMANN, *El camino de Jesucristo*, o.c., 300.

<sup>12</sup> Por otra parte, este punto (apariciones solo a los discípulos) sirvió para apoyar, ya desde muy pronto, la crítica a la resurrección por parte del judío Celso, al que refutó Orígenes (*Contra Celsum* II). Dice Celso: «Mientras estaba vivo, decís, no se defendió; muerto, resucitó

## 2. «Aunque algunos dudaban» (Mt 28,17)

Las apariciones no supusieron una evidencia ni un impacto irresistible, dejaban espacio para la duda y para la fe, algo que con mucho acierto recogen los relatos. Al mismo tiempo que las apariciones, surgieron las dudas y las diversas maneras de reaccionar ante esas dudas. Incluso en el último momento, después de acudir a la cita postrimera antes de la ascensión a los cielos, constata Mateo que «al verlo se postraron ante él, aunque algunos dudaban».

¿Quiénes son los que dudan, los discípulos o aquellos a quienes les cuentan lo que han visto? Algunos lo traducen por *habían dudado*, lo que, a su vez, puede tener dos aplicaciones: los que habían dudado durante toda su vida o solo después del primer anuncio de la Pasión; otros opinan que los dubitativos no son los discípulos allí presentes, sino otros, que nunca creyeron en la resurrección; seguramente se refiere a los mismos discípulos, que creían y se prosternaban, pero, al mismo tiempo, sentían aún vacilaciones. En cualquier caso, esta duda es un elemento más de veracidad, pues lo extraño es que su presencia resucitada no hubiese suscitado ninguna duda. Igualmente hoy, la duda surge por sí misma, aunque hay que tener en cuenta aquello de que mil dificultades no constituyen una duda.

«Al tercer día», o «a los tres días» (el evangelista usa ambas expresiones con el mismo significado), es cuando resucitó. No se trata de medir las horas a ver si conforman tres días, sino que esta expresión cronológica indica varios contenidos:

— *en breve tiempo*: «Es Dios quien en un período brevísimo de tiempo, después de tres días o al tercer día, devuelve a la vida al que había sido matado. En el Antiguo Testamento y en el judaísmo, "tres días" es una expresión corriente para indicar un breve período de sufrimientos y prueba, al que sigue un cambio de situación con la ayuda y liberación divinas [cf. Os 6,2s]»<sup>13</sup>. La intervención de Dios a favor nuestro es siempre rápida, no hay que esperar mucho tiempo, aunque la consumación total se retrase;

y mostró las señales de su suplicio, sus manos taladradas. ¿Quién lo vio? Una exaltada, decís, y quizás algún otro, víctima del mismo engaño, bien sea porque debido a una cierta disposición tuviera algún sueño y en la medida de sus deseos y en su ignorancia desviada tuviera una representación imaginaria —cosa que ya ha sucedido a otros muchos—, bien sea porque quisiera impresionar a los demás con semejante relato de prodigios y con esta impostura abrir el camino a otros charlatanes [...] Si Jesús quería realmente manifestar su poder, tenía que aparecerse a sus enemigos, al juez y a todos absolutamente».

<sup>13</sup> R. SCHNACKENBURG, o.c., 20-21.

— *algo radicalmente nuevo*: «El tercer día trae un cambio hacia algo nuevo y mejor; la misericordia y justicia divinas crean una nueva era de salvación, de vida y triunfo»<sup>14</sup>; lo nuevo no es tanto la intervención de Dios, sino lo que produce en nosotros; porque, siendo el mismo, el Resucitado era distinto al Crucificado;

— *se cumplen las promesas bíblicas*: «El templo será restaurado y el cuerpo resucitará el día tercero; tercero, porque viene después del amenazante día de la maldad, y del día de la consumación que lo seguirá. Porque llegará ciertamente un tercer día, y en él nacerá un cielo nuevo y una tierra nueva»<sup>15</sup>;

— el hecho de que esa fórmula de «al tercer día» haya cuajado tan pronto y tanto en la tradición cristiana indica que el papel tan importante de esa fórmula se debe a que «en él se descubrió la tumba vacía» (G. Lohfink), lo que supuso el inicio de la fe en la resurrección, el punto en que todo empezó a resultar completamente nuevo.

Las apariciones a los discípulos, antes de ascender él definitivamente al Padre, tienen un carácter singular y único, por lo que no se han repetido en la Iglesia, como tampoco se ha repetido la encarnación y la terrenidad de Jesús. Sin embargo, por otro lado, todos estamos llamados a tener experiencias vivas de Jesús actualmente vivo.

Son *irrepetibles*, en cuanto «su sentido es que Dios se manifiesta en Cristo y Cristo aparece en la gloria de Dios. El papel activo está en aquel que se deja ver. La persona afectada es elemento pasivo y recibe esa aparición de Dios. Por eso, este género de teofanía es irrepetible. Las apariciones de Cristo no son verificables mediante la repetición. Tampoco hay ningún punto de vista fuera o dentro del hombre para poder ver a Cristo»<sup>16</sup>. También son irrepetibles en lo que tuvieron de histórico, lo que, por otra parte, no podemos precisar con exactitud, pues aquellos acontecimientos y de aquella manera no volverán a repe-

<sup>14</sup> K. LEHMANN, citado por R. SCHNACKENBURG.

<sup>15</sup> ORIGENIS, *In Johannem* 10,20: PG 14,370-371. En la *Liturgia de las Horas*, miércoles XXII. «Y no difirió la resurrección más allá del tercer día, para que se halle fiel al profeta que dijo: Nos devolverá la vida después de dos días; al tercer día nos resucitará. Justo es que sigan los miembros por donde precedió su cabeza. En el madero de la cruz, el día del viernes redimió al hombre, el día mismo en que había hecho al hombre al principio del mundo; el segundo día descansó en el sepulcro, habiendo consumado la obra que había tomado sobre sí; en el tercero, que es el primero de los días, apareció, como primicias de los durmientes, el vencedor de la muerte, el hombre nuevo. Así nosotros, que seguimos a nuestra cabeza». SAN BERNARDO, *Sermón I en la resurrección del Señor* 8; cf. *Obras completas de San Bernardo*, IV (BAC, Madrid 1986) 75-76.

<sup>16</sup> J. MOELTMANN, *El camino de Jesucristo*, o.c., 229-230, 301.

tirse, ya que pertenecen directamente a la historia de Jesús, única y sucedida una sola vez.

Al mismo tiempo que irrepetibles, son *inefables*, puesto que superan lo que normalmente entendemos por apariciones subjetivas u objetivas, exteriores o interiores, tema que, más que al terreno teológico, pertenece al de la curiosidad, como cuando queremos definir lo que es hoy la experiencia de Dios o la acción de su Espíritu. La resurrección es tan histórica como las palabras y las obras de Jesús y su juicio y condena en la cruz. Pero el acontecimiento de la resurrección, obra poderosa de Dios, sobrepasa la verificación de los hombres; sin embargo, las manifestaciones de esa resurrección pueden constatarse y hasta documentarse históricamente.

No podemos llegar a más. «Calificar de “histórica” la resurrección de Cristo en el mismo plano que su muerte en cruz significa olvidar la nueva creación que con ella empieza y deja de lado la esperanza escatológica»<sup>17</sup>. Podemos hacer reflexiones piadosas o profundamente teológicas, pero nunca explicaremos suficientemente cómo era el Aparecido ni cómo le vivenciaron los favorecidos con aquellas apariciones.

### III. OBJECIONES CONTRA LA RESURRECCIÓN

Si resulta difícil o, más bien, imposible, el probar racionalmente la resurrección de Jesús, igualmente difícil resulta probar que no sucedió; por eso los que niegan la realidad de este acontecimiento fundamental del cristianismo se ven obligados a forzar una serie de argumentos que, a primera vista, muestran su debilidad. Los razonamientos negativos más frecuentes contra la resurrección de Jesús son los siguientes:

1) *Los relatos de la Resurrección contienen contradicciones*. Los críticos radicales opinan que las divergencias en los relatos suponen errores ya en el origen del mensaje<sup>18</sup>. A esta crítica hay que responder, primero, que

<sup>17</sup> *Ibid.*, 294.

<sup>18</sup> «El ángel de la tumba en Lc 23,4 y Jn 20,12 se ha duplicado en contradicción con Mc 16,5 y Mt 28,5. En Marcos los ángeles dan a las mujeres el encargo de que los discípulos deben ir a Galilea para encontrarse con el Resucitado (Mc 16,7). Sin embargo, Lucas —que ha leído a Marcos— abandona por una intención teológica el encargo de ir a Galilea y pone en boca del ángel un vaticinio de la pasión y resurrección que fue hecho en Galilea (Lc 24,6s). En Lucas, la última aparición de despedida tuvo lugar en el monte de los Olivos junto a Jerusalén (Lc 24,50), y en Mateo, esta última aparición tiene lugar en un monte de Galilea (Mt 28,16-20) [...] Según los Hechos de los Apóstoles, la última aparición de Jesús ocurre después de 40 días (Hch 1,3). Por el contrario, el mismo Lucas en su evangelio nos lo

las contradicciones no son tantas, y segundo, que son más complementarias que contradictorias. Es más acertado considerar el acuerdo firme que tienen en la afirmación del hecho en sí que las diferencias en las maneras de transmitir las circunstancias, aunque sean tan básicas como las del sepulcro vacío y las apariciones. Frente al testimonio firme y acorde de que resucitó y de haberle visto en repetidas ocasiones y circunstancias, ¿qué importancia tienen diferencias que son más bien de tipo narrativo, y más considerando que ellos no eran oficialmente narradores especializados? Fueron testigos y nos transmiten su experiencia. Los relatos encajan perfectamente en su mensaje. Entonces, ¿por qué esas contradicciones? La respuesta la encontramos en la diversidad de relatos sobre acontecimientos contemporáneos a nosotros, en los que de continuo percibimos divergencias, según el punto de vista y la ideología del escritor, o incluso según el medio para el que trabajen; baste pensar cómo describen los acontecimientos de una huelga general los cronistas de una u otra tendencia; dudaremos de cuál es la versión más fiel, pero no de que ha existido la huelga. Las divergencias en el relato de las apariciones no pueden fundamentar una duda sobre el hecho de que está resucitado.

2) *No murió realmente, tan solo se desvaneció.* Otras críticas más baladíes niegan la muerte en cruz, reduciéndola a un desvanecimiento profundo o caída en estado catatónico, para decir que en ese estado de inconsciencia le descenden de la cruz y le llevan a un lugar apropiado, que aparece como tumba donde recupera el sentido, es ayudado para restablecerse de las heridas y luego sigue su vida. La objeción es tan simple que no ha sido recogida por ninguna literatura formal y, por lo tanto, no vale la pena detenerse en refutarla. No hay objeción seria contra aquel terrible tormento de la crucifixión, mortal por sí mismo, reafirmado por la lanzada del soldado y desarrollado enteramente ante la mirada de multitud de personas, de las que nadie mostró ninguna duda sobre su muerte, ni siquiera los más interesados en ello, como eran las autoridades judías. En el caso de Jesús, era imposible la supervivencia teniendo en cuenta que ya llegó a la cruz con las energías mínimas, sin siquiera poder transportar su propio madero, y luego en las horas de cruz sufrió la fiebre, la deshidratación, la asfixia y terribles tormentos;

narra de tal manera que el lector inadvertido puede creer que esta última aparición tuvo lugar el mismo día de Pascua»: G. LOHPINK, «Die Auferstehung Jesu und die historische Kritik»: *Bibel und Leben* 9 (1968) 37-53; condensado en «La resurrección de Jesús y la crítica histórica»: *Selecciones de Teología* 9 (1970) 131-141.

¿cómo se puede pensar que salió vivo de la cruz? Hasta los soldados romanos lo declararon muerto, sobre todo después de la herida con la lanza en el costado y el fluido de sangre y agua.

3) *El cuerpo fue robado.* Esta vieja acusación, la primera que surgió, plantea la cuestión de quién podía hacerlo: ¿los judíos, los romanos o los discípulos de Jesús? Ya anteriormente hemos respondido a esta objeción. El robo del cadáver no interesaba a nadie: ni a los romanos ni a los judíos, cuyo máximo interés habría sido poder mostrar el cadáver para contrarrestar la noticia de la resurrección. Además, de haber sido robado, el cadáver aún se encontraría por la zona de Jerusalén y les resultaría fácil descubrirlo y castigar a los usurpadores, pero no hacen ningún intento para este descubrimiento. Tampoco a los discípulos les servía de nada esconder el cadáver, aparte de que andaban acobardados y escondidos.

4) *La resurrección es un mito.* ¿Por qué no puede ser un mito? Es verdad que en las religiones paganas se encuentran mitos de muertes y resurrecciones de dioses, pero era más frecuente divinizar a algunos hombres vivos (emperadores, guerreros legendarios) sin recurrir nunca a la desaparición y revitalización del cadáver. Sin embargo, el judaísmo era ajeno y reactivo a estas ideas mitológicas de confundir la divinidad con la humanidad, por lo que resulta más incomprensible el nacimiento de un mito resucitador precisamente en este pueblo, el menos apto para tal mitología.

La resurrección de Jesús contradice el concepto del mito, que arranca siempre de algo lejano en el tiempo y en el espacio, cuando ya no hay manera de comprobarlo objetivamente; un mito no coincide nunca con el posible hecho histórico que le sirve de base; dos generaciones no son suficientes para que el mito se imponga sobre el hecho histórico, se necesita mucho más tiempo. Pues bien, la noticia de la resurrección de Jesús empezó inmediatamente y se mantuvo ininterrumpidamente a partir de entonces, sin variar nada el hecho fundamental; aun cuando queramos atribuir esas ideas a los escritores del evangelio, apenas había pasado una generación desde que sucede hasta que se narra.

Hay también en los relatos de la Resurrección algunos datos que contradicen lo que comúnmente se entiende por leyenda: no se describe el hecho en sí mismo, que es lo que más se acentúa en las leyendas; una de las personas más cercanas, María Magdalena, ni siquiera lo reconoce a primera vista (Jn 20,14), cuando en la leyenda el «héroe» es inmediatamente reconocido y aplaudido; los discípulos, que jugarían el papel de «héroes» secundarios en la leyenda, andaban escondidos por

el miedo (Jn 20,19); son las mujeres, tan infravaloradas en la época, las que primero testifican la resurrección y su valentía se impone al miedo de los discípulos. También podemos citar el caso de Santiago, que no es discípulo de Jesús, sino pariente y, sin embargo, desde muy pronto ocupa un puesto tan relevante como el de responsable de la comunidad de Jerusalén, lo cual solamente es explicable porque había sido objeto personal de una aparición (1 Cor 15,7) que le legitimaba.

5) *¿Una alucinación?* Una variante de la teoría del mito es la de la alucinación o proyección del subconsciente. Pero tampoco esto concuerda con las radicales e inmediatas consecuencias producidas en la vida de los seguidores de Jesús, que, en la primera generación, estaba formada por judíos convertidos: la pérdida del puesto central que tenía el Templo en su religión, el traslado del sábado al domingo como día central de la celebración religiosa, el abandono de su fe en un Dios único y trascendente para creer en un Dios que es, a la vez, hombre real, y el creer en un Mesías que termina crucificado cuando ellos siempre esperaron un Mesías triunfador y casi militar. El rápido crecimiento de la Iglesia y, sobre todo, el que ese crecimiento y transformación haya sido promovido por un grupo de gente plebeya, sin cultura, derrotando la fuerza de todo un Imperio romano, y haciéndolo con una transformación pacífica, no es posible ni desde un mito ni desde una histeria. Otros dos datos contradicen la teoría de una alucinación: las apariciones se produjeron *durante un período largo*, no solo en un momento o día en que los discípulos estaban especialmente predisuestos a ello, y ante *diversas personas* o incluso grupos de personas, hasta un grupo de «500 hermanos a la vez», lo que resulta más difícil de comprender que en un caso particular<sup>19</sup>.

Todo este cambio no habría sido posible solo con el fundamento de un mito. Más aún, entre los testigos del ministerio público de Jesús ya había muchos hostiles a él (Mt 12,22), y habrían desenmascarado inmediatamente los hechos, de haber sido falseados, y lo habrían hecho con datos objetivos, y no con el vulgar comentario de que estaban bebidos a la hora temprana de Pentecostés (Hch 2,13). Por todo esto, Michael

<sup>19</sup> «Es prácticamente imposible considerar como meras visiones subjetivas las apariciones a personas tan distintas como Pedro, Santiago y Pablo. Personas con diferentes intereses, diferentes metas, diferente origen y diferente posición personal ante la realidad de Jesús. Quien quiera explicar positivamente cómo hombres tan distintos llegaron a una visión subjetiva tendrá que recurrir a complicados montajes psicológicos completamente artificiales. Y es asombroso cómo en este punto incluso investigadores sensatos se llenan de fantasías». G. LOHMEYER, a.c., 131-141.

Grana escribe: «Los métodos críticos modernos no consiguen apoyar la teoría del Cristo mítico [Ociáis, Mitras, etc.]. Ha sido una y otra vez contestado y desechado por eruditos de primer orden». A la versión de que los discípulos no vieron al Señor, sino que «se imaginaron» o «creyeron» verlo, le oponemos varias reflexiones. La alucinación es posible cuando se trata de uno o muy pocos individuos, mientras que en el caso de Jesús se llega a hablar de hasta «quinientos a la vez», y además lo han percibido personas tan diferentes como eran el impulsivo Pedro y el racionalista Tomás, o las diversas Marías, que compartieron la misma experiencia, dato que no se produce en las alucinaciones. Además, la alucinación suele darse cuando alguien está previamente dispuesto y esperando de alguna manera ese acontecimiento, mientras que los discípulos no solo no lo esperaban, sino que les cuesta aceptarlo; les sorprendió tanto que les pareció increíble, pues estaban asustados. Además, la alucinación habría supuesto una confusión de personas, mientras que los discípulos jamás habrían confundido a Jesús con ninguna otra persona, pues con él habían compartido tres años de intensa relación. Por último, una alucinación es casi imposible que provoque, de forma definitiva, un cambio tan fuerte y definitivo como el que produjo en los discípulos, en el judaísmo, en el mundo romano y en la historia. Un judío erudito lo reconoce expresamente: «Si esta banda asustada de apóstoles de repente cambia de la noche a la mañana pasando a ser una comunidad segura de su misión, entonces ninguna visión o alucinación basta para explicar una transformación tan revolucionaria». Hay que añadir que, de tratarse de una alucinación y de exageraciones, ésta habría sido denunciada repetidamente por muchos contemporáneos, que no pertenecían a un pueblo inculto e infantil, sino que eran un pueblo culto, y el mundo greco-romano era en general increyente.

¿Podemos considerar a la resurrección de Jesús un hecho histórico?

Es una cuestión viva planteada por la teología actual. La respuesta depende, en gran parte, del concepto previo que cada uno tenga de lo histórico y de los elementos necesarios para ser considerado tal.

Los que entienden la resurrección de Jesús como un *hecho histórico* parten del principio de que cualquier hecho que ha sucedido puede, sin más, considerarse histórico; por lo tanto, la resurrección de Jesús es histórica, en cuanto que ha sucedido; así opinan grandes teólogos, como Pannenberg, Lampe, Von Campenhausen. Aunque en sí sea intangible y supere la capacidad de los sentidos, sin embargo sucedió en la historia. Es verdad que esa resurrección trasciende todo tiempo y lugar, pero es igualmente verdad que Jesús resucitado se manifestó a

unos hombres concretos, un número reducido, en unos días concretos y en unas ocasiones concretas; esto es suficiente para que podamos llamarla histórica.

Otros niegan que sea un hecho histórico, porque la resurrección de Jesús es, sobre todo, *objeto de fe*, por lo tanto se sale del campo directo de los historiadores y de los que buscan comprobaciones objetivas. G. G. Collins parte del principio de que, para considerarse histórico, un acontecimiento ha de tener un conjunto de causas y efectos evaluables, además ha de ser atestado por observadores imparciales y, finalmente, ha de tener alguna analogía con lo que normalmente experimentamos; desde este punto de vista, no considera la resurrección hecho histórico, porque no se nos transmite desde un conjunto de causas, además es testificado solo por los creyentes, por tanto, no imparciales, y no encontramos entre nosotros ninguna experiencia equivalente que pueda servir de referencia. Tampoco se considera histórico porque no ha sucedido «en» el espacio ni «en» el tiempo; más bien, Jesús resucitado se sale de estos parámetros; así como los individuos que él resucitó (el hijo de la viuda de Naín, la hija de Jairo, Lázaro) vuelven al tiempo y espacios reales, Jesús resucitado no entra en estas dimensiones concretas, las trasciende.

Los que niegan su historicidad real la entienden solo como una interpretación. Partiendo del hecho de que las apariciones no son exactamente un hecho histórico, solo pueden entenderse como una *interpretación*; es decir, los discípulos tuvieron una vivencia de Jesús, o al menos así lo afirmaron, y luego interpretaron esa vivencia como una aparición. En la práctica, esa experiencia fue la que lanzó a los discípulos a anunciar a Jesús y su kerigma, de manera que su presencia resucitada se puede resumir en el mandato: «Como el Padre me envió, os envío yo también» (Jn 20,21). La resurrección significa simplemente que «la causa de Jesús sigue adelante» (Marxén), y que esa causa, la del reino de Dios final, ya ha tenido un anticipo en su propia persona, especialmente en su resurrección.

Pero es, ciertamente, una *interpelación existencial*. Afirma Bultmann que la resurrección no cabe como acontecimiento histórico, sino solo como expresión mítica, pero con un mito que ya no sirve para el hombre moderno; por eso, él entiende la resurrección de Jesús como interpelación existencial que Jesús nos hace a los creyentes, una interpelación a ser lo que él fue y vivir como él vivió, en lo que se incluye de manera especial la cruz y su final glorioso. Por lo tanto, la verdadera realidad de la resurrección consiste en esa interpelación personal con

que me provoca y a la que tengo que dar una respuesta; sin esto, la resurrección de Jesús quedaría en nada.

Otros las entienden como algo *real*, pero *no histórico*, aunque no siempre concuerdan en la distinción de esos términos aplicados a las apariciones. Por real se entiende todo lo que ha sucedido, que es más que lo estrictamente histórico<sup>20</sup>. La resurrección es real en cuanto constituye un fenómeno que sucedió en el mundo, en esta tierra que habitamos, y se puede verificar históricamente que hubo un momento en que, a través de Jesús, Dios intervino en el mundo; pero esta intervención no es lo que comúnmente entendemos por histórico, un fenómeno concreto con unas causas y unos efectos constatables por nosotros; lo más que podemos constatar en la resurrección es que se trata de una acción de Dios, así como histórica es también la fe de la primera comunidad en la resurrección. En la resurrección hay, por tanto, una revelación que, como tal, solo le corresponde a Dios, aunque históricamente podamos comprobar que Dios ha actuado en Jesús y por su medio; así piensa K. Barth. También se pueden considerar reales las apariciones porque los discípulos las perciben, no por iniciativa propia, sino del mismo Resucitado<sup>21</sup>. La resurrección no desligó a los discípulos de la Pasión; al contrario, así como Jesús continuó mostrando sus llagas, ellos empezaron a predicar a Jesús, que padeció, fue crucificado, muerto y sepultado, pero al tercer día resucitó de entre los muertos y está sentado a la diestra de Dios Padre.

Hasta aquí llega nuestro resumen doctrinal sobre el acontecimiento más trascendental que ha sucedido en la humanidad después de la creación. Sucedió en «la plenitud de los tiempos» o, más exactamente, ese acontecimiento constituyó la plenitud de la historia. Nunca estuvieron tan opuestos y, sin embargo, tan cercanos Dios y los hombres. Nunca el abismo del pecado se transformó tanto en gracia sobreabundante que llena la historia. Nunca quedó tan claramente fijado con sangre el verdadero camino por donde debe marchar la humanidad. Prodigiosa historia humano-divina sobre el amor. Amemos así, por encima de las guerras y de los egoísmos.

<sup>20</sup> «Hay, pues, un doble criterio de realidad: la capacidad de resistir un análisis y la posibilidad de síntesis. Según este doble criterio, la resurrección es real porque el descubrimiento de la tumba vacía y las apariciones de que nos hablan los documentos soportan una crítica histórica razonable. En segundo lugar, la resurrección es real por razón de la coherencia que el método de la hipótesis comprensiva hace aparecer en los hechos alcanzados por análisis, cuando son enfocados desde la perspectiva de la fe»: E. PORSSIT, «La résurrection»: *Nouvelle Revue Théologique* 91 (1969) 1009-1044.

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*

## IV. LAS APARICIONES SIGUEN HABLANDO

En realidad, solo los que han pasado por esa vivencia nos la podrían explicar; pero ni aun ellos, porque la vivencia supera su capacidad explicativa; en consecuencia, hemos de recurrir a una serie de conceptos que, a través de las apariciones a los discípulos, nos acercan a la comprensión de lo que fue la resurrección de Jesús y de lo que continúa siendo para nosotros. Los conceptos que siguen no pretenden ser exhaustivos ni lógicos ni concatenados, sino una serie de reflexiones a las que el teólogo recurre para expresar algo de lo que es inefable<sup>22</sup>.

Las apariciones son encuentros personales y así los presentan los escritos del Nuevo Testamento, podíamos añadir que se trata de experiencias que vivieron con toda su persona. Poco más podemos decir. Lo más importante no es que vieron, sino que experimentaron a Cristo vivo, el mismo que antes estaba muerto; pero no en el sentido de que retornó a esta vida,

«sino que vivía en esa gloria de Dios en la que después se les “apareció” a ellos en sus vidas. Vieron una luz sobrenatural, pero con esto empiezan ya las interpretaciones. No es posible extraer la sustancia de estas experiencias como hechos puros sin interpretaciones subjetivas, el resultado serían unas abstracciones ahistóricas. Los hechos puros son, además, inexpressables mediante el lenguaje. En toda percepción se interpreta el fenómeno con unas ideas que el sujeto lleva ya consigo»<sup>23</sup>.

«Aparecerse» se entiende como «manifestarse». Por parte de Jesús, esto es mucho más que estar presente; uno puede estar presente en un grupo o en una reunión, pero no interviene y, en consecuencia, nadie percibe su presencia, como si no estuviera; sin embargo, si en un momento dado

<sup>22</sup> Moltmann propone tres dimensiones o perspectivas para comprender el sentido de esas apariciones: «En la estructura de las cristofanías y de la visión pascual podemos distinguir tres dimensiones por razón de la percepción interpretativa:

1. En el plano prospectivo: vieron vivo al Cristo crucificado como preludio de la gloria futura de Dios.

2. En el plano retrospectivo: le reconocieron por las cicatrices de los clavos y en la fracción del pan: el que viene es el Crucificado del Gólgota.

3. En el plano reflexivo: percibieron en esta visión su propia vocación al apostolado: «Como el Padre me ha enviado, os envío yo a vosotros» (Jn 20,21): cf. *El camino de Jesucristo*, o.c., 302.

<sup>23</sup> «El término “manifestación” tiene además un sentido activo: es una demostración, sea de sentimientos internos de alegría o descontento, sea de una voluntad colectiva. En un caso como en el otro, hay algo que adquiere una nueva consistencia, que “toma cuerpo”, aunque ya existía antes, ora en el terreno personal, ora en el terreno colectivo»: J. MOLTSMANN, *El camino de Jesucristo*, o.c., 298.

empieza a intervenir y lo hace de manera interesante, empieza a manifestarse de una forma nueva, los asistentes lo perciben ya de otra manera; es su presencia lo que manifiesta, muestra que está allí y que participa de la vida del grupo<sup>24</sup>. Hay que tener en cuenta que el verbo usado por el evangelista, *ophte*, significa «fue visto», más que «ver», destacando que el Resucitado no es solo el objeto de la visión, sino que Él quiere ser visto y se hace ver<sup>25</sup>.

Estas apariciones suponen una visión natural y sobrenatural a la vez. Los discípulos vieron y testimoniaron algo que no se reducía al conocimiento natural que nos puede llegar por los sentidos.

«Era también una experiencia íntima sobrenatural, semejante a la experiencia de Cristo que han tenido algunos santos. Más profundamente consistía en una acción personal del Resucitado y era gracia en el mismo sentido en que fue gracia la cristofanía de San Pablo en el camino de Damasco. No era un ver natural, sino un ver gracioso. De ahí que el motivo sustentador y el fondo beatificante de la fe pascual no era propiamente tanto la resurrección como acontecimiento histórico, cuanto Cristo mismo resucitado como persona presente»<sup>26</sup>.

*El Dios de la vida frente a la fuerza mortal del mal.* Las apariciones prueban que se ha cumplido la esperanza del pueblo de Dios suscitada en el éxodo y la alianza. Ese pueblo ha vivido intensamente el drama del mundo, la lucha permanente entre el bien y el mal, que culmina en la muerte, al que se enfrenta el Dios de la vida. Lo que más contradice al Dios de la vida son las muertes prematuras, las provocadas, las pruebas y persecuciones del justo. Algunos personajes bíblicos, como Henoc, Elías o Eliseo, expresan el valor eficaz de esa esperanza al ser arrebatados al cielo. La esperanza se concreta después en la resurrección de la carne habiendo pasado antes por la muerte, aunque esa resurrección se situaba al final de los tiempos y precedida de un juicio final. Jesús es la respuesta a esta esperanza en el Dios de la vida frente a la fuerza mortal del mal, pero que además sucede inmediatamente después de la muerte, no se prorroga al final de los tiempos.

<sup>24</sup> J. E. SIX, *Jesús* (Espasa Calpe, Madrid 1994) 187-189.

<sup>25</sup> «*Ophte*, aoristo de forma pasiva cuya construcción literaria no debe traducirse como *fue visto*, sino en el sentido de que *se hizo ver*, subrayando de este modo la iniciativa del Resucitado. De esta forma, a través de las apariciones, la experiencia de la resurrección muestra su carácter objetivo, en cuanto experiencia de alguien que se impone con su presencia real y ante el cual el *ver* de los discípulos se coloca en posición de pasividad»: M. BORDONI, *Gesù di Nazareth, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, I (Herder, Roma 1982) 537.

<sup>26</sup> K. ADAM, *El Cristo de nuestra fe* (Herder, Barcelona 1973) 450.

*El profeta-mártir* resucitado. El modelo es Juan el Bautista, con el que algunos confunden a Jesús: «Juan el Bautista ha resucitado de entre los muertos» (Mc 6,14.16), lo mismo que anteriormente lo identificaron con Elías o Jeremías (Mc 6,15; 8,28; Mt 16,4). Pero Jesús resucitado no es simplemente un profeta recuperado para la vida, sino que además es el Cristo, el Hijo de Dios, el Señor.

*El reino de Dios realizado.* La tarea de Jesús ha consistido en anunciar y poner en movimiento el reino de Dios; pues bien, si la crucifixión pareció cortar la evolución de su reino, la resurrección lo presenta como algo que definitivamente ya está en marcha; la resurrección ratifica todo lo que anteriormente había predicado y, sobre todo, lo que había realizado Jesús; especialmente los pobres, los pecadores, los enfermos, todos los que de alguna manera sufren su pasión personal, que escucharon de labios de Jesús la promesa de una felicidad plena, ahora pueden estar seguros de que Dios empeña su infinito poder en la realización de esa promesa; hasta las últimas limitaciones han sido superadas.

*Triunfo de la justicia de Dios.* Los discípulos, desde su fe judía, creían que la resurrección para la vida eterna pertenecía solo a los justos, mientras que a los injustos les estaba reservada «ignominia perpetua» (Dan 12,2), con lo que se ponía en juego no tanto el destino humano, sino el destino de Dios, porque, si no es capaz de triunfar sobre el mal, ni siquiera en la hora de la muerte, entonces se sentiría fracasado; por eso era tan importante que la justicia de Dios triunfase al final. El hombre tiene un anhelo radical de justicia, es capaz de sufrirlo todo si está seguro de que llegará otro momento en que se aclarará y terminará triunfando el bien. Efectivamente, con la resurrección, Dios ha proclamado la justicia de Jesús y la injusticia de los que le crucificaron, todo quedará claro.

*Desvela su personalidad oculta.* Jesús dio siempre la impresión de que había en él otra personalidad más profunda y, al mismo tiempo, más trascendente que lo que se veía, impresión que seguimos teniendo al leer el evangelio. «Podríamos comparar la experiencia de la resurrección como un desvelamiento de la personalidad oculta de Jesús»<sup>27</sup>. Los discípulos se preguntaban de dónde le venía aquella doctrina y aquel poder, había una cara oculta en su personalidad y no lograban descifrarla, por allí andaba a escondidas algo divino, pero no alcanzaban a asegurarlo. Por fin todo se desvela, y empieza una nueva lectura de toda su vida; ahora comprenden sus obras mejor que cuando las vieron direc-

tamente. La resurrección manifiesta a la vez la *unidad* y la *trascendencia* de la persona de Jesús. «Los relatos de la resurrección, al mismo tiempo que ponen de relieve que existe identidad entre el cuerpo sepultado y el cuerpo resucitado de Cristo, dan fe de que, siendo el mismo, se encuentra en un estado superior en el que no está sometido a las normales leyes físicas»<sup>28</sup>, por eso entra y sale a través de puertas o paredes (Lc 24,36; Jn 20,19-26).

*Relación irrompible en el Crucificado-Resucitado.* Éste es un dato esencial, y las apariciones se encargan de resaltarlo en diversos momentos, pues el mismo Resucitado enseña sus llagas. Uno de los puntos más claros es que el Resucitado es el Crucificado, pues no ha cambiado la persona ni de personalidad, por eso

«el Resucitado se les aparece con las llagas. Es ésta una forma radical de identificar al Resucitado con Jesús y de superar una concepción “mágica” de la resurrección como si ésta hubiese superado o dejado en suspenso la realidad concreta de Jesús [...] En las apariciones aparece una relación dialéctica entre Resucitado y Crucificado, entre comida prepascual y comida (eucarística) pospascual. La resurrección apunta al futuro, como hemos visto, pero los discípulos “lo reconocieron por las marcas de los clavos y por su forma de tomar el pan” [Moltmann]. Las apariciones son descritas, pues, de tal manera que el Resucitado es retrotraído a Jesús»<sup>29</sup>.

Desde antiguo se ha vivido intensamente en la Iglesia esta unión. «Recuerda que tu alma ha resucitado de la muerte de Cristo y que fue redimida por la Pasión de Cristo. ¿Por qué amas entonces otra cosa fuera de él? (Un anónimo cisterciense del siglo XII). «Su Pasión es nuestra Resurrección» (San Ignacio de Antioquía).

*Se inicia el verdadero final de los tiempos.* La resurrección no es tanto el final feliz del accidentado proceso de Jesús, iniciado en la encarnación, cuanto el anticipo del último y glorioso final al que estamos destinados. Lo que la piedra corrida del sepulcro significa implícitamente, el ángel se lo explicita a las mujeres a las que, de parte de Dios, les comunica que ha resucitado a su Hijo, no permitiendo que la muerte le redujese a la nada.

«En la muerte de Jesús las señales ya han dicho que ha empezado el tiempo final. Así lo hacen estos signos con voz todavía más alta en la madrugada del primer día. La tierra se estremece, y se abre la cámara de la muerte. Allí un centurión de este mundo ha confesado que Jesús realmente era el Hijo de Dios. Ahora el ángel de arriba anuncia y confirma con seguridad que Je-

<sup>27</sup> J. A. ESTRADA, *El proyecto de Jesús* (Sígueme, Salamanca 1998) 93.

<sup>28</sup> *El misterio de Jesucristo*, o.c., 357.

<sup>29</sup> J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (Trotta, Madrid 1999) 97-98.



sús dijo la verdad. El nuevo tiempo ha despuntado como último tiempo. La noche se vuelve luminosa como el día, alumbrada por la gloria celestial. La sentencia que Dios hizo caer sobre el pecado en la muerte de Jesús, se convierte en sentencia liberadora de gracia y de vida por y para todos los que creen...»<sup>30</sup>.

Ahora ya sabemos cómo será el final, sobre todo porque ese gran final no es solo una posibilidad ni una expectativa, sino una realidad que ya ha comenzado.

*Relanza la misión por medio de los discípulos.* Ciertamente que las apariciones no son solo maneras de legitimar la misión de los discípulos, pero la resurrección de Jesús sí desemboca en esa misión, no limitada a Israel, sino abierta a todos los pueblos de la tierra. Hay una continuidad clara entre la obra de Jesús y la de sus discípulos. Y además la garantía de que les acompañará el Espíritu Santo, el Espíritu de Jesús. Las mujeres, primeros testigos, son las encargadas de dar el mensaje a los discípulos. «Los que no le vieron muerto, porque habían huido, le contemplarán vivo, cuando hayan regresado a él»<sup>31</sup>. Las apariciones terminan con el mensaje fundamental de que vayan y hagan discípulos de todos los pueblos, es decir, se les aparece para comunicarles el encargo de que sigan anunciando que Él sigue vivo y con el mismo empeño por el reino de Dios.

Jesús, en la Pasión, abrió un surco profundo donde sembró semillas de resurrección. La Iglesia tiene el encargo de cuidar bien este sembrado. Ya hemos recogido muchos de sus frutos, pero lo mejor aún queda por venir. La excelsa Pasión de Cristo sigue siendo dura realidad en grandes sectores de esta sociedad y en el espíritu de personas espiritualmente selectas; pero también es fuente de esperanza, sus caminos son nuestros caminos y su final será nuestro final. Los seguidores del Crucificado-Resucitado tenemos una encomienda: compromiso real con los crucificados y generadores de esperanza humana y sobrenatural.

<sup>30</sup> W. TRILLING, O.C., II, p.347.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 348.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN «SOBRE LA PASIÓN DE CRISTO», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 14 DE DICIEMBRE DE 2005, FESTIVIDAD DE SAN JUAN DE LA CRUZ, PRESBITERO Y DOCTOR DE LA IGLESIA, EN LOS TALLERES DE SOCIEDAD ANÓNIMA DE FOTOCOMPOSICIÓN, TALISIO, 9, MADRID

*LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI*



## *El pan de nuestra cultura católica*

**E**l acontecimiento supremo de la humanidad ha sido la Pasión de Cristo, la Pasión resucitadora. De este inmenso océano siguen fluyendo ríos teológicos, pastorales, espirituales. Este libro es uno de esos ríos, escrito con carácter de síntesis, tanto teológica como pastoral. Tiene la ventaja de que no exige una lectura continua, sino que se puede recurrir directamente a la parte o punto que más interesa al lector, tanto en provecho personal como para material de trabajo.

Muchos de sus temas han sido predicados y comentados pastoralmente antes de ser escritos, y aquí se ofrecen con la intención de que continúen con esta misma utilidad. En consecuencia, la vivencia de otros muchos anima estas páginas.

Por lo demás, todos sus contenidos han sido redactados con el convencimiento de que la Pasión de Cristo, con las mismas riquezas de la primera hora, continúa siendo martirio y salvación hoy día. Ojalá que de aquí continúen manando otros ríos o regatos de reflexión sobre este inmenso océano, la Pasión de Cristo y del mundo.

Francisco de Mier, sacerdote pasionista, se especializó en Teología Pastoral por la Univ. Pont. Lateranense de Roma. Es autor de numerosos libros de teología y espiritualidad y se dedica, sobre todo, a la evangelización popular y a impartir cursillos y ejercicios espirituales.

ISBN 84-7914-290-0



9 788479 142964