

Hugues Cousin

Los textos
evangélicos
de la pasión

VERBO DIVINO



**LOS TEXTOS EVANGELICOS
DE LA PASION**



HUGUES COUSIN

Los textos evangélicos de la pasión

El profeta asesinado

Librería del Seminario. Bogotá

Cra. 6 No. 10 - 47 Tels. 242 98 01 y 242 30 82

Fundada en 1884

EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41

ESTELLA (Navarra)

1981

Tradujo *Nicolás Darrical*. Título original: *Le prophète assassiné*. • © Jean-Pierre Delarge, Editions Universitaires • © Editorial Verbo Divino, 1981 • Es propiedad • Printed in Spain •
Fotocomposición: Cometip, Guelbenzu, 13, Pamplona • Gráficas Lizarra, S. L., Avda. de Pamplona, 41, Estella (Navarra) •
Depósito Legal: NA. 877-1981

ISBN 84 7151 308 0

CONTENIDO

<i>Christian Duquoc</i> , INTRODUCCIÓN	11
I. EL MECANISMO FUNDAMENTAL DE LA TRADICIÓN EVANGÉLICA	21
1. Los géneros literarios en los evangelios y el problema del relato histórico	25
2. Las preocupaciones de la comunidad cristiana	35
3. Influencia de la práctica eclesial en la elaboración de las tradiciones evangélicas	47
4. El cristiano y el análisis crítico de los evangelios	57
5. «El espíritu de verdad os hará llegar a la verdad entera»	74
II. LOS RELATOS DEL SEPULCRO ABIERTO ..	81
6. Lectura comparada de los relatos sinópticos sobre el sepulcro abierto ..	89

7. La tradición joánica de la visita de las mujeres al sepulcro	108
8. Las diferentes etapas de la tradición relativas a la visita de las mujeres al sepulcro	113
9. La cuestión de la historicidad	130
III. LOS RELATOS DE LA CRUCIFIXIÓN Y DE LA MUERTE	137
10. Lectura comparada de los cuatro relatos evangélicos	140
11. Hacia una historia de los relatos de la crucifixión y de la muerte	162
12. El historiador ante la crucifixión y la muerte de Jesús	189
IV. LA PASIÓN DEL SEÑOR JESUCRISTO	201
13. Una aproximación al acontecimiento	205
14. Del relato primitivo a las redacciones evangélicas	232
15. Jesús de Nazaret ante su muerte ...	251

Quiero expresar mi agradecimiento a todos aquellos que han hecho posible, de una manera o de otra, la redacción y la transcripción de esta obra, y especialmente al profesor J. Schmitt, de Estrasburgo, cuyos trabajos sobre el relato primitivo de la pasión me han ayudado mucho en mi labor.

Como el presente estudio no va destinado a los especialistas, he reducido la bibliografía a la mención de unos cuantos títulos que el lector podrá consultar fácilmente. Para las traducciones de los textos bíblicos, he acudido unas veces a la *Traducción ecuménica de la Biblia* (TOB), y otras a la *Biblia de Jerusalén*, a la Biblia traducida por F. Osty y a la *Sinopsis de los cuatro evangelios*, hecha por M. F. Boismard. También he retocado a veces algunas de estas traducciones a fin de acercarme más al original hebreo o griego. Debo señalar igualmente que las notas de la TOB me han servido de apoyo a mi argumentación. Al lector le vendría bien consultar con frecuencia las notas de esta edición*.

* Las abreviaturas de los libros bíblicos han sido tomadas de la *Nueva Biblia española*. Cristiandad, Madrid 1977.

INTRODUCCION

Los exegetas y los teólogos se mantienen generalmente entre la indiferencia y la hostilidad de unos con otros. En el mejor de los casos, practican la coexistencia pacífica, procurando cada uno de ellos no pisar el terreno de los otros. El trabajo que tenemos ante la vista abre un camino distinto: el exegeta, con el rigor de su método, interroga fructuosamente a la construcción teológica. En las páginas que siguen, intentaré precisar en qué consiste para mí esta interrogación en el marco de una investigación sobre la pasión y la muerte de Jesús. Dejaré de lado la cuestión de la aportación del teólogo al exegeta; le toca a este último, y no al teólogo, precisar esta aportación.

El trabajo de H. Cousin sobre los relatos de la tumba vacía y de la pasión le ofrece al teólogo una buena materia de reflexión. Centraré esta reflexión en dos puntos: la actividad creadora de la comunidad y la conciencia de Jesús.

La actividad creadora de la comunidad: aparece constantemente en el trabajo de H. Cousin. La investigación, a nivel de la historia de los textos, de un relato primitivo, la ilustración de un relato in-

termedio, las precisiones sobre la elaboración de los textos definitivos, proponen una arqueología de los cuatro evangelios que, lejos de menguar el interés que puede poner en ellos el creyente o el teólogo, lo va aumentando cada vez más. Los rasgos anodinos de una lectura neutra, común o ingenua, pasan a ser significativos. El texto adquiere vida y, en esa vida, se revela fundamental la creación de la comunidad primera en su confesión de Jesús como Cristo.

Podría uno imaginarse que este procedimiento —ilustrar el devenir del texto— lleva a reproducir las intuiciones de R. Bultmann y a poner de realce hasta tal punto al Cristo de la fe, proclamado por la comunidad, que desaparece la figura histórica de Jesús. Pero, no es así; la actividad creadora de la comunidad no se presenta como una producción imaginaria, no hace de Jesús un símbolo, sino que opera sobre unos elementos que de suyo eran susceptibles de una interpretación banal, pero que sin embargo, bajo la fuerza del resucitado, al ser indeterminados en su misma banalidad fundamentan el desarrollo subsiguiente en un doble desafío: el que proviene de la relación primitiva de los acontecimientos y el que brotó de la fe en el resucitado dentro de la situación presente de la comunidad. Nada indica mejor la importancia de este doble desafío que la exégesis de la tumba vacía que hace H. Cousin.

La minuciosa investigación que emprende H. Cousin demuestra la ambigüedad del primer relato: resulta posible una interpretación banal, la violación de la sepultura. Establece a continuación la

recogida de este texto en la fe pascual, indicando hasta qué punto los diversos desafíos planteados a la comunidad obligaron a transformar el primer texto. De este modo, la idea que a veces se insinúa, de que se trata de una fábula, parece poco seria; al mismo tiempo, la opinión también muy extendida de que se trata, en los textos actuales de los evangelios, de un relato histórico, parece igualmente poco digna de atención. En cada una de estas dos interpretaciones, se niega el trabajo creador de la comunidad a partir de los desafíos reales que se le plantean. Ante cada una de estas interpretaciones, el teólogo se queda mudo; no tiene nada que esperar de una exégesis en blanco y negro. Si el relato de la tumba vacía procede de la fabulación, poco le importa; no le faltarán argumentos para establecer que esto no contradice al hecho de que Jesús está vivo; y tendrá razón. Si el relato es histórico, tiene que vérselas con un positivismo que se basta a sí mismo; no exige ninguna reflexión; se impone como un hecho bruto. En ambos casos, el diálogo exégesis-teología carece de objeto sobre el trabajo del exegeta; recaerá sobre los presupuestos que orientan al método exegético, que presentan el mismo texto como fábula o como historia.

H. Cousin evoca de forma precisa el trabajo creador de la comunidad, que no es otra cosa sino un trabajo teológico. Así, desde el comienzo, el movimiento de la confesión, en virtud de ese doble registro de la presencia de Jesús, el viviente contemporáneo, y el profeta que fue poderoso en hechos y en palabras, fue un trabajo teológico que incluía los desafíos que se planteaban a la comunidad; no fue el relato de unos acontecimientos ya

cerrados, sin eficacia alguna sobre el presente. Me atrevo a decir que ese estudio de la densidad del texto evangélico ofrece al teólogo una fuente infinita de reflexión sobre el proceso presente de nuestra confesión de fe. El texto canónico, esto es, regulador, deja de ser un texto muerto; su actualidad le viene de su propia génesis, que exige que el lector creyente contemporáneo, en una situación incomparable, recorra un camino análogo, esto es, creador.

Pero este camino no nos resulta natural; lo ilustra adecuadamente el segundo punto sobre el que vamos a reflexionar, la conciencia de Jesús. Partimos del texto de la pasión tal como se estudia en la presente obra. De las últimas páginas subrayo un punto fundamental: Jesús se había imaginado que sería lapidado, pero no había previsto la crucifixión. Por tanto, le hurtaron su muerte.

El autor hace observar que semejante conclusión, inscrita en la historia del texto, corre el peligro de plantear al creyente un grave problema: la figura de Jesús que así se dibuja no coincide con el retrato que traza concretamente el *evangelio de Juan*. En este evangelio, Jesús es el dueño indiscutible de su muerte, y por tanto de los acontecimientos que conducen a ella; no le sorprende nada, se limita a cumplir los detalles más mínimos de la Escritura. Jesús dispone de una conciencia tan clara de su destino que no existe comparación alguna con nuestra situación respecto al porvenir y la suya. La figura del Jesús de *Juan* es ya la del resucitado; una

figura que fue recibida por la tradición lo mismo que la del profeta galileo.

El trabajo creador de la comunidad, cuyo movimiento nos describe H. Cousin en el texto de los evangelios de la pasión, invita al teólogo a plantear de una forma nueva la cuestión de la conciencia de Jesús. El doble registro de la confesión cristológica —el viviente actual y el profeta galileo— impone que no los unifiquemos de tal manera que la figura del resucitado anule a la del profeta. El movimiento del trabajo creador quedaría entonces abolido; en efecto, no tendría ninguna necesidad de volver a situar en la historia a aquel que desde ahora es proclamado vivo. Pues bien, este movimiento creador es un movimiento de lectura de la historia en donde necesariamente juega su papel ese doble registro. Lo exigen la situación de la comunidad y los desafíos con los que tiene que enfrentarse. La finalidad de la superposición de ambas figuras no es la de proponer una lectura de la psicología de Jesús, sino la de confesar a Cristo, esto es, al mesías que está ahora vivo, en el profeta galileo. Así, pues, la construcción de los evangelios rechaza la descripción de la psicología de Jesús que hacía la teología clásica.

Entiendo por teología clásica a la teología que ha dominado a partir de las grandes síntesis medievales. Esta teología (no hemos de echárselo en cara, ya que no disponía de los métodos a los que tenemos acceso en nuestros días) consideró como un relato positivo las construcciones teológicas de los evangelios. Ignoró el doble registro de la confesión y atribuyó a las realidades psicológicas propó-

sitos de una finalidad completamente distinta. La ignorancia de la génesis del texto la llevó a trazar un retrato sobrehumano del profeta. Jesús, según esa teología, no experimentó la densidad de las relaciones humanas, ni la ambigüedad del movimiento de las sociedades, ni la oscuridad de las intenciones, ni la incertidumbre frente al porvenir. Los hombres y su devenir formaban un escenario arreglado de antemano en sus más mínimos detalles. No existía entonces ningún problema en que Jesús hubiera descrito de antemano su muerte, en que hubiera profetizado su resurrección y el destino de su iglesia. En su conciencia estaba abolida la historia; lo veía todo, casi de la misma manera que Dios, en una presencia eterna. Por consiguiente, Jesús no conoció ni la incertidumbre ni la angustia sobre la forma de cumplir con su misión. Y su muerte no fue para él una sorpresa: conocía previamente su desarrollo y todos sus detalles.

Pero este retrato carece de toda consistencia si no se toman los evangelios como un escrito histórico vulgar. El viviente, aquél a quien se confiesa como Cristo, es el profeta galileo, fiel a su misión en medio de las incertidumbres de la historia y de las intenciones de los hombres. El profeta resucitado no es el superhombre que reproduce en nuestra condición la supralucidez de Dios; es un ser humano, metido por la exigencia de la palabra divina dentro de un marco preciso, el de la organización religiosa judía y el de las contradicciones impuestas al pueblo por la ocupación romana. Fue en ese entorno moviente, en parte imprevisible, donde Jesús fue tomando poco a poco conciencia de las contradicciones irreversibles que suscitaba y

del riesgo que corría. No ha habido nada tan humano como imaginarse su muerte como la de los profetas. No ha habido nada tan grande como seguir con su misión a pesar de ese riesgo, con la más entera confianza y esperanza en Dios. El retrato que resulta del trabajo exegético es infinitamente más apasionante para el teólogo que la descripción de la psicología de un superhombre. A mi juicio, la destrucción de la teología clásica en el caso de la conciencia de Jesús, lejos de atentar contra la originalidad del profeta galileo, pone de relieve la dialéctica estructural del Nuevo Testamento entre el Cristo pascual y el Jesús de la historia. Estoy convencido de que el abandono de opiniones abusivamente dogmáticas abre un camino fructuoso a la cristología. Un buen testimonio de ello es esa idea de H. Cousin: a Jesús le robaron su muerte. »

Estamos tan acostumbrados a la cruz, a su símbolo, estamos tan convencidos de que los sumos sacerdotes carecían de facultades para matar legalmente a Jesús, que ni siquiera se nos ocurre pensar que fuera posible una muerte distinta. Pues bien, esa muerte distinta, la lapidación, era el resultado normal de la lucha emprendida por Jesús contra el dominio del poder religioso. Pero esa muerte, que fue la de Jeremías, y más tarde la de Esteban, se la arrebataron a Jesús. Esto significa que Jesús no muere como un profeta, sino como un agitador político.

Este dato histórico tiene una importante consecuencia para la teología. En efecto, lo que con frecuencia se oculta es la manera como Jesús fue conducido a la muerte. Los teólogos han hablado

mucho de la muerte en sí misma, olvidándose del proceso religioso y político que condujo a Jesús hasta ella. Se trata de un proceso complejo y es de gran importancia que esta complejidad vuelva a aparecer en su interpretación. No puedo imaginarme que se pueda construir una teología de la redención sin poner de manifiesto todo el trasfondo de la muerte histórica de Jesús, de su asesinato doblemente cruel, ya que lo calumniaban al mismo tiempo que lo sometían al suplicio. Veo en esa imprevisión por parte de Jesús del modo de su muerte una de las formas más verídicas de su encarnación; Jesús fue como uno de nosotros, sin saber ni el modo ni el camino por el que sellaría su testimonio profético. El, que no había luchado nunca por tomar el poder, murió miserablemente como un líder político que fracasa en su revolución. El, que había rechazado el título de mesías, murió como un falso mesías. De esta forma, el abandono o la soledad de Jesús adquiere una dimensión trágica.

*

Estas dos evocaciones —creación por la comunidad, conciencia de Jesús— demuestran la necesidad del trabajo exegético para una elaboración no imaginaria o abstractamente especulativa de la teología. Sé que algunos le reprocharán a H. Cousin que haya sacrificado demasiado al método histórico-crítico y que no se haya mostrado partidario fervoroso del estructuralismo. No cabe duda de que también este último plantea cuestiones radicales a la teología, pero sería una ingenuidad o una idola-

tría empeñarse en un modo de creer que evacua todos los fundamentos sólidos de una consideración histórico-crítica. La obra de H. Cousin demuestra, a propósito de los relatos de la pasión, la fecundidad teológica de este método cuando es verdaderamente riguroso y cuando se ve libre, en la medida de sus posibilidades, de prejuicios dogmáticos. En esta libertad del método crítico es donde la teología encuentra una garantía contra una tentación muy viva todavía, la de la intolerancia dogmática.

CHRISTIAN DUQUOC

I

**EL MECANISMO FUNDAMENTAL
DE LA
TRADICION EVANGELICA**

Tras la lectura de una página del evangelio, surge con frecuencia la pregunta: ¿es verdadero este relato? El cristiano que se pregunta de este modo, intenta saber ante todo si el texto que acaba de leer es capaz de transformar su vida y conducirlo hacia Dios. Sin embargo, está claro que la respuesta a esta pregunta pasa muchas veces por un desdoblamiento de la cuestión inicial: «¿Es verdadero este relato?», o sea, «¿es histórico?». En virtud misma de la cultura occidental moderna que nos ha forjado y que ha concedido a la historia un papel preponderante, nos parece a primera vista inconcebible encontrar en la biblia algo que no sea una exposición histórica; pase que haya algún otro poema, ¡pero novelas...! Cuando a finales del siglo XIX, la crítica histórica empezó a interesarse de cerca por los géneros literarios empleados por los escritores bíblicos, en la parte católica todo ocurría como si el discurso histórico fuera el único digno de expresar el misterio de Dios que se revela a los hombres. Y, sobre todo, la casi totalidad de los que intentaban defender la historicidad de la biblia cayeron en una trampa; creyendo ir en contra del «positivismo histórico» que destrozaba al libro sagrado, los católicos aceptaron presentarle batalla en su propio terreno, sin darse cuenta de que esa concepción errónea de la historia llevaba a un atolladero total. Frente a unos hombres que probaban

científicamente que el Génesis y el Deuteronomio no eran obra de Moisés, pero que sacaban de ello conclusiones arbitrarias respecto a la falsedad de la fe judía y de la fe cristiana, los ambientes católicos en su inmensa mayoría no supieron hacer otra cosa más que repetir la afirmación tradicional: esas obras se debían a Moisés y su contenido era histórico. Todo lo más, el cristiano no estaba obligado a creer que Moisés, divinamente inspirado, hubiera dictado personalmente el relato de su propia muerte (Dt 34)... Incluso en 1950, había que dar una conferencia para demostrar que el librito de *Jonás* era una novela deliciosa y que Dios tiene perfecto derecho a utilizar este género literario para enseñar a Israel que su misericordia se extendía hasta el más terrible de sus enemigos.

Desde entonces, el problema de la historicidad no fue ya, en lo que concierne al Antiguo Testamento, una cuestión acuciante para los cristianos. Pero no ocurre lo mismo con los evangelios. Es característica en este aspecto la reacción de aquel lector profundamente impresionado por el tenor de un artículo sobre los relatos de pascua: «En el Nuevo Testamento todo es históricamente verdadero, a excepción del *Apocalipsis*, como es lógico». No hace mucho todavía que algunos proponían a los peregrinos de Tierra Santa visitar la posada de que nos habla la parábola del buen samaritano...

1

Los géneros literarios en los evangelios y el problema del relato histórico

Empecemos por observar que el problema es diferente según que uno se pregunte por las *palabras de Jesús* o por los *relatos referentes a Jesús*. En lo que concierne a las palabras, la cuestión que se plantea es la de su autenticidad; frente a cada una de ellas, hay que preguntarse si Jesús de Nazaret la pronunció o no la pronunció, tal como está, durante su vida pública. En definitiva, un análisis literario riguroso debe permitir el descubrimiento de cierto número de palabras cuya autenticidad sea segura ¹.

¹ Cf. los trabajos de J. Jeremias, cuyas conclusiones están reunidas en su hermosa obra *Teología del Nuevo Testamento*, I. Salamanca 1974.

Los relatos sobre Jesús, por su parte, no fueron formados evidentemente por el maestro; son obra de los cristianos que los narran después de pascua. Una cosa es cierta: ningún relato es una pura fotografía del acontecimiento que allí se narra. El reportaje que da un corresponsal de prensa es siempre parcial en el doble sentido de la palabra: parcial, porque ese testigo no puede jamás describir *todo* lo que ocurrió delante de él y pondrá necesariamente el acento en lo que atrajo especialmente su atención, pasando en silencio lo que a su juicio no es más que un detalle accesorio o lo que ni siquiera advirtió que realmente ocurría; y parcial también, porque el relato que ofrece ese corresponsal supone siempre una lectura, una interpretación, del acontecimiento. Por otra parte, esta característica no es exclusiva del relato y ocurre lo mismo con el reportaje televisado; el cameraman que filma una escena escoge también sus planos e interpreta necesariamente el acontecimiento que presenta. Podrá fácilmente, por ejemplo, ridiculizar o engrandecer al líder político en la conferencia de prensa que está «cubriendo»; todo es cuestión de planos y de cortes. Esto nos lleva a reconocer, ya en principio, que los relatos sobre Jesús reflejan las preocupaciones de los testigos que los forjaron y de las comunidades que los transmitieron.

*Las comunidades se implican
en lo que eligen transmitir*

Por eso el lector tiene que plantearse esta cuestión ante cada una de las páginas evangélicas: ¿por

qué se han transmitido *estas* palabras de Jesús y *estos* relatos sobre él? Es evidente que los evangelios no nos refieren más que una ínfima parte de lo que el profeta de Nazaret hizo y declaró. Con esa exageración tan típicamente oriental, Juan señala: «Hay además otras muchas cosas que hizo Jesús. Si se contaran una por una, pienso que ni todo el mundo bastaría para contener los libros que se escribieran» (Jn 21, 25). Por consiguiente, en presencia de una página del evangelio, no podemos contentarnos con afirmar: «Esta palabra ha sido transmitida y esta escena ha sido narrada porque son históricas y auténticas». En efecto, habrá que explicar por qué se conservó esa palabra concreta, cuando varios millares de otras palabras cayeron en el olvido, y por qué, por ejemplo, se narró la última cena de Jesús sin decir nada de las otras comidas innumerables que compartió con sus discípulos. ¿Por qué la comunidad hizo una selección, un apartado, en lo que refería?

La respuesta a esta cuestión es sumamente sencilla: las comunidades cristianas primitivas no conservaron ni transmitieron más que los gestos y las palabras del maestro que tenían un interés para ellas. Cada vez que transmitían lo que habían recibido, es porque tenían un *motivo* para obrar así; es porque se sabían afectadas, de una manera o de otra, por tal frase o por tal acto de Jesús. Leamos, por ejemplo, a Mc 14, 17-26: este relato de la última cena de Jesús está evidentemente muy lejos de ser exhaustivo. Si el texto de Marcos no dice ni una palabra de los diferentes manjares o del lugar de los comensales, es porque la comunidad primitiva no tenía rigurosamente ningún interés por esos detalles

que no tenían ninguna actualidad para ella. Cuando «se reunía en común para comer la cena del Señor» (1 Cor 11, 20), sólo le importaba compartir ese pan y ese vino al que Jesús había dado un nuevo significado; los demás alimentos podían evidentemente variar según su conveniencia. Así, pues, sobre la última cena, sólo se transmitieron los elementos que seguían teniendo una *actualidad* para la comunidad postpascual. Más adelante, pondremos otros ejemplos, cuando leamos los relatos de la crucifixión y de la muerte; también allí, cada una de las observaciones nos dará tantas informaciones por lo menos sobre la comunidad que forjó el texto y las que lo transmitieron como sobre el acontecimiento propiamente dicho. Por eso se menciona el reparto de las vestiduras, pero no la transfixión de las manos y de los pies; y entonces vuelve a aparecer acuciante la cuestión: ¿por qué esa selección?, ¿qué finalidad buscaba la comunidad que relataba ese pequeño detalle?, ¿por qué la crucifixión no hace más que *mencionarse*, sin narrarse detalladamente, mientras que los relatos se detienen en algunos rasgos aparentemente secundarios?

*La comprobación científica
no es la única forma de expresar
la realidad*

Antes de examinar los motivos que tenían las comunidades para obrar así, conviene que aclaremos un poco el problema de los géneros literarios. Espontáneamente, sabemos distinguir entre un proverbio popular y la famosa ley de Arquímedes sobre los cuerpos sumergidos en un líquido... ¡Qué

diferencia existe también entre una novela como *Le rouge et le noir* y los minutos auténticos de un proceso ante el tribunal! Leamos por ejemplo la *Apparition* de Mallarmé; ¿no tiene nada que ver con el informe que un guardia celoso de la moralidad pública daría de aquel primer beso entre dos enamorados! Creer que las definiciones científicas o las exposiciones de los hechos que tienden a la objetividad son las únicas que expresan lo real y lo verdadero sería engañarse del todo. Con razón sonreiríamos ante un crítico que se preguntase imperturbable si los serafines tocaban el violín durante el encuentro de Mallarmé con su amada, o si la escena tuvo lugar en algún salón adornado de angelotes musicales. En efecto, ¿quién ignora que el poeta expresaba, con la ayuda de esa *imagen*, una impresión real que brotaba de lo más profundo de sí mismo? Y de hecho, tanto ese poema como la novela de Stendahl, por ejemplo, expresan unas verdades humanas que ni los magnetofones, ni los recortes de prensa, ni los informes procesales, ni las disertaciones redactadas por los mejores psicólogos serían capaces de captar. Esa es la maravillosa facultad de la imagen. Del mismo modo, una tela de un pintor genial expresa mucho mejor la riqueza de lo real que una fotografía. Donde la foto, por ejemplo, sólo puede presentar un rostro inmóvil, fijo para siempre, el pintor logrará poner vida y movimiento; pensemos en Picasso, que a veces dibujaba dos narices para expresar la movilidad de su modelo, ya que un rostro vivo se presenta sin cesar a nuestra vista bajo perfiles diferentes.

Lo malo es que nuestro sentido artístico es con frecuencia demasiado chato; dado el lugar prepon-

derante concedido a la ciencia en nuestra cultura, tenemos la tendencia a no considerar como «verdadero» más que lo que podría ser una fotografía del acontecimiento. Con demasiada frecuencia la pregunta: «¿es verdadero el texto evangélico?» queda reducida, limitada, a una cuestión previa: «¿dice ese texto con exactitud lo que ocurrió?». Así, para muchos lectores, si no hubo históricamente eclipse de sol y temblor de tierra cuando la muerte de Jesús, entonces el texto es erróneo y conviene borrar esos rasgos del relato evangélico... De hecho, el relato histórico no es el único género literario al que pertenecen los evangelios; nos encontramos en ellos, no solamente con parábolas o con poemas como las bienaventuranzas —esto es claro para todos—, sino también con una profusión de imágenes y de pequeñas novelas teológicas, que nos guardaremos mucho de entender en el sentido literal, que no hemos de tomar «al pie de la letra». Pero esto no impide ni mucho menos que esa forma literaria «novelada» exprese en verdad el misterio profundo de Jesús el Cristo.

Para admitir semejante conclusión, debemos fijarnos por un instante en nuestra propia manera de expresarnos. ¡Cuántas veces, en la conversación corriente, utilizamos expresiones imaginadas: «he visto las estrellas», «sudé sangre», o más comúnmente, «el sol se levanta y se pone»! La mayoría de las veces, esas frases no pueden traducirse de forma literal a una lengua extranjera, y es fácil de adivinar el asombro de un amigo inglés que no conociera nuestros modismos si le dijéramos: «yo soy un perro viejo». Sólo podría entender esta expresión en su sentido literal. Pues bien, hemos de

confesar que muchas veces nos portamos de una manera semejante frente a las imágenes utilizadas por los evangelios, redactados en una cultura tan extraña a la nuestra. O, al contrario, nos damos cuenta de que se trata de imágenes, y entonces sentimos la tentación de eliminar el texto como falso y como carente de todo interés; obrar de esta forma sería lo mismo que actuar como una niñera que tirara al bebé con el agua del baño. De hecho, en la vida corriente sabemos muy bien hacer una disociación entre las imágenes utilizadas y su significado. «Ser un perro viejo», no es por fortuna convertirse en un chucho caduco y comido por las pulgas, sino tener la suficiente experiencia para saber enfrentarse con las situaciones nuevas. Cuando oigo esa expresión, voy más allá de la materialidad de la imagen y percibo la verdad indiscutible que mi interlocutor expresa por ese medio. Pues exactamente lo mismo ocurre con las imágenes empleadas por los evangelios, tal como veremos en el caso de los prodigios cósmicos que, en el evangelio de Mateo, siguen a la muerte de Jesús. Como en otros casos semejantes, hay ciertamente, en la base, un hecho histórico fundamental: la muerte misma de Jesús. En cuanto al escenario que se *imagina* —temblor de tierra, rocas que se parten, etcétera—, tiene precisamente la finalidad de señalar al lector el significado *verdadero* de esa muerte.

Sin embargo, no siempre resulta fácil saber si estamos o no en presencia de una imagen, y solamente un análisis preciso del versículo evangélico o del micro-relato nos permitirá responder a esta cuestión. Recojamos uno de los ejemplos no bíblicos citados anteriormente. Si yo encuentro la ex-

presión «he visto las estrellas», no en labios de un amigo que me cuenta sus desventuras, sino en el relato que de su vida nos hace un astrónomo, el contexto me permite captar entonces que la locución debe tomarse en sentido literal. Pero a veces la falta total de referencias hace imposible este juicio: no poseo más que el fragmento de un periódico en donde se utiliza esa expresión y no sé si pertenece a un folletín de capa y espada o al reportaje de un periodista entusiasmado por un nuevo récord del mundo.

Un ejemplo: el relato de la agonía

Pues bien, el lector tropieza con dificultades análogas cuando se pone a descifrar los evangelios. Fijémonos en el relato de la agonía. Una de las originalidades de la escena en Lc 22, 39-46 es la presencia de dos detalles que no tienen paralelo en Mt ni en Mc: la aparición de un ángel y el sudor de sangre. El análisis literario demuestra fácilmente que se trata de unos temas que Lucas ha introducido en un relato tradicional que no hablaba de ellos. El tema del ángel significa que no se ha interrumpido la comunicación entre el mundo celestial y el terreno, que Dios no se muestra sordo a la oración de Jesús. Permítasenos por un momento un bonito anacronismo. En su poema *Le mont des oliviers*, Vigny hará una lectura profundamente anticristiana de Mt y de Mc; el poeta sitúa a Jesús en escena:

«Tuvo frío. Llamó en vano por tres veces:
¡Padre mío!, Sólo el viento respondió a su voz.

Mudo, ciego y sordo al grito de las criaturas.
Si el cielo nos abandonó como un mundo abortado,
el justo opondrá el desdén a la ausencia
y no responderá más que con un silencio frío
al eterno silencio de la divinidad».

En cierto modo, es contra esta interpretación del relato de Mc como reacciona Lc; lo hace con la ayuda del tema del ángel que reconforta, imagen bíblica que conoce muy bien (cf. la historia de Elías en camino hacia el Horeb en 1 Re 19, 4-8). También el autor de la carta a los hebreos afirma que fue escuchada la oración de Cristo en Getsemaní; pero donde Lc 22, 43 se expresaba con la ayuda de una imagen, Heb 5, 7-8 lo hace de forma abstracta utilizando un concepto («Cristo fue escuchado»).

El segundo tema propio de Lucas en el relato de la agonía es el del sudor de sangre que cae a tierra. ¿Habrá que acudir a la hipótesis de que Lucas, que redacta más de cincuenta años después de la pasión de Jesús, saca aquí a relucir un informe «histórico» preciso que le habría sido transmitido? ¿Es esto realmente necesario? No es imposible que también aquí estemos en presencia de una imagen, que no estaría muy lejos de nuestra expresión «sudar tinta». Recordemos una vez más la observación capital que antes hicimos: semejante modo de hablar no debe tomarse en sentido literal, pero expresa sin embargo una realidad indiscutible: probablemente, el tema del sudor de sangre en Lucas es una imagen que significa la intensidad del combate, de la agonía que tiene que librar Jesús ante la muerte y ante la tentación («Padre, si quieres,

aparta de mí este cáliz»). También en Heb 5, 7-8, la atención a la oración de Jesús va estrechamente ligada a la mención de su sufrimiento. Es verdad que el historiador se encuentra con un acontecimiento concreto: antes de ser arrestado en un huerto del monte de los olivos, Jesús conoció una prueba terrible. Pero el evangelista Lucas quiso dar a sus lectores, con la ayuda de imágenes, el significado profundo de ese suceso; a los ojos del creyente, es fundamentalmente verdad que en aquel momento crucial Jesús no se vio abandonado por el Padre.

2

Las preocupaciones de la comunidad cristiana

Las tradiciones evangélicas no nos han dado por tanto una «Vida de Jesús», ya que no les interesaba eso. Si el historiador moderno puede descubrir en ellas ciertos elementos que permiten vislumbrar cuál fue la actividad pública del nazareno y su pasión, no es esa la finalidad que buscaban las tradiciones antiguas; la comunidad primitiva no ha conservado más que los gestos y las palabras del maestro que tenían un interés vital para ella. Y los mismos redactores evangélicos, lejos de ser unos hombres de ciencia metidos en el silencio de un gabinete de trabajo e inclinados sobre los papiros de los recuerdos históricos, son miembros de unas comunidades que les piden una palabra de vida para hoy. En el interior de su fe en Jesús resucitado, que vive misteriosamente en medio de ellos y les habla por boca de sus profetas, los grupos cristianos buscan ante todo una respuesta a unas cuantas cuestiones que les parecen fundamentales:

¿cuál es la actualidad de los gestos de Jesús y, especialmente, cómo ese Jesús que está vivo renueva hoy, en la comunidad, los actos de salvación y las curaciones que obró antaño, durante su ministerio?; ¿cuál es la actualidad de las palabras que entonces pronunció y que hoy sigue diciendo a su iglesia?; y finalmente, *last but not least*, ¿quién era «ese hombre a quien Dios acreditó ante el pueblo con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por su medio» (Hch 2, 22), y que «pasó haciendo el bien» (Hch 10, 38)?; ¿quién es en verdad ese Jesús resucitado «que está con los suyos todos los días hasta el final de los tiempos» (Mt 28, 30)?

¿Actualidad de los gestos y de las palabras de Jesús?

A semejantes cuestiones es a las que intentan responder las tradiciones evangélicas; y son éstas también las cuestiones que se sigue planteando el creyente cristiano de 1981. ¿Qué le importa, en definitiva, saber que Jesús curó a un ciego de nacimiento o a la suegra de Simón, que declaró a un hombre libre de sus pecados o alimentó a las turbas con unos cuantos panes, si ese Jesús no es capaz, ahora, de renovar sus gestos de salvación en las comunidades cristianas de hoy? Podemos sentir la mayor veneración por un eminente cirujano fallecido la semana pasada; sin embargo, es seguro que, en caso de necesidad, no puede ya salvarnos y que tenemos que dirigirnos a un cirujano vivo, que sea capaz actualmente de practicar la operación. Jesús curó a los enfermos durante su ministerio, tal

como lo admite ahora la crítica histórica, pero ¿en qué concierne esto vitalmente al creyente de 1981?; ¿en qué concernía a las comunidades cristianas que se fundaron poco después de la crucifixión del maestro?

Aunque no tan agudo como la cuestión de la actualidad de los *gestos* de Jesús, el problema de la actualidad de sus *palabras* también tiene su importancia. La verdad es que, por muy arraigadas que estén en el contexto cultural de Palestina hacia el año 30 y en la historia personal de Jesús, algunas palabras del profeta de Nazaret conservan una fuerza explosiva incluso después de su pasión: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; ¡convertíos!» (Mc 1, 15); «¡Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios!» (Lc 6, 20), y con esa venida del reino vuestra humillación y vuestra pobreza volarán en pedazos.

Sin embargo, ¿quién no se da cuenta de que hay dificultades reales? Por una parte, Jesús dirigía sus palabras a unos auditorios concretos, determinados, y sus palabras no eran palabras «al aire», intemporales; cuando su enseñanza es recogida por un auditorio diferente, es preciso actualizarla. Tal es el caso, por ejemplo, de las parábolas, género literario empleado por el maestro para expresarse, en una pedagogía de misericordia, ante «los de fuera» (Mc 4, 11), los adversarios o las turbas; las comunidades cristianas las utilizarán más bien para exhortar a los *fieles*, y ese cambio de auditorio lleva necesariamente consigo una relectura, una adaptación de las palabras originales. Por otra parte, puesto que se dirigía a auditorios concretos,

a unos hombres de carne y hueso, y puesto que, como cualquier hombre, Jesús no podía prever el porvenir, tampoco pudo responder de antemano a las nuevas cuestiones que se plantearían después de pascua². Por ejemplo, ¿habría que aceptar la entrada de los paganos en la comunidad de los últimos tiempos?; y, en caso afirmativo, ¿se les impondría la circuncisión y se haría mesa común con ellos? Basta con repasar algunas páginas del Nuevo Testamento como Hch 10, 11; Hch 15; Gál 2, para adivinar el carácter acuciante de estas cuestiones.

² «Lo propio del carisma profético no es predecir el porvenir, sino anunciar en una situación concreta la voluntad de Dios sobre un individuo o la comunidad» (G. Therrien). Meditando en las situaciones concretas vividas por él e iluminándolas con ayuda de la Escritura o de la tradición oral, el profeta del Antiguo Testamento —como más tarde Juan bautista y el propio Jesús— anuncia lo que va a suceder *si* el pueblo o un hombre concreto no cambia de género de vida; de parte de Dios, exige una conversión religiosa arraigada en un cambio de comportamiento cultural, político o social. Que la finalidad del profeta es la de obtener la conversión de los hombres y no la de predecir el porvenir se ve con claridad en 2 Re 20, 1-11: a pesar de que Isaías anuncia al rey Ezequías enfermo de muerte: «Así habla Yavé: Tú vas a morir», el rey recobra la salud; entretanto, había rezado sinceramente a Yavé y éste le había dado al profeta un nuevo mensaje.

Hay ciertamente una parte esencial de las profecías —especialmente en Juan bautista y en Jesús— que no depende de la actitud de los hombres: se acerca el reino de Dios. Sin embargo, las modalidades de esta venida —día de castigo o día de gozo— están condicionadas sin duda por la actitud humana ante el mensaje profético.

Añadamos esta precisión capital desde el punto de vista teológico. El conocimiento de Dios del que gozó Jesús de forma única («el Hijo de Dios»), la intuición plena que tuvo del Padre, no se apartaron sin embargo de la condición humana y, por consiguiente, no fueron para él un medio «sobrehumano» de conocer el mundo, los secretos de la naturaleza o el desarrollo de la historia. Sobre todos estos puntos Jesús gozó del carisma profético, carisma humano dado por Dios a sus profetas.

La fe pascual y sus implicaciones

Las respuestas que se dan en todo el Nuevo Testamento se arraigan en la fe pascual; el resorte secreto que dirige todo el mecanismo de la tradición evangélica es la creencia en Jesús resucitado que actúa en el seno de su comunidad. Intentemos desmontar ese mecanismo fundamental para comprender su funcionamiento. Para captar todo lo que tenía de extraño, para unos judíos, el grito pascual —«Jesús ha resucitado y se ha aparecido...» (cf. Lc 24, 34)— conviene que olvidemos todo lo que tiene de admirable para un occidental la noción misma de resurrección de los muertos; no estamos impregnados por la cultura judía, sino que somos los descendientes de aquellos atenienses que volvieron las espaldas cuando oyeron a Pablo discurrir sobre ese tema (cf. Hch 17, 32). La creencia en la resurrección estaba ampliamente admitida en el judaísmo del siglo I; se esperaba el final de este mundo terreno, la venida del mundo nuevo, y la resurrección *de los* muertos era la primicia o la consecuencia de la renovación de todas las cosas por Dios. Como los demás judíos, los discípulos de Cristo opinaban que había un vínculo rigurosamente indesatible, incluso cronológicamente, entre la resurrección y la venida del mundo nuevo. Veremos, por otra parte, que su primera reflexión recayó más bien sobre la escatología que sobre el misterio de Cristo ³.

³ La escatología es el discurso que se tiene sobre los fines últimos, sobre el fin del mundo y la venida del mundo nuevo.

Se comprende entonces en dónde hay que situar la extrañeza del mensaje pascual. Esa extrañeza no se deriva de la fe en la resurrección, que se admitía comúnmente, sino del hecho de que se proclama la resurrección de un individuo *aislado* y de que esa resurrección se anuncia sin que llegue de forma visible el final del mundo presente. Las comunidades cristianas primitivas no se imaginaban que pudiera existir un hiato demasiado grande entre la mañana de pascua y la llegada plena del reino de Dios. Y de hecho, pensaban, había sonado el fin del mundo y estaba para surgir el mundo nuevo; la resurrección de Jesús era la prenda dada por Dios, ya que para ese Jesús «primogénito de entre los muertos» (Col 1, 18; Ap 1, 5) Dios había anticipado el don de la vida nueva que se preparaba a conceder a los que se convertían. Confesar a Jesús resucitado era por tanto reconocer que estaban abiertos los últimos tiempos, que Dios había comenzado a llevar a cabo la realización definitiva de una tierra nueva, de su reino.

La comunidad que anunciaba semejante mensaje sabía que era la comunidad de los últimos tiempos; arraigaba esta convicción en la experiencia carismática, esto es, en la experiencia del espíritu. También aquí hemos de situar esta creencia en el interior del pensamiento judío a comienzos de nuestra era. En los antiguos tiempos, todos los justos tenían el espíritu de Dios. Cuando el pueblo pecó al adorar el becerro de oro, Dios decidió limitar el don del espíritu a unos cuantos hombres y mujeres: los profetas; finalmente, Dios retiró su espíritu, se calló y «el espíritu se apagó». Ya el salmo 74 se lamentaba de este modo: «Nuestros

signos han cesado, ya no hay profetas y ninguno de nosotros sabe hasta cuándo». Solamente al final de los tiempos, es cuando Dios derramará de nuevo su espíritu profético. Por eso, el evangelio de Juan puede exclamar: «Aún no había espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado» (Jn 7, 39). Por tanto, la experiencia carismática fue un desconcierto para la comunidad primitiva; el espíritu había vuelto y *todos* participaban de él. Se habían abierto los tiempos escatológicos. «Es lo que dijo el profeta Joel: sucederá *en los últimos días*, dice Dios; derramaré mi espíritu sobre toda carne, y profetizarán sus hijos y sus hijas» (Hch 2, 16-18).

Así, pues, las dos caras de la experiencia pas-cual realizada por los discípulos –el encuentro con Jesús resucitado y la experiencia del espíritu dado a la comunidad– manifestaban a los creyentes la apertura de los tiempos escatológicos. Pues bien, éstos suponen un programa obligado, puesto de relieve por los profetas de antaño y esperado ar-dientemente por las minorías religiosas, tanto entre el pueblo como entre ciertos dirigentes: «Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la buena nueva» (Mt 11, 4-5, citando varios textos de Isaías). Ya el propio Jesús había hecho curaciones, como dijimos; más que el hecho mismo, es interesante saber el signifi-cado que él le había dado a esta actividad tauma-túrgica. Algunas frases del maestro que se han conservado nos permiten tener una opinión segura sobre este punto. Además de la llamada a la con-versión (véase por ejemplo Mt 11, 21), que él ligó estrechamente con esta práctica, el profeta de Na-

zaret había reconocido en estos «actos de poder» el signo eficaz de que el poder del mal sobre el mundo estaba a punto de deshacerse y desaparecer, por su medio: «Si echo los demonios por el espíritu de Dios, entonces es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12, 28) ⁴. No es imposible ir todavía más lejos: son las primeras curaciones que empezó a realizar las que probablemente indujeron a Jesús a reconocer y a proclamar: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca» (Mc 1, 15).

Jesús resucitado renueva sus gestos de salvación

Sin embargo, incluso después de la muerte del maestro y de la mañana de pascua, el reino de Dios no acababa de irrumper todavía decididamente de forma *visible* en la historia de los hombres: seguía habiendo pobres, ciegos, paralíticos y moribundos. Es verdad que algunos miembros de las comunidades primitivas ejercieron probablemente un carisma de curación durante cierto tiempo, tal como atestiguan la lista de dones del espíritu que nos presenta 1 Cor 12, 4-11 y ciertos datos de los Hechos; sin embargo, esto no basta para fundamentar la afirmación de la llegada del reino, teniendo además en cuenta que la rareza progresiva de los milagros

⁴ La distinción que establecemos entre la expulsión de los demonios y la enfermedad «natural» (parálisis, sordera, etcétera) no existía para Jesús y sus contemporáneos. Efectivamente, en la mentalidad judía del siglo I toda enfermedad tiene por origen una influencia demoníaca.

realizados en la iglesia primitiva debió agudizar el problema. Puesto que la resurrección de Jesús y el retorno escatológico del espíritu significaban que Dios estaba acabando su obra de salvación, la comunidad debía descubrir en su seno las prendas concretas de la fidelidad de Dios; esperando a que el reino irrumpiese de forma plena y visible, la iglesia —esto es, la comunidad de los que esperan esa venida del reino— era el lugar en donde las fuerzas nuevas de recreación y de vida estaban ya actuando, el lugar en donde se elaboraban también las nuevas relaciones sociales, las nuevas relaciones entre los hombres y Dios, características de ese reino (cf., por ejemplo, Mt 5, 21-48; Gál 3, 28).

Pongamos algunos ejemplos rápidos de lo que acabamos de señalar. Jesús de Nazaret había permitido hacía poco que algunos ciegos recobrasen la vista; ¿no era eso lo que se renovaba simbólicamente en el rito bautismal, por el que el fiel pasaba de las tinieblas del pecado a la luz (cf. Jn 9)? La forma presente con que Jesús resucitado renovaba para su iglesia la multiplicación de los panes, ¿no era la comida eucarística de la comunidad, prefiguración de la comida que los elegidos habían de tomar un día en la mesa de Dios (cf. Mt 6, 34-44; 14, 22-25)?

Si tuviéramos que redactar nosotros un evangelio, distinguiríamos con mucho esmero, es verdad, entre el relato de tal acción realizada una vez, en otro tiempo, por Jesús en Galilea o en Judea, y la actualización que nosotros le diéramos. Relataríamos, por ejemplo, el hecho histórico de la curación de un leproso evitando, en la medida de lo posible,

inmiscuirnos en ese relato; luego, en un segundo tiempo, redactaríamos unas notas, completamente distintas del relato, en las que intentaríamos responder a la cuestión: «¿Cómo renueva hoy, para nosotros, Jesús resucitado esta curación?». Las tradiciones evangélicas han actuado de manera muy diferente, ya que *mezclaron* continuamente lo que acabamos de designar como relato y las notas susodichas. Esta observación es esencial para comprender la forma con que han sido redactados los evangelios. Para expresarlo de otra manera, podemos decir que en cada episodio evangélico, tal como hoy lo leemos en los evangelios, la comunidad primitiva puso en escena a Jesús en dos momentos radicalmente distintos de su existencia. Se encuentra allí ciertamente al profeta que pasó por la tierra hace veinte siglos haciendo el bien y curando a tal enfermo; pero se le sobrepone, por así decirlo, a ese mismo Jesús resucitado, del que la comunidad afirma que está con ella todos los días hasta el fin de los tiempos y que sigue actuando en su seno ⁵.

El texto evangélico supone entonces dos niveles de lectura: por encima de la historia pasada de Jesús, es el presente de la comunidad primitiva el

⁵ En un relato tan breve como el de la curación de la suegra de Simón-Pedro (Mc 1, 29-31 y textos paralelos de Mateo y Lucas), esto resulta perfectamente perceptible. Remitimos al estudio que sobre ello ofrece X. Léon-Dufour, *Estudios de evangelio*. Barcelona 1969.

Para iluminar nuestra afirmación de que en un relato evangélico Jesús resucitado se sobrepone al «Jesús de la historia», recordemos el ejemplo que nos ofrecía el cuadro de Picasso: el pintor dibuja a veces dos narices para dar movilidad y vida al rostro.

que se ofrece al oyente del evangelio; ese presente es el que viene a dar sentido a los diversos episodios que se relatan anteriores a la pascua. Una comparación con un clásico del cine nos permitirá comprender que es éste un procedimiento literario mucho más frecuente de lo que se piensa. *El tren silbará tres veces* es un western cuya acción se sitúa hacia el año 1870; en ese *nivel de la imagen*, y sólo en él, es en el que se fija el espectador no advertido; antes de la llegada de los cuatro matones, Will Kane (Gary Cooper) recorre Hadleyville en busca de ayuda, en busca de sus antiguos amigos que no le perdonan su coraje actual. Por su parte, el espectador que no ignora las condiciones en que se produjo la película en 1952, no se detiene en esta lectura superficial, sino que percibe además el *nivel del sentido*. Cuando se rodó la película, los Estados Unidos vivían, con el maccarthysmo, una verdadera «caza de brujas», que tuvo como víctima a su propio realizador; todos sus amigos se apartaron de él, a excepción de Gary Cooper. Por tanto, el sentido del film viene dado por los acontecimientos contemporáneos de su rodaje: el coraje vencerá sobre la cobardía colectiva.

Por tanto, no es únicamente en los Hechos o en las diversas cartas del Nuevo Testamento donde la iglesia primitiva respondió a su modo a las cuestiones fundamentales con que ella, lo mismo que los cristianos de 1981, tuvo que enfrentarse: ¿Quién es Jesús resucitado?, ¿qué les dice hoy a sus discípulos?, ¿cómo renueva sus gestos de salvación? En las propias tradiciones evangélicas, luego en su redacción textual bajo la forma de evangelios, es donde da también su respuesta, una respuesta que

es del orden de la confesión de fe, y no de la evidencia científica. Como Jesús se vio liberado, por su muerte y su resurrección, de los límites propios de todo hombre sobre la tierra —incapaz de ofrecer *concretamente* su amistad a todos sus semejantes, incapaz de entrar en relación con los que no viven en el mismo espacio y en la misma época que él—, como Jesús resucitado es el viviente, está capacitado para entrar en relación, en su humanidad misma de resucitado, con los hombres de todos los continentes y de todos los tiempos; puede renovar para cada uno de ellos los gestos de salvación que realizó antaño para unos cuantos individuos de un pequeño rincón del universo. «Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin de los tiempos» (Mt 28, 20).

3

Influencia de la práctica eclesial en la elaboración de las tradiciones evangélicas

Hemos visto anteriormente cómo la comunidad primitiva conservó y transmitió los únicos gestos y palabras de Jesús que tenían un interés para ella. Cada vez que transmitía lo que había recibido, tenía un *motivo* para obrar así; se sentía afectada de una manera o de otra por tal acto del maestro. Pero hemos de ir más lejos todavía: las motivaciones de la iglesia primitiva no influyeron solamente en la elección, sino incluso en la *presentación* de los hechos y de las palabras de Jesús, tal como hemos sugerido.

Abramos un evangelio y observémoslo con cierta atención; advertimos que está compuesto de pequeños trozos –las «unidades literarias»– que con

frecuencia guardan solamente unos con otros algunos vínculos demasiado sueltos. Es ésta una de las señales de que los redactores evangélicos no redactaron sus recuerdos personales, sino que utilizaron materiales que les había transmitido su comunidad. La investigación de estas unidades literarias y de los motivos que llevaron a su formación es una empresa de altos vuelos que no es posible emprender aquí ⁶. Nos bastará con evocar brevemente las diversas actividades eclesiales (los «ambientes de vida» o los «motivos», como suelen decir los exegetas) que han marcado con su huella indeleble la transmisión de las palabras de Jesús y el recuerdo de sus gestos.

Las actividades eclesiales

Las narraciones de los milagros se utilizaron para apoyar la *predicación misional* —el kerigma— entre los no cristianos. Pensemos por ejemplo en la pequeña colección de curaciones reunidas en Mt 8, 1-17; la intención teológica que la dirige está bien clara, ya que los beneficiarios de esas curaciones son sucesivamente el pagano —un siervo del centurión romano—, el judío —un leproso que observa la ley de Moisés— y el cristiano, —simbolizado en la suegra de Pedro—. La colección concluye con un sumario que resume su significado para los oyentes a los que se desea conquistar para la nueva fe: con

⁶ El lector podrá acudir al excelente libro de J. Delorme, *Des évangiles à Jésus*. París 1972.

la ayuda de una profecía de Isaías, se afirma que Jesús es el salvador de todos los hombres.

Se daban igualmente ciertas enseñanzas en el interior de las propias comunidades creyentes. Entonces se trataba de un auditorio cristiano: o bien los recién bautizados que tenían que formarse en la vida cristiana y aprender a insertarse en la comunidad, o bien los fieles que debían mantener siempre su fe bien despierta. El ejemplo más importante de *catequesis* dirigida a los recién bautizados es el sermón de la montaña (Mt 5-7); pero, incluso antes de la redacción de Mateo, se habían actualizado y asociado numerosas sentencias y palabras de Jesús en un conjunto bien armado que tenía la finalidad de exponer cuál era la ley de Cristo y su relación con la ley de Moisés. Para exhortar a los creyentes ya veteranos a permanecer fieles al entusiasmo del comienzo, se utilizaban en la *parénesis* las parábolas de Jesús; en casos de crisis profunda, se invitaba a los fieles a «observar el mismo comportamiento que siguió Cristo Jesús» (cf. Flp 2, 5) y se actualizaban consiguientemente ciertas escenas evangélicas. Uno de los mejores ejemplos es el relato de la agonía en Getsemaní, que estudiaremos más adelante.

Observemos finalmente la influencia que el culto y la *disciplina comunitaria* ejercieron en ciertas tradiciones evangélicas. Sin volver aquí sobre el relato de la última cena, cuyo contexto litúrgico señalamos anteriormente, contentémonos con mencionar la relectura eucarística de que fue objeto el relato de la multiplicación de los panes: «Tomó Jesús los cinco panes y los dos peces y, levantando los ojos al cielo, *pronunció la bendi-*

ción, partió los panes y los dio a sus discípulos para que los repartieran entre la gente» (Mc 6, 41, en referencia con Mc 14, 22). En cuanto a la disciplina, esto es, las disposiciones tomadas para mantener el orden debido en la comunidad, fue bien pronto una actividad eclesial importante: basta con hojear 1 Cor para tener una idea de los numerosos problemas que se planteaban en la joven iglesia de Corinto. Semejante actividad ha dejado algunas huellas en los evangelios, tal como demuestra Mt 18. Aunque el propio Jesús no pudo preocuparse, en el año 29-30, de los problemas disciplinares que surgirían en las comunidades de los años 50 a 90, este discurso de Mt 18 está compuesto de ciertas palabras del maestro que fueron actualizadas y adaptadas en función de estos problemas particulares; por eso mismo, la parábola de la oveja perdida es colocada por Mateo en este contexto.

La diversidad de las actualizaciones

Ha llegado el momento de recordar que la iglesia primitiva estaba de hecho compuesta por comunidades que, aunque estaban en comunión unas con otras como demuestra el papel atribuido por Pablo a la colecta por la iglesia de Jerusalén (cf. 1 Cor 16, 1-4; etcétera), tenían sin embargo teologías muy diversificadas. Esta diversidad es a la vez cronológica y geográfica; por ejemplo, no sólo la comunidad joánica del Asia Menor por el año 100 no expresaba su fe en Cristo de la misma manera que lo había hecho la iglesia de Jerusalén en el año 35, sino que incluso, en la misma época, dos comuni-

dades locales podían divergir en puntos importantes, como lo demuestra el célebre ejemplo de la cuestión de la ley mosaica. Mientras que Pablo anuncia, en gálatas y romanos, que Jesucristo ha abolido la ley antigua, otros cristianos mantienen firmemente la validez de esta ley. Pablo escribe: «Hemos sido liberados de la ley, de forma que servimos bajo el régimen nuevo del espíritu y no bajo el régimen *caducado* de la letra», esto es, de la ley mosaica (Rom 7, 6). Una quincena de años más tarde, el ambiente cristiano que dará origen al *evangelio de Mateo* y a la *carta de Santiago* no habrá asimilado ni mucho menos esta enseñanza y prodigará sus reticencias frente a la doctrina paulina; se trata de una iglesia compuesta de cristianos de origen judío —de judíos de lengua griega, lo mismo que Pablo—, y preocupada de señalar que, lejos de abolir la ley de Moisés, la ley de Cristo ha venido a llevarla hasta sus últimas consecuencias (cf. las famosas antítesis de Mt 5, 21-48). ¿Qué oyente o qué lector, por poco que conozca la teología paulina de la ley y que no intente allanar demasiado aprisa todas las rugosidades del Nuevo Testamento, no percibirá el carácter profundamente antipaulino de este fragmento de la catequesis mateana: «En verdad os digo: antes que pase el cielo y la tierra, una sola iota o una sola tilde no pasará de la ley, antes que todo suceda. Aquel, pues, que quebrantare uno de estos mandamientos más pequeños y enseñare así a los hombres, será llamado el más pequeño en el reino de los cielos» (Mt 5, 18-19)?

* Todo esto nos asegura de una cosa: podemos estar ciertos de que la catequesis a los recién bauti-

zados era muy distinta en las iglesias fundadas por Pablo de lo que era en la iglesia de Mateo. Pero cuando el lector se ha dado cuenta de esto, siente fuertemente la tentación de afirmar que Mateo refiere las palabras auténticas de Jesús, mientras que Pablo fabrica su teología personal; y periódicamente se oye decir que este apóstol, si no traicionó al cristianismo original, si que desvió por lo menos fuertemente sus categorías. En lo que concierne a la cuestión de la ley, no es éste probablemente el caso. Ni Mateo ni las cartas paulinas contienen una transcripción taquigráfica de una enseñanza teórica de Jesús sobre el problema. El maestro no había dejado ninguna exposición didáctica sobre este tema; cuando se planteó con especial crudeza la cuestión, al entrar los paganos en las comunidades eclesiales, se aportaron respuestas diversas e incluso contradictorias.

Un ejemplo: la frase sobre el templo

Pongamos otro ejemplo, sacado esta vez del relato de la pasión; se trata de la frase sobre el templo, de la que poseemos seis versiones. Mateo y Marcos la citan dos veces, cada uno bajo formas diferentes, cuando el proceso ante el sanedrín y cuando las burlas al pie de la cruz. Juan la sitúa al comienzo del ministerio de Jesús, en el relato de los vendedores expulsados del templo. Y no olvidemos, finalmente, que en los Hechos se le reprocha también a Esteban esta frase de Jesús. Leamos atentamente las cuatro versiones principales:

Mt 26, 61	Mc 14, 58	Jn 2, 19	Hch 6, 14
Yo puedo destruir el templo de Dios y en tres días reedificarlo.	Yo destruiré este templo hecho de mano de hombre y en tres días reedificaré otro no hecho de mano de hombre.	Destruid este templo y en tres días lo levantaré de nuevo	(Jesús) destruirá este lugar

Tenemos que vérnoslas aquí con diversas actualizaciones eclesiales de una frase de Jesús. Las comunidades cristianas reaccionaron ante esta palabra original en función de la idea que cada una de ellas se forjaba del orden cultural en los tiempos escatológicos; por eso nos encontramos con unas representaciones que divergen profundamente. La comunidad mateana es con mucho la más favorable al templo de Jerusalén y no piensa en que aquel templo, destruido en el año 70, pueda perder su función en los últimos tiempos: «Yo puedo destruir el templo de Dios y en tres días reedificarlo». Marcos, por su parte, anuncia que habrá ciertamente un templo escatológico, pero en discontinuidad total con el templo terreno de Jerusalén; no vacila en utilizar una forma afirmativa («Yo destruiré»), ni en subrayar la oposición «hecho de mano de hombre - no hecho de mano de hombre». En cuanto a Juan, se realiza una fuerte espiritualización e interpreta esta frase a la luz de la resurrección de Cristo, señalando que Jesús «hablaba del templo de su cuerpo» (Jn 2, 21); es una teología muy parecida a la que encontramos en el vidente

que escribió el Apocalipsis: «No vi ningún templo en la Jerusalén nueva, ya que su templo es el Señor, el Dios todopoderoso, así como el Cordero» (Ap 21, 22). Los textos de Mateo, Marcos y Juan que acabamos de leer tienen dos puntos en común: cada uno de ellos posee la oposición «destruir/reedificar», así como la mención de los tres días; pero nada de esto aparece en los Hechos, en donde se escribe que Esteban «mantiene continuamente ideas hostiles contra el lugar santo y la ley; de hecho, le hemos oído decir que ese Jesús el Nazareno destruiría este lugar y cambiaría las reglas que Moisés nos ha transmitido»; no se menciona para nada la reconstrucción del templo, ni se esboza en esta tradición «espiritualización» alguna al estilo de Juan.

Así, pues, se han llevado a cabo actualizaciones diferentes, y hasta divergentes, en función de las necesidades y de las creencias de las comunidades en relación con el culto escatológico. Frente a esta diversidad, el lector siente quizás la tentación de recurrir solamente a Jn 2, 19, el único de los seis textos que coloca la frase que estudiamos en labios del mismo Jesús; se tendría entonces el tenor auténtico de lo que fue dicho por Jesús, mientras que en los otros cinco casos los evangelios y los Hechos demostrarían claramente que la frase ha sido violentada en su verdadero sentido por los enemigos de Jesús y de Esteban. Para eliminar estas cinco recensiones, el lector debería observar hasta qué punto resulta reveladora la situación de los textos: Mt 26, 59-61 sitúa con bastante claridad esta frase en un contexto de falso testimonio (v. 59) y de falsos testigos (v. 60); Marcos es todavía más expli-

cito: «Algunos, levantándose, daban falso testimonio contra él diciendo: Nosotros le hemos oído decir: yo destruiré este templo» (Mc 14, 57-58). El autor de Lucas y de los Hechos no menciona nunca esta frase en su evangelio e introduce la acusación contra Esteban con estas palabras: «Delante del sanedrín sacaron a unos falsos testigos que decían: este hombre mantiene continuamente ideas hostiles contra el lugar santo...» (Hch 6, 13). Finalmente, en los dos textos que no hemos analizado (Mt 27, 40; Mc 15, 29), esta frase se presenta como un insulto de los transeúntes al crucificado.

Ante la diversidad de las actualizaciones, es grande la tentación de privilegiar una versión (Jn 2, 19) y de descalificar a las demás basándose en la presencia de falsos testigos. Sin embargo, basta comparar la acusación dirigida contra Esteban con el discurso que éste pronuncia en Hch 7, para ver inmediatamente que los falsos testigos no profieren una mentira. La actitud de Esteban «para con el templo es al menos muy reservada» (nota de la TOB) y su discurso posee un vocabulario idéntico al utilizado por Mc 14, 58: «El Altísimo no habita en moradas hechas por mano de hombre». Una teología semejante, opuesta al templo terreno y al culto que en él se celebra, es la que se encuentra también en la carta a los hebreos: «No es en un santuario hecho por mano de hombre, simple copia del verdadero, donde Cristo entró, sino en el mismo cielo» (Heb 9, 24). La crítica, más o menos avanzada, del templo de Jerusalén es un dato ampliamente extendido en el Nuevo Testamento, del que hay que exceptuar solamente a Mateo en los textos considerados.

Por eso, si los que refieren la frase contra el templo ante el sanedrín son tachados de «falsos testigos», es porque *tienen un corazón falso y sacan a relucir una frase verdadera para destruir a Jesús y a Esteban*. Al colocar esta frase en labios de los enemigos. Mateo, Marcos y los Hechos atestiguan una especie de vértigo que afectó a las comunidades ante una declaración de Jesús, y luego de Esteban, que había sido de hecho portadora de muerte. Por otra parte, Jn 2, 19 establece también un vínculo entre esta frase y la pasión de Cristo (véase la nota de TOB sobre Jn 2, 17). Cuando estudiemos los motivos que tuvieron los sumos sacerdotes para desembarazarse de Jesús, veremos efectivamente el papel capital que desempeñó su frase contra el templo. Por ahora nos bastará subrayar esto: es imposible descalificar las recensiones de Mateo, Marcos y de los Hechos, ya que cada una es ciertamente una palabra verdadera para la obra en la que está integrada. Una palabra original de Jesús sobre el templo fue objeto, por tanto, de varias relecturas —actualizaciones, adaptaciones, o como se quiera— en las comunidades cristianas del siglo primero.

El cristiano y el análisis crítico de los evangelios

Las páginas precedentes han intentado hacer penetrar al lector en el mecanismo fundamental de las tradiciones evangélicas. Han demostrado que las comunidades cristianas del siglo I tenían una preocupación fundamental: expresar cómo, a su juicio, el Cristo viviente seguía prodigando sus gestos de salvación, reconocer las palabras que dirigía, mucho después de pascua, a sus fieles, y confesar su misterio. Semejante preocupación no tiene por qué disgustar al lector creyente; una curación realizada antiguamente por Jesús de Nazaret, lo reconocerá de buena gana, no tiene interés vital más que en la medida en que ese mismo Jesús resucitado puede renovar actualmente ese acto de salvación. Sin embargo, ese mismo lector corre ciertamente el riesgo de verse arrastrado por el

vértigo, ya que tiene la impresión tremendamente desagradable de que con frecuencia se hunde el suelo bajo sus pies, y esto de una doble manera.

En primer lugar, el cristiano tiene miedo de que se reduzcan hasta el extremo los hechos y los gestos, las palabras y la enseñanza que fueron los de Jesús durante su ministerio. Hasta hace poco, se atribuía a Jesús de Nazaret la integralidad de las palabras conservadas en los evangelios, sin reconocer papel alguno a la comunidad pospascual, y todo relato evangélico era considerado como rigurosamente histórico. ¿No se pasa hoy de un extremo al otro, al afirmar que los evangelios, obra de la iglesia primitiva, no reflejan casi nada del «Jesús de la historia»?

Por otra parte, el miedo del cristiano se acentúa cuando mide la importancia del papel desempeñado por las comunidades del siglo primero. Enfrentadas con un problema nuevo, como el de la entrada de los paganos en la iglesia, llegan a afirmar —como demostraremos más adelante— que esa entrada era querida por el Cristo resucitado; pero ¿cómo estar seguros de que era ésa una palabra del Señor resucitado, y no solamente la voluntad humana de unos cuantos cristianos? Hemos dicho igualmente que esas comunidades quisieron dar, con la ayuda de imágenes, el significado de ciertos momentos de la vida de Jesús —por ejemplo, el ángel de Getsemaní, las tinieblas y el temblor de tierra cuando la muerte de Jesús—; pero ¿cómo puede el creyente estar cierto, en la fe, de que esas significaciones dadas por la iglesia primitiva son verdaderas, si no están inscritas en los hechos de una forma material?

*El «Jesús de la historia»
¿rehuye toda investigación?*

Empecemos por responder a la primera inquietud. Habitado como está a considerar como auténticas todas las palabras evangélicas y como históricos todos los relatos, el creyente tiene una fuerte tendencia a ver en el análisis crítico una empresa de demolición; ve cómo poco a poco van cayendo lienzos enteros de pared de un admirable edificio «histórico» y se pregunta qué es lo que quedará de él en definitiva. Incluso a veces llega a temer que la crítica literaria e histórica demuestre sin más ni más la inexistencia de Jesús de Nazaret. Semejante visión de las cosas, difícilmente evitable la mayoría de las veces, provoca en el creyente un verdadero pánico, ya que su fe se apoya en una historia: ¿no se ha revelado acaso Dios en la persona misma de Jesús? El cristiano se encuentra entonces con frecuencia en la posición dolorosa de uno que ve desmoronarse poco a poco el muro en que se apoya. En el punto en que nos encontramos, no daremos todavía una respuesta de fondo a esta inquietud; lo único que haremos será invitar al lector a practicar una marcha muy distinta, la misma del exegeta que se interroga por las tradiciones evangélicas.

Como todo científico, el exegeta se ve conducido por rigor metodológico a hacer «tabla rasa»; en cierto modo, empieza por sospechar radicalmente de la solidez del muro. Hacer «tabla rasa» es suponer *a priori* que el *evangelio de Marcos*, por ejemplo, no nos dice estrictamente nada de histórico sobre Jesús de Nazaret. Un trabajo preliminar

proporciona solamente una certeza de base: Mc fue redactado hacia el 68-69, Mt y Lc vieron la luz entre el 80 y el 90, y Jn debe datarse entre el 90 y el 100⁷. La hipótesis según la cual no habría existido ninguna tradición evangélica antes de Mc, es completamente inadmisibile. Ya diez años antes de la redacción de Mc, Pablo copiaba para sus corresponsales el relato litúrgico de la última cena (I Cor II, 23-25); cabe todavía la posibilidad de remontarse más arriba, ya que el apóstol no hace más que recoger una tradición que él mismo «había transmitido» a los corintios durante su estancia entre ellos por los años 50 a 52. De una manera general, es relativamente fácil establecer una división entre las tradiciones recibidas por los evangelistas y las relecturas hechas por ellos. Además, el exegeta dispone de cierto número de criterios para descubrir, en los evangelios redactados en *griego*, lo que proviene con seguridad de tradiciones arameas palestinas.

Si el exegeta historiador está ya muy satisfecho de poder remontarse de este modo de las comunidades cristianas de lengua griega, que vivían entre

⁷ No es científicamente serio señalar, para la redacción de Juan, una fecha más tardía (el siglo II, e incluso la mitad del siglo III). Además del famoso papiro Bodmer II que contiene Jn I, 1-14, 26 y que data de los comienzos mismos del siglo III (quizás sea incluso más antiguo), poseemos también un pequeño fragmento de papiro en el que se copia a Jn 18, 31.33.37 y 38; descubierto en Egipto, este papiro Ryland 457 es anterior al año 150 y data probablemente de los años 110-130. Esto supone que Juan, redactado muy probablemente en Asia Menor, fue escrito por lo menos diez o veinte años antes de esta copia hecha en Egipto.

el 68 y el 100 en un arco circular que iba de Siria a Roma, hasta las comunidades cristianas establecidas en Palestina y que hablaban el arameo como Jesús, le queda todavía un trabajo importante que realizar: llegar hasta el Jesús de la historia. Se trata de una operación que no es ni mucho menos imposible para el propio científico. Desde que se inclina sobre este problema, comprueba –gracias a algunos rasgos que vamos a señalar– que ninguna persona, con tal que tenga alguna información, puede seriamente poner en duda la existencia personal e histórica de Jesús de Nazaret. Más aún, el historiador –aunque sea totalmente incrédulo– llega a saber un montón de cosas sobre la vida pública y el ministerio de ese hombre.

Hay acontecimientos, en la vida de Jesús, que no pueden absolutamente ser el fruto de la comunidad cristiana. Tal es el caso, en primera línea, del tipo de muerte que sufrió el profeta de Nazaret; el hecho de que fuera *crucificado* fue un escándalo –lo explicaremos más adelante– para la iglesia primitiva. Solamente bajo el apremio del hecho mismo es como pudo confesarlo en el relato de la pasión. Igualmente resultó escandalosa la traición del maestro por Judas, «uno de los doce» (Mc 14, 43); si el grupo de los doce hubiera sido constituido sólo después de pascua, la comunidad apostólica no hubiera pensado jamás en relacionar con él al traidor. Por tanto, estamos seguros de que el mismo Jesús creó, entre sus discípulos, un grupo de «doce», al que concedió un significado particular. Otro hecho histórico que resultó poco a poco insostenible para la iglesia del siglo I: Jesús fue bautizado por Juan Bautista (Mc 1, 9) y fue, durante

varios meses, discípulo suyo⁸. A medida que se iba ahondando un foso de separación entre los cristianos y los discípulos del bautista que no se habían unido a la iglesia, las comunidades cristianas tenían tendencia a silenciar este hecho que les desconcertaba; si Mc 1, 9 menciona el bautismo de Jesús por parte de Juan sin ningún problema, Lc se las arregla para no nombrar a Juan en esta escena (ya contó antes su encarcelamiento: Lc 3, 19-21); Mt 3, 14-15 introduce un pequeño diálogo para manifestar al lector que Jesús no tenía necesidad del bautismo; en cuanto a Jn 1, 32-34, conoce muy bien el relato del bautismo, ya que transcribe los elementos tradicionales de la manifestación divina, pero pasa totalmente en silencio el hecho mismo del bautismo.

Lo que hemos dicho a propósito de ciertos acontecimientos, vale igualmente para la investigación de las palabras del maestro. Repasemos Mc 13, 32, que se refiere al fin de este mundo y a la llegada del mundo nuevo: «El día y la hora no los conoce nadie, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre». Palabra difícil que, antes de embarazar a los teólogos y a los cristianos de hoy, embarazó al propio Lucas, que prefirió borrarla de su evangelio... Resulta difícil atribuir a la comunidad pospas-

⁸ El testimonio más formal de este estado de hecho nos lo ofrece la forma con que Juan bautista habla de Jesús: «Detrás de mí viene un hombre que ha pasado delante de mí» (Jn 1, 15 y 30); o también: «El que es más fuerte que yo, viene detrás de mí» (Mc 1, 7). No hay que comprender en sentido temporal esc «venir detrás»: se trata de una expresión técnica que designa el estado de discípulo. Jesús les dirá a los suyos: «Venid detrás de mí y os haré pescadores de hombres» (Mc 1, 17).

cual «la afirmación de los límites del conocimiento de Jesús sobre un punto tan importante en aquella época» (nota de la TOB) ⁹; por eso mismo la gran mayoría de los exegetas ve aquí una frase auténtica del maestro. Esto permite concluir que Jesús se designó a veces con el título de «Hijo».

Por interesante que sea, este proceso científico tiene desde luego un gran inconveniente: no descubre más que los rasgos *mínimos* del «Jesús de la historia». Y con frecuencia el exegeta historiador tiene que expresarse de este modo: *Por lo menos, es cierto que...*. En efecto, Jesús realizó y dijo infinitamente más cosas que las que el historiador consigue averiguar científicamente. Al ser tan restringidas nuestras fuentes, lo extraño es quizás que seamos capaces de decir «científicamente» tantas cosas sobre el profeta de Nazaret. Se comprende entonces por qué el exegeta creyente, lejos de tener la triste impresión de que «todo se hunde», experimenta muchas veces un profundo gozo en su trabajo sobre el «Jesús de la historia»; tras haber hecho «tabla rasa» por un *a priori* metodológico, descubre un edificio que va tomando forma poco a poco. Recogiendo la imagen evocada anteriormente, podríamos decir que el exegeta ve subir el muro.

⁹ En el marco de la presente obra no tenemos por qué interrogarnos por la conciencia que tenía Jesús de su dignidad; esto exigiría un desarrollo demasiado largo. Nos basta con afirmar —sin poder justificarlo aquí— que Jesús da la impresión de ignorar el día y la hora. No se explica esta palabra evangélica, imaginándose que el maestro la sabía, pero no quería revelárselo a sus discípulos. Véase lo que se dijo al final de la nota 2.

El papel de los profetas cristianos en la iglesia del siglo I

Aun cuando haya aceptado entrar en el proceso del exegeta historiador relativo al «Jesús de la historia» y haya encontrado también él ciertas satisfacciones legítimas, el cristiano no por eso deja de sentirse a veces presa del vértigo al considerar el papel tan importante que representaron las comunidades creyentes del siglo I en la elaboración de las tradiciones evangélicas. Ante la variedad de actualizaciones propuestas (cf. la frase sobre el templo), ¿no será menester hacer todo lo posible por encontrarnos con los dichos y con las acciones de Jesús de Nazaret y, sobre todo, hacer que la fe descansa sólo sobre esa roca que queda en lo más hondo? Es ésta, reconozcámoslo, una actitud frecuente entre los creyentes que se han dado cuenta, debido a una iniciación exegetica, de la complejidad del Nuevo Testamento y especialmente de las tradiciones evangélicas. Serían entonces solamente las palabras y las actitudes del «Jesús de la historia» las que ofrecerían los elementos fundamentales del cristianismo; bastaría saber con precisión cómo Jesús habló entonces de Dios, de los hombres y de sí mismo, y cómo actuó. Y entonces, para quien quisiera ser discípulo suyo, no quedaría más que repetir esas mismas palabras e imitar *mecánicamente* las actitudes de Jesús.

En el marco de esta obra resulta imposible demostrar cómo se encuentra aquí en juego cierta concepción de la fe ¹⁰. Señalaremos solamente que

¹⁰ Esta concepción de la fe presenta ciertas características bastante notables. Lo que prevalece es la «creencia», hasta el

esta concepción concede un sitio muy amplio, demasiado amplio, a esas «pruebas sólidas» que ofrecería el pasado; en definitiva, bastaría con saber la historia de Jesús para estar seguro de la verdad de la fe. Quizás sea esto olvidar el carácter dinámico y misterioso de la fe cristiana, que se arraiga ciertamente en una historia —la de un pueblo, la de Jesús, la del pueblo de Jesús—, pero que es también una realidad presente y una mirada al porvenir. Una de las definiciones que da de ella el Nuevo Testamento debería llamar más nuestra atención: «La fe es una manera de poseer ya lo que se espera, un medio de conocer unas realidades que no se ven» (Heb 11, 1). Además, suponiendo que el exegeta historiador estuviera algún día en disposición de ofrecer todas las precisiones necesarias sobre el comportamiento y los dichos de Jesús de Nazaret, esto sería insuficiente para dar un fundamento a la fe y dar cuenta de la práctica cristiana. En efecto, hay una cosa esencial que no es posible olvidar: como todo ser humano, el hombre Jesús se enfrentó solo con *una*

punto de que afirmar que uno «tiene fe» es declarar que se adhiere a cierto número de creencias teóricas y prácticas de las que cabe hacer un catálogo. La fe es por tanto una especie de *saber*, de un orden distinto de los conocimientos humanos, en el que un cristiano tiene que consentir sin reservas. Todo esto queda resumido en la formulación tan conocida del acto de fe: «Dios mío, creo firmemente en todas las verdades que nos has revelado y que nos enseñas por medio de tu iglesia, porque tú no puedes ni engañarte ni engañarnos».

Se han necesitado los cuestionamientos provocados por la aparición de las ciencias humanas, sobre todo las del lenguaje, y especialmente ha sido preciso que la atención a la palabra viva de la Escritura y la experiencia humana apareciese de nuevo para que el creyente encontrara un equilibrio más justo de los elementos que concurren a definir la fe como *manera de existir* en el mundo con referencia a Jesucristo.

situación de existencia, y esa situación era contingente, accidental. Anunció ciertamente la buena nueva de Dios, pero lo hizo en una cultura determinada y para unos auditorios concretos que ya han desaparecido. Y si su vida concreta es considerada por el creyente como típica, no puede sin embargo ver en ella un modelo que imitar mecánicamente; no le ofrece ninguna receta.

De hecho, como ya dijimos al principio, las palabras y los gestos de Jesús no tienen interés vital para el creyente más que por el hecho de la fe pascual: ese Jesús está vivo, está con su comunidad «todos los días hasta el final de los tiempos» (Mt 28, 20). La afirmación constante de la iglesia primitiva —sin la cual no sabríamos nada de Jesús, no lo olvidemos— es que la vida y los discursos del profeta de Nazaret no pueden tener su significación más que a la luz de la experiencia pascual; es éste un punto por el que el creyente no puede pasar a la ligera ¹¹. Recordemos algunas frases clave del cuarto evangelio que aclaran esta afirmación; están sacadas del discurso después de la cena: «El Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, os enseñará todas las cosas y os hará recordar todo lo que os he dicho» (Jn 14, 26); «cuando venga el Paráclito, que os enviaré de junto al Padre, el espíritu de verdad que procede del Padre, él mismo dará testimonio de mí» (Jn 15, 26); «mucho podría deciros aún, pero ahora no podéis

¹¹ Es perfectamente legítimo intentar conocer las palabras y el comportamiento del «Jesús de la historia»; pero el cristiano que pretendiese quedarse allí asfixiaría su fe en Jesús. En efecto, semejante actitud implicaría concretamente una negación del Jesús resucitado.

con ello; cuando venga él, el espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa: pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga y os anunciará lo que ha de venir; él me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros» (Jn 16, 12-14).

Pongamos en primer lugar algunos ejemplos del papel profético del espíritu en el Nuevo Testamento. El Apocalipsis se abre con un largo discurso del Cristo resucitado, que se dirige a un «vidente» para entregarle unos mensajes destinados a siete iglesias del Asia Menor (Ap 1, 17-3, 22). El texto mismo se opone a que se considere este discurso como pronunciado por el resucitado durante el tiempo de las *apariciones pascuales*, ya que, según él, Juan tuvo esta revelación durante su destierro en Patmos (Ap 1, 9). Observemos también la equivalencia existente entre la palabra de Cristo y lo que dice el espíritu. Cada una de las cartas a la iglesia se abre con una fórmula que designa siempre a Jesús resucitado: «Así habla el Hijo de Dios» (Ap 2, 18; para las otras expresiones, véase Ap 2, 1; 2, 8; 2, 12; 3, 1; 3, 7; 3, 14); y concluye con estas palabras: «Quien tenga oídos, oiga lo que el espíritu dice a las iglesias» (Ap 2, 7; 2, 11; 2, 17; 2, 29; 3, 6; 3, 13; 3, 22). Vemos entonces que lo que dice el espíritu es considerado absolutamente como una palabra de Jesús resucitado; para expresarlo de otro modo, podemos escribir que el espíritu es el registro en el que Cristo se dirige a su iglesia después de pascua.

Pero, se preguntará, ¿cómo se manifiesta el espíritu?, ¿qué puede decir de él un historiador? El historiador se encuentra con un fenómeno fuerte-

mente atestiguado por la historia de las religiones: el profetismo. Para limitarnos a la esfera de la influencia hebrea, vemos en el Antiguo Testamento a unos hombres que se levantan y afirman: «¡Así habla Yavé!»: si les creemos, ellos hablan bajo el impulso del espíritu profético de Dios (véase, por ejemplo, Ez 2, 1-3). Ese mismo fenómeno está también atestiguado en el Nuevo Testamento. Recordemos por ejemplo la profecía imitativa de Agabo, «un profeta de Judea», en Hch 21, 10-11, que comienza con estas palabras: «¡Esto es lo que dice el Espíritu Santo!» Muy interesante es también el relato de Hch 13, 1-3. Un día que los cristianos de Antioquía «celebraban el culto del Señor y ayunaban, el Espíritu Santo dijo: 'Separadme a Bernabé y a Saulo para la obra a la que los he llamado'; entonces, después de haber ayunado y orado, les impusieron las manos y los despidieron». No nos imaginemos al espíritu hablando con una voz en *off*, lo mismo que Dios en ciertas películas «bíblicas» de Hollywood. Como en la escena relativa a Agabo, se trata de uno de los «profetas de la iglesia del lugar» (Hch 13, 1) que, para decidir el envío en misión de Bernabé y de Saulo, se expresa bajo la forma de los profetas de antaño. También Natán podía afirmar a David: «Palabra de Yavé Sebaot: soy yo, Yavé, el que te escogió del pastoreo para ser jefe de mi pueblo Israel» (2 Sm 7, 8).

Un ejemplo: la entrada de los paganos en la iglesia

No hay que menospreciar el papel de los profetas en el seno de las comunidades primitivas. Estos

profetas no tenían ni mucho menos como función esencial la predicción del futuro, como podría haberse creer el caso de Agabo (Hch 21, 10-11), totalmente excepcional en el Nuevo Testamento. Lo propio del carisma profético es «anunciar, en la situación concreta, la voluntad de Dios sobre un individuo o sobre la comunidad» (G. Therrien). A título de ejemplo, pensemos en el problema planteado por la eventual entrada de los paganos en la iglesia. En Mt 28, 18-20, Cristo resucitado habla así a sus discípulos: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos de todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo...». Basta, sin embargo, con leer atentamente el Nuevo Testamento para observar que una frase semejante no puede remontarse a la época de las apariciones pascuales (hacia los años 30-33). Está compuesta de dos elementos que son más recientes. Tal es el caso, sin duda alguna, de la fórmula trinitaria «Padre-Hijo-Espíritu», que es la más elaborada de todo el Nuevo Testamento; por el año 55, la fórmula utilizada por Pablo dice todavía: «Dios —el Señor Jesucristo— el Espíritu» (cf. 2 Cor 13, 13). En cuanto a la orden de hacer discípulos de todas las «naciones» —según el uso bíblico, esta palabra designa a los paganos—, basta con repasar los hechos que condujeron a la conversión de Cornelio para percibir que una frase semejante no estaba todavía elaborada por los años 35-40. Después de que predicó Pedro en casa de Cornelio, «el Espíritu Santo cayó sobre todos los que habían escuchado la palabra», y fueron bautizados (cf. Hch 10, 34-38). Según Hch 11, 1-18, Pedro se vio reprochado, cuando

volvió a sus hermanos de Jerusalén, por su comportamiento en casa de Cornelio, y no dispuso, para defenderse, de ninguna palabra del resucitado, sobre el bautismo de los paganos. Siempre según los Hechos, no pudo argumentar más que recorriendo una palabra de Jesús sobre el don del espíritu: «Había empezado yo a hablar cuando cayó sobre ellos el Espíritu Santo, como al principio había caído sobre nosotros. Me acordé entonces de aquella palabra que dijo el Señor: Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo. Por tanto, si Dios les ha concedido el mismo don que a nosotros, por haber creído en el Señor Jesucristo, ¿quién era yo para poner obstáculos a Dios?» (Hech 11, 15-17), esto es, ¿podía yo negarles el bautismo y la entrada en la iglesia?

Cuando se planteó el problema de la entrada de los paganos por los años 35-40, las comunidades no se mostraron unánimes en la respuesta que había que dar. Algunas iban repitiendo: «No toméis el camino de los paganos, ni entréis en una ciudad de los samaritanos» (Mt 10, 5). No fue una preocupación histórica lo que promovió la transmisión de este dicho; si una comunidad se tomó la molestia de recogerlo, es porque aquella palabra le pareció que tenía que regular el comportamiento misionero. Así, pues, algunos cristianos creían que esta palabra era normativa y la utilizaban probablemente para criticar ciertas iniciativas renovadoras, como la misión practicada precisamente por algunos en Samaria (cf. Hch 8, 5-25) o el bautismo de los paganos (cf. Hch 10). Llegó un día en que, en una comunidad más enfrentada que las demás con el problema de la entrada de los paganos, algún pro-

feta se levantó y declaró: «¡Palabra del señor: Haced discípulos de todas las naciones!» Poco a poco esta palabra iría propagándose e imponiéndose en las diversas iglesias locales.

Este ejemplo manifiesta con bastante claridad la necesidad de una actualización constante después de pascua. En efecto, suponiendo que el dicho de Mt 10, 5 haya sido efectivamente pronunciado por Jesús durante su ministerio ¹², no se desprende de ello automáticamente para el creyente que esta orden sea irrefragable, intangible, dada una vez para siempre; de hecho, es una palabra que se proclamó en un contexto muy preciso, contingente. Si la situación cambia radicalmente en el decenio siguiente a la pascua, será preciso anunciar, en esa nueva situación concreta, cuál es la voluntad de Dios sobre la comunidad. Durante su vida pública, el profeta de Nazaret manifestó la voluntad de Dios en todas las circunstancias y después de pascua siguió revelando, por medio del espíritu que se daba a las comunidades, esa voluntad en cada nueva circunstancia.

Sin embargo, hay todavía una cuestión más seria que se impone al cristiano, tanto si lee el evangelio en la actualidad, como si perteneció a la iglesia primitiva; ¿cómo verificar que la orden de misionar a los paganos fue proclamada en el espíritu, esto es, que se trata de una palabra del Cristo?

¹² ¿Se trataría de una palabra auténtica pronunciada por Jesús en un momento en que su «táctica misionera» no suponía el anuncio explícito de la buena nueva a los samaritanos y a los paganos?

resucitado hablando por boca de sus profetas en la comunidad, y no un mero fruto de la voluntad puramente humana? «Cómo distinguir entre el verdadero y el falso profeta? Cuestión tremenda con la que se enfrentaron ya tanto los israelitas (cf. 1 Re 22) como los primeros cristianos (cf. Lc 6, 26). Mt 7, 15-20 sintió la necesidad de ofrecer un criterio de discernimiento: un profeta se reconoce por sus frutos, por su comportamiento tanto en actos como en palabras. Creemos que no es imposible ofrecer además otro criterio: el vínculo entre la palabra profética y el comportamiento del «Jesús de la historia».

El profeta de Nazaret no había tratado jamás *ex professo* del problema de los paganos; todo lo más había proferido quizás algunas palabras «tácticas», aplicadas estrictamente a una circunstancia concreta (cf. Mt 10, 5). Para juzgar del comportamiento misionero que adoptar, en una situación nueva, ante los paganos, para juzgar lo que es verdadera palabra profética, las comunidades tenían un campo de referencias mucho más amplio que las solas palabras del maestro: ¿cómo vivió él durante el tiempo en que marchaba a la cabeza de sus discípulos? Pues bien, sabemos de ello lo bastante para responder a semejante cuestión. En aquella época, Galilea tenía una población que estaba compuesta en una cuarta parte por no judíos; a cinco kilómetros de Nazaret, se encontraba una importante ciudad helenista. Jesús conocía al hombre griego y entre sus oyentes había cierto número de paganos; el maestro trató por ejemplo con un centurión romano (cf. Mt 8, 5-13). Son muy significativos sus silencios; si Jesús llamaba al hombre a la conver-

sión y exigía de él la fe, no invitaba a sus interlocutores a respetar el sábado, a celebrar las fiestas judías y a hacerse circuncidar. Esto resulta tanto más curioso, repitámoslo, cuanto que muchos de sus oyentes eran paganos e incircuncisos. Los profetas cristianos que, como Pablo, proclamarían incansablemente la necesidad de la misión entre los paganos, el carácter totalmente facultativo de la circuncisión y la posibilidad de hacer mesa común entre cristianos de diverso origen, estaban indudablemente en línea con el comportamiento de Jesús. Lo mismo que las actitudes y las palabras de Jesús tropezaron con no pocas resistencias durante su ministerio, también las palabras de ese Jesús resucitado que se expresaba por boca de sus profetas y en sus actitudes chocaron con bastantes oposiciones. Si Tito no fue nunca circuncidado (Gál 2, 3), Pablo tuvo que aceptar que Timoteo pasara por ese rito (Hch 16, 3), y es sabido el conflicto que se provocó en Antioquía entre Pedro y Pablo por la cuestión de la mesa común (Gál 2, 11-14). Sin embargo, había nacido una nueva actitud, auténticamente cristiana, que marcaría a las iglesias de manera decisiva.

«El espíritu de verdad
os hará llegar
a la verdad entera»

Las comunidades primitivas tuvieron pues conciencia de que la palabra de Jesús no se había apagado en la cruz; su soplo, el espíritu, seguía actuando todavía. Cuando Jn 14, 26 afirma que ese espíritu haría *recordar* a los discípulos todo lo que Jesús había dicho, no alude en primer lugar a un recuerdo que fuera una pura fidelidad a la *letra* del pasado. Animados de este soplo viviente, los profetas cristianos escudriñaron la escritura —esto es, el Antiguo Testamento—, así como la vida y los dichos del «Jesús de la historia», para descifrar su significación profunda y actual, que tenía un valor de «palabra del Señor». Cristo afirma: «Todavía tengo mucho que deciros, pero no podéis llevarlo ahora; mas cuando venga aquél, el espíritu de verdad, os hará llegar a la verdad entera... El recibirá de lo mío y os lo comunicará» (Jn 16, 12-14).

Que el lector creyente no sienta la tentación, por última vez, de no aceptar esta palabra esencial

más que en función de su autenticidad eventual. Para evitar todo malentendido, digamos claramente que este versículo joánico no fue pronunciado como tal por Jesús de Nazaret antes de su muerte: esta reflexión, que es la clave de bóveda de todas las tradiciones evangélicas, es una palabra de Jesús resucitado que habla por boca del gran profeta que guiaba a la comunidad joánica. Pero ¿qué importa? Para el cristiano que confiesa a Jesús resucitado y que cree en el don del espíritu, una palabra pronunciada después de pascua tiene tanto peso, tanta verdad, como las que fueron proferidas por el maestro antes de su muerte.

Hay una última cuestión, suscitada muchas veces por el creyente, que nos permitirá precisar la condición original de la iglesia del siglo I. El interrogante surge de este modo: si las comunidades primitivas, animadas por el espíritu de Jesús, actualizaron constantemente los gestos y las palabras del profeta de Nazaret, ¿no tendremos que realizar a nuestra vez un trabajo análogo? ¿No tenemos nosotros, en cierto modo, que volver a escribir hoy la buena nueva de Cristo? Reconozcamos ante todo lo que tiene de verdad para un cristiano esta manera de plantear el problema. Tal como nos persuade de ello la fe, el espíritu profético se le da tan ampliamente a las comunidades de nuestro tiempo como se dio en Corinto, en Antioquía o en Jerusalén durante el siglo I; y sigue siendo válida la recomendación del Apocalipsis: «Quien tenga oídos, oiga lo que el espíritu dice a las iglesias».

Consideremos algunos ejemplos. La esclavitud no fue condenada en la época apostólica; dado el

contexto socio-económico de la época, su abolición era propiamente inconcebible, y el espíritu no revela más que aquello que los hombres pueden soportar. Fue en el siglo XVI, cuando se elevaron ciertas voces proféticas, aunque hubo que esperar hasta el 1839 para que la iglesia romana en su conjunto oyera finalmente lo que el espíritu le decía: radicalmente contraria al hombre, la esclavitud es una perversión que el discípulo de Cristo tiene que combatir ¹³. En cuanto a la guerra, hace solamente unos 60 años que fue puesta en discusión la noción de «guerra justa»; todos conocemos el grito profético de Pablo VI: «¡Nunca más la guerra, nunca más!». Lo malo es que esta nueva palabra del espíritu tardará algún tiempo en imponerse al conjunto de los cristianos....

Otro ejemplo interesante: el de los relatos evangélicos de curación. Actualmente, muchos creyentes se sienten incómodos al ver que la actualización del Nuevo Testamento es esencialmente «espiritual» y sacramentaria; por ejemplo, la curación del ciego de nacimiento simboliza el paso del hombre, mediante la fe, de las tinieblas del pecado a la luz. Por fundamental que sea esta lectura, ¿no olvida

¹³ El papa Pablo III condenó la esclavitud de los indios en 1537. La condenación de la trata de negros por la jerarquía católica no tuvo lugar hasta 1839 (Constitución *In supremo apostolatus fastigio* de Gregorio XVI). A título de comparación, recordemos que, bajo la presión de los colonos blancos, la asamblea constituyente francesa de 1791 prefirió rechazar una parte de la declaración de los derechos del hombre antes que proclamar solemnemente la abolición de la esclavitud. Hubo que esperar a 1848 para que ésta fuera decretada oficialmente en los territorios franceses.

acaso que, en la acción de Jesús de Nazaret, este pasaje se arraigaba en una curación física, *corporal, carnal*? Y sobre todo, ¿no deja totalmente en la sombra las realidades económicas y políticas? La comunidad cristiana primitiva confesó que el don del espíritu de Jesús resucitado era la *prenda* de la re-creación antropológica del creyente; impresionada por la venida próxima del reino de Dios, creyó durante varios decenios que la vuelta de Jesús era inminente. Esto explica parcialmente el hecho de que los profetas que surgieron en aquella comunidad no intentaran ni mucho menos buscar una transcripción social y política —siempre imperfecta, ciertamente, y siempre renovable— de la liberación fundamental traída al hombre por Cristo. En esto, los profetas de la iglesia primitiva difieren profundamente de sus predecesores israelitas que intervenían constantemente en la vida nacional e internacional de su tiempo y denunciaban «todas las formas de opresión: el comercio fraudulento, el acaparamiento de tierras, la justicia venal, la reducción de los correligionarios a esclavitud, las violencias de las clases dirigentes y de los funcionarios»¹⁴. Muchos cristianos de hoy son, por el contrario, mucho más sensibles que sus hermanos del siglo I a la necesidad de semejante trabajo; juzgan necesario desplegar, también en este sentido, las virtualidades evangélicas. En una palabra, intentan decir por qué ligamentos están unidas la verdadera libertad

¹⁴ A. Gelin, *Los pobres de Yavé*. Barcelona 1963, 14 s. Léase por ejemplo Jr 5, 26-31 para ver las vigorosas intervenciones de los profetas del Antiguo Testamento en el terreno social.

interior del creyente salvado por Cristo y sus transcripciones positivas en la vida de la ciudad.

Vemos entonces todo lo que tiene de legítimo una actualización siempre nueva del evangelio. Enfrentadas con unos problemas radicalmente nuevos o con cuestiones de todos los tiempos, pero recibidas con una nueva sensibilidad, las comunidades cristianas tienen que «oír lo que les dice el espíritu». Sin embargo, no pueden volver a escribir la buena nueva de Cristo, ni publicar un quinto evangelio; tienen que ponerse *también* continuamente a la escucha de lo que el espíritu *dijo* a la iglesia del siglo I. Las redacciones evangélicas se han acabado. En la jerga teológica, esta idea se expresa diciendo que el «canon» del Nuevo Testamento se ha cerrado ya; después de los libros consignados en él, ya no habrá otros que sirvan de norma a las iglesias posteriores. También se dice que estos libros son «inspirados»; esto no implica que el espíritu esté ausente de lo que se dijo y se redactó en tiempos ulteriores. De hecho, se manifiesta en este punto una diferencia fundamental entre las comunidades del siglo I y las que les sucedieron.

Sólo la iglesia apostólica poseyó la clave que permitía discernir, sin intermediarios, dónde soplaba el espíritu de Jesús; en su seno vivían hombres y mujeres que habían conocido a Jesús de Nazaret —el «Jesús de la historia»— y habían tenido la experiencia pascual; se les había aparecido el Cristo vivo. Mientras vivió aquella generación, hubo un criterio de discernimiento: bastaba con medir las palabras proféticas con la vara del minis-

terio y de la resurrección de Jesús. Una vez que desaparecieron los últimos testigos del profeta de Nazaret y de las apariciones pascuales, las comunidades afirmaron decididamente que el espíritu se les seguía dando; pero, ¿cómo podían ellas discernir con certeza dónde soplabá? Tuvieron que referirse entonces a las Escrituras que había dejado la iglesia primitiva. Esa es nuestra situación; para saber si hoy el espíritu está en donde creemos, hemos de acudir a los cuatro evangelios y al resto del Nuevo Testamento.

II

**LOS RELATOS
DEL SEPULCRO ABIERTO**

Los relatos de la pasión y de la resurrección que nos hemos propuesto examinar en la presente obra forman un conjunto muy excepcional en los evangelios. Una lectura rápida de Mc 14, 1-16, 8 nos permite observar la existencia de un relato *seguido*, cuyas perícopas¹ van todas ligadas unas a otras en el tiempo y en el espacio; el complot contra Jesús está cuidadosamente fechado respecto a la cena pascual (Mc 14, 1 y 14, 8), y a partir de entonces todo se va encadenando hasta el descubrimiento por parte de las mujeres del sepulcro abierto. Esta conexión de secuencias es bastante rara en los evangelios; no es, sin embargo, única, ya que Marcos, por ejemplo, presenta al comienzo de su evangelio un conjunto que suele designarse como «la jornada de Cafarnaún» (Mc 1, 21-39).

Una lectura de los cuatro evangelios nos permite, sin embargo, captar la originalidad de los relatos de la pasión-resurrección. Mientras que

¹ Se llama «perícopa» evangélica a una unidad literaria autónoma: Mc 16, 1-8 forma la perícopa del sepulcro vacío. En la liturgia, se lee habitualmente una perícopa («Jesús y los niños»; el relato de un milagro; una parábola).

Llamamos «secuencias» a unidades literarias más breves que descubriremos teniendo en cuenta los diferentes temas que se desarrollan a través de cada relato evangélico. Pueden verse algunos ejemplos en el cuadro de las páginas 142-143.

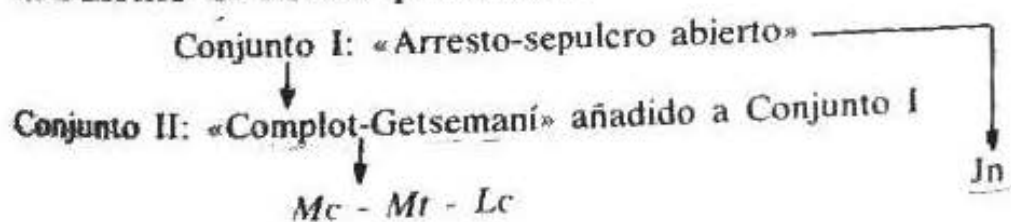
esos conjuntos como la «jornada de Cafarnaún» se encuentran sólo en un evangelista, el bloque que va desde el arresto de Jesús hasta el descubrimiento del sepulcro abierto se encuentra en los cuatro textos: Mt 26, 47-28, 8; Mc 14, 43-16, 8; Lc 22, 47-24, 11; Jn 18, 1-20, 2. Esta comprobación es importante: indica la existencia de un relato seguido anterior a la redacción de Marcos en los años 68-69². Se advertirá también la presencia de un conjunto menos largo que, ausente en Juan, se encuentra en Mt 26, 1-46; Mc 14, 1-42 y Lc 22, 1-46, y que va desde el complot hasta la oración de Jesús en Getsemaní.

Estas observaciones delimitan el campo de nuestro estudio. Al querer interrogarnos sobre la historia de los relatos de la pasión-resurrección, a fin de descubrir las notas en las que puede confiar el historiador y sobre todo las significaciones sucesivas que las comunidades dieron a los acontecimientos, nos encontramos frente a dos bloques que nos deberían permitir remontarnos con bastante facilidad más allá de las redacciones evangélicas. Se encuentran por el contrario excluidos de nuestro trabajo los relatos referentes a las apariciones pascales, ya que la lectura comparada de los evangelios manifiesta con evidencia que aquí reina la mayor fluctuación entre los textos. Mc 16, 19-20 no es por otra parte un relato, sino una lista de apari-

² Situamos la redacción de Marcos antes de la caída de Jerusalén en el año 70, ya que no encontramos en este evangelio ninguna alusión a este acontecimiento tan importante. Algunos exegetas creen descubrir algunas huellas del mismo y, consiguientemente, datan a Marcos en los años 71-72.

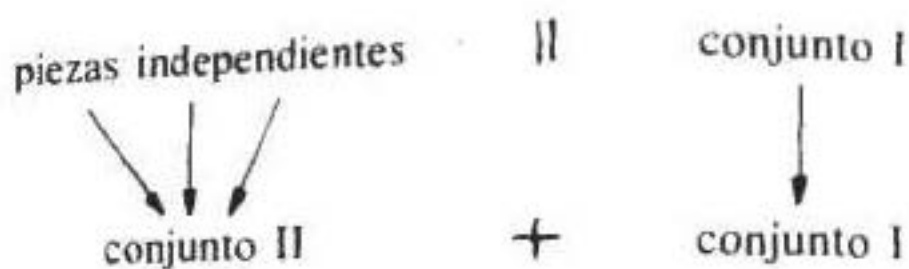
ciones; en cuanto a la ordenación de Mt 28, 9-20; Lc 24, 12-53 y Jn 20, 3-21, 25, difiere fundamentalmente en cada uno de estos casos. Sin poder de momento ofrecer ninguna justificación, hemos elegido sin embargo designar al conjunto estudiado con el nombre de «relatos de la pasión-resurrección»; bástenos por ahora constatar la pertenencia del relato del sepulcro a este conjunto.

Las observaciones contenidas en el primer párrafo de este capítulo permiten además elaborar una hipótesis de trabajo que exigirá una verificación y que, si resulta exacta, debería necesariamente examinarse más a fondo. El conjunto «arresto-sepulcro abierto» reflejaría un relato seguido bastante arcaico, bastante original para poder ser la fuente de las cuatro redacciones evangélicas; es el único pasaje de los evangelios en donde Marcos y Juan presentan el mismo orden de las perícopas. Por el contrario, el conjunto «complot-oración en Getsemaní» habría sido compuesto más recientemente a fin de ampliar el relato primitivo y servirle de preludio. Marcos, y luego tras él Mateo y Lucas, habrían utilizado ese nuevo estado de la tradición, mientras que Juan habría continuado recogiendo solamente el relato primitivo.



Precisemos la cuestión: cuando suponemos que el conjunto II es de composición más reciente, esto no prejuzga para nada la eventual antigüedad de tal o cual perícopa inscrita en su interior. El relato de

la institución eucarística, por ejemplo, existía de forma independiente en el «medio de vida» litúrgico (cf. I Cor 11, 23-26, en relación con los textos sinópticos); sólo más tarde ocupó un sitio en el conjunto II y de esta manera se reunió con el relato de la pasión. Así, pues, el cuadro precedente que manifiesta nuestra hipótesis podría completarse de este modo:



El proceso que se siguió

Habiendo delimitado de esta forma el campo de estudio y propuesto una hipótesis de trabajo, señalemos también el proceso que vamos a adoptar mediante una comparación. Estamos ante una catedral gótica adonde acuden los peregrinos a orar, a descifrar la enseñanza de las vidrieras, a admirarse de las proporciones, de los volúmenes y de los juegos de luz. Llega un día un equipo de arqueólogos que, evitando con esmero poner en peligro la obra maestra, empieza a excavar en el subsuelo. Al principio de los sondeos, esos hombres descubren amplios lienzos de muralla de una iglesia románica todavía bien conservada. Prosiguiendo en su investigación, van descubriendo sucesivamente los restos de una capilla del siglo IV y los de un templo

romano de la época de Trajano. Hundidas todavía más profundamente en el suelo, se encuentran huellas de un santuario galo. Durante todo este trabajo, uno de los miembros del equipo va escribiendo un diario en el que anota cuidadosamente, día tras día, lo que se va descubriendo: llamamos a esto el *orden de invención*. Una vez acabada la excavación, el responsable de los trabajos empieza a redactar una obra para relatar la historia de aquel lugar. Las hipótesis ocuparán cierto lugar en este trabajo, ya que, en la cadena de informaciones proporcionadas por las excavaciones, puede haber huecos, rupturas, que hay que intentar colmar y superar. Desde tiempos inmemoriales, los humanos acostumbraron venir a aquel lugar a venerar a una divinidad y los galo-romanos edificaron allí un templo a Venus; más tarde, cuando se cristianizó el lugar, un obispo no juzgó inconveniente, para acabar con las costumbres paganas, edificar en aquel mismo lugar una iglesia dedicada a la Virgen María. Esa obra seguiría el *orden de exposición*.

El orden de invención presenta la gran ventaja de permitir al lector comprender por qué camino llegó el investigador al resultado de sus trabajos y, a través de ellos, a verificar sus conclusiones. Supone también algunos inconvenientes para el no especialista: por su tecnicidad y su austeridad, desanima a los que no están dotados de mucha paciencia. Por lo que se refiere a los relatos de la pasión-resurrección, una exposición que siguiera fielmente el orden de invención debería llevar consigo, entre otras cosas, un análisis de cada una de las palabras, de cada uno de los giros de la frase, a fin de señalar qué es lo que pertenece a la mano del

redactor de Marcos, por ejemplo, y que es anterior a él. Hemos escogido presentar los textos del sepulcro vacío adoptando parcialmente este proceso para que el lector perciba el método de análisis de los textos que estará en el trasfondo de todo lo que escribiremos a continuación. En un capítulo siguiente, seguiremos un proceso parecido con una segunda muestra: los textos de la crucifixión y de la muerte. Sólo a continuación consideraremos los relatos de la pasión-resurrección en su conjunto; para ello, nos limitaremos entonces al orden de exposición.

Conviene hacer una última observación. Para entrar en la comprensión de las páginas que van a seguir, el lector recordará que la cuestión planteada en primer lugar es la de la *historia de los textos*. Importa no enredar las pistas interrogándose demasiado rápidamente por la historicidad de los acontecimientos narrados por los textos; el problema de la historicidad de los textos narrados tiene que quedar en suspenso, como entre paréntesis, ya que es ésa la *última* cuestión que se puede plantear a propósito de un texto. Pasar del nivel de las redacciones evangélicas al de un eventual relato arcaico, es ya un ejercicio difícil; el paso continuo del nivel de la redacción al del «hecho histórico» —que es de un orden distinto— es casi un malabarismo. Hay aquí una confusión de planos a la que más vale no ceder.

6

Lectura comparada de los relatos sinópticos sobre el sepulcro abierto

Una lectura somera de los cuatro evangelios nos permite distinguir dos series de textos relativos al sepulcro abierto. Unos mencionan una visita de *Pedro* al sepulcro; tal es el caso del relato de Jn 20, 3-10 y de la breve noticia de Lc 24, 12. Nos basta con observar, de momento, que hay un punto común bastante interesante entre estos dos textos: el vacío del sepulcro no es aclarado, «significado», por una aparición angélica. Otros textos forman una segunda serie, más familiar a muchos creyentes: presente en los cuatro evangelios, tiene que ver con la visita matinal hecha por unas *mujeres*. En seguida surge una diferencia entre Juan y los sinópticos. Mientras que en Mt 28, 1-8; Mc 16, 1-8 y Lc 24, 1-11, hay un ángel portador de un mensaje

EL SEPULCRO ABIERTO

(Según la *Sinopsis* de M. E. Boismard, 331-333, con la amable autorización de Editions du Cerf. Hemos modificado la columna consagrada a Juan).

<i>Mt 28, 1-8</i>	<i>Mc 16, 1-8</i>	<i>Lc 24, 1-11</i>	<i>Jn 20, 1-2</i>
1. Ahora bien, después de(l) sábado,	1. Y, pasado el sábado, María, la Magdalena, y María, la de Santiago, y Salomé compraron aromas para que, yendo, le ungieran.	1. Ahora bien, el primer (día) de la semana, bien de madrugada,	1. Ahora bien, el primer (día) de la semana
al apuntar el primer (día) de (la) semana	2. Y muy al amanecer el primer (día) de la semana	fueron a la sepultura	María, la Magdalena,
María, la Magdalena, y la otra María fueron a contemplar la tumba.	van a la sepultura surgiendo el sol.	llevando los aromas que habían preparado.	va al sepulcro al amanecer, habiendo todavía tinieblas.

Mt

2. Y he aquí que hubo un gran seísmo, pues un ángel de(l) Señor, bajando de(i) cielo y llegándose.

removió la piedra

Mt

3. Y decían entre sí mismas: «¿Quién nos removerá la piedra, de la puerta del sepulcro?»

4. Y, alzando la vista, contemplan que había sido removida la piedra, pues era grande sobremanera.

5. Y, entrando al sepulcro,

Lc

2. Mas encontraron la piedra removida del sepulcro.

3. Entrando,

no encontraron el cuerpo del Señor Jesús.

4. Y sucedió que, mien-

Jn

Y ve la piedra quitada del sepulcro.

Mt

y se sentó encima de ella.

3. Era su aspecto como (el) relámpago y su vestido blanco como (la) nieve.
4. Los que (lo) guardaban por temor a él temblaron y quedaron como muertos.
5. Mas, tomando la palabra el ángel, dijo a las mujeres:

Mc

vieron
a un joven
sentado a la derecha

vestido con una túnica
blanca,

y se espantaron.

6. Mas él les dice:

Lc

tras estaban ellas perplejas acerca de esto, he aquí que dos hombres se les presentaron

con una ropa relampagueante.

5. Quedando ellas atemorizadas e inclinando los rostros a tierra,

les dijeron:

Jn

Mt

«No temáis vosotras,
pues sé que
buscáis
a Jesús,
el que ha sido crucifi-
cado.

6. No está aquí,
pues se ha despertado
(de entre los muertos)
como había dicho.
Venid, ved el lugar
donde había sido
puesto.

7. Y, yendo rápida-
mente, decid a sus
discípulos

Mc

«No os espantéis.

¿Buscáis
a Jesús el nazareno, el
que ha sido crucifi-
cado?

Se ha despertado (de
entre los muertos), no
está aquí.

He aquí el lugar
donde le pusieron.

7. Pero marchad,
decid a sus discípulos
y a Pedro

Lc

«¿Por qué buscáis

al viviente entre los
muertos?

6. No está aquí,
sino que se ha des-
pertado (de entre los
muertos);

recordad cómo os ha-
bló estando todavía

Jn

Mt

que se ha despertado de entre los muertos y he aquí que va por delante de vosotros a Galilea; allí le veréis. He aquí que os (lo) dije».

Mt

que va por delante de vosotros a Galilea; allí le veréis como os (lo) dije».

Lc

en Galilea.

7. diciendo del hijo del hombre que era preciso que fuera entregado en manos de hombres pecadores, y fuese crucificado, y se levantase (de entre los muertos) al tercer día».

8. Y se acordaron de sus palabras.

Jn

Mt

8. Y, yéndose rápidamente del sepulcro

con temor y gozo grande, corrieron

a anunciar(lo) a sus discípulos,

Mc

8. Y, saliendo, huyeron del sepulcro,

pues las dominaba (el) temblor y (el) estupor, y a nadie dijeron nada, pues temían.

Lc

9. y, volviendo del sepulcro,

anunciaron todo esto a los once y a todos los demás.

Jn

2. Corre, pues, y va donde Simón Pedro y donde el otro discípulo... y les dice:

«Se han llevado al Señor y no sabemos dónde le han puesto».

∞

Mt

Mt

Lc

Jn

10. Ahora bien, eran: María, la Magdalena, y Juana, y María, la de Santiago.

Y las demás, con ellas, decían esto a los apóstoles.

11. Y estas palabras aparecieron ante ellos como un desatino y no les creían.

que permite a las mujeres descifrar el significado del sepulcro vacío, el texto joánico comprende dos escenas, ninguna de las cuales se adecua por completo a los relatos sinópticos. En Jn 20, 1-2, no hay ninguna aparición angélica y María de Magdala deja el sepulcro afirmando que el cuerpo ha sido robado; hay ciertamente ángeles en Jn 20, 11-18, pero no hacen nada para poner de relieve la significación del sepulcro vacío, sino que es una aparición del propio resucitado la que ilumina toda la escena.

Limitaremos nuestro estudio a los relatos de la visita de las mujeres al sepulcro, y en un primer tiempo prescindiremos de los textos joánicos que difieren demasiado de los relatos sinópticos.

Los acuerdos y las divergencias

La distribución en secuencias de los tres relatos demuestra bastante bien la originalidad de Mt 28, 1-8; efectivamente, se descubren dos secuencias que no tienen ningún paralelo en los otros evangelios. Se trata, en primer lugar, del temblor de tierra y de la bajada del ángel para correr la piedra (v. 2); en ningún otro sitio se establece una conexión entre la apertura del sepulcro y la venida de un ángel. El segundo episodio original es el del terror de los *guardias* (v. 4); preparado por el relato de Mt 27, 62-66, esta nota encontrará su conclusión en Mt 28, 11-15. El ciclo de los guardianes –la formación de la escolta, las órdenes que les dan después de que volvieron a informar a los sumos sacerdotes– no tiene el menor paralelo en los otros evangelios.

De hecho, no basta con trazar un cuadro de las diferentes secuencias, ya que en el interior de cada una de ellas aparecerán las más numerosas divergencias. Para convencerse de ello, basta con poner de relieve lo que es común a los tres textos. Por esenciales que sean los datos convergentes que vamos a enumerar, subrayan admirablemente lo que diferencia a Mateo, Marcos y Lucas. Los sinópticos están de acuerdo en lo siguiente: por la mañana temprano del primer día de la semana, unas mujeres, entre las que están María de Magdala y otra María, se dirigen al sepulcro de Jesús; la piedra está ya removida, y por tanto el sepulcro está abierto; una aparición angélica les anuncia que Jesús no está allí, que ha resucitado; las mujeres abandonan entonces el sepulcro.

No es posible ir más lejos en la enumeración de puntos de convergencia, ya que en seguida chocamos con fluctuaciones y desacuerdos, entre los que vamos a citar los principales.

¿Cuál es el *motivo de la ida* de las mujeres? Para Marcos y Lucas, las visitantes acuden para hacer las unciones funerarias sobre el cadáver de Jesús, lo cual implica que tienen el proyecto de *entrar en la tumba*. Por tanto, el texto de Marcos es muy coherente cuando presenta esta cuestión —un poco tardía—: «¿Quién nos removerá la piedra?». En cuanto a Mateo, se muestra mucho menos preciso: las dos Marías fueron a «contemplar» la tumba; el texto no supone que las mujeres tuviesen el proyecto de penetrar en el sepulcro.

Por lo que se refiere a la *aparición angélica*, se nota en los textos una gran fluctuación. La diferen-

cia no está en la mención del ángel, aunque solamente Mateo utilice este vocablo; hablar de «túnica blanca» o de «ropa relampagueante», es afirmar efectivamente, con la ayuda de imágenes muy conocidas en el lenguaje bíblico, que el «joven» (Mc 16, 5) o los «dos hombres» (Lc 24, 4) son ciertamente mensajeros celestiales. Señalemos, pero sin detenernos en ello, el número de esos ángeles: uno solo (Mateo y Marcos) o dos (Lucas). Más importantes resultan las siguientes divergencias: El ángel ¿está ya en el sepulcro cuando las mujeres penetran en él (Marcos) o se manifiesta después de que comprobaron la desaparición del cuerpo (Lucas)? ¿Está el ángel dentro del sepulcro (Marcos y Lucas) o sentado más bien sobre la piedra, en el exterior (Mateo)? Por otra parte, ya hemos advertido que sólo en Mateo el ángel remueve la piedra; ocupa hasta tal punto el primer lugar de la escena, que no se dice en este evangelio que las mujeres vieran la piedra removida y que penetraran en el sepulcro.

El *discurso del ángel* se compone, en Mateo y en Marcos, de dos partes distintas. Tras el tradicional exordio de que no teman, que abre habitualmente en la biblia los discursos que dirigen los personajes celestiales³, está en primer lugar el

³ En el Antiguo Testamento, véase por ejemplo Gn 15, 1; 21, 17; Dn 10, 12.19. Véase también Lc 1, 13 (Zacarías) y 1, 30 (María). Señalemos que donde el español utiliza habitualmente sólo el verbo «resucitar», el texto griego del Nuevo Testamento emplea dos verbos diferentes que son perfectamente claros en Ef 5, 14:

«Despiértate (resucita), tú que duermes.
levántate (resucita) de entre los muertos».

anuncio de la resurrección. Si se comparan los vocablos empleados en Mc 16, 6 con los que se utilizan en los discursos de los Hechos (por ejemplo, Hch 2, 22-24; 3, 6), se advierte que el ángel se expresa en un lenguaje muy parecido al del kerigma, esto es, al de la predicación misionera: «Jesús, el nazareno, el que ha sido crucificado, ha resucitado». Más adelante, veremos cómo utilizar esta comprobación. En segundo lugar, el ángel da la orden de dirigirse a Galilea: allí es donde tendrán lugar las apariciones pascuales de que gozarán los discípulos. En Marcos, esa cita se apoya en una profecía del propio Jesús («Allí le veréis, como os lo dije»), mientras que el ángel de Mateo se expresa personalmente con toda la autoridad necesaria («Allí le veréis; he aquí que os lo dije»). Consideremos ahora el discurso angélico en Lucas: el anuncio pascual se formula de forma original (Lc 24, 5b) y permite sobre todo recordar los anuncios de la pasión-resurrección (Lc 24, 7 en relación con Lc 9, 22; 18, 31-33); no hay una cita futura en Galilea, sino sólo el recuerdo de una palabra pronunciada antaño por Jesús «en Galilea».

¿Cuál fue finalmente el *comportamiento de las mujeres al marcharse del sepulcro*? En Mateo y en Marcos, el ángel les había encargado una misión: tienen que ir a hablar con los discípulos y transmitirles la orden de dirigirse a Galilea (Mateo y Marcos), e incluso el kerigma pascual («Decid a sus discípulos que ha resucitado»). Pues bien, si esta misión se realiza en Mateo, no ocurre lo mismo en Marcos: «A nadie dijeron nada, pues temían». El texto de Lucas, por su parte, es bastante original. Es verdad que, como en Mateo, las mujeres «anun-

ciaron todo esto a los once», pero sin haberles encargado de ello el ángel. Hay ciertamente un vínculo significativo entre esta ausencia de mandato y la nota con que se cierra el texto: «Estas palabras aparecieron ante ellos como un desatino y no les creían» (Lc 24, 11).

El relato anterior a los textos sinópticos

Antes de confrontar el relato de Juan sobre el sepulcro vacío con la tradición sinóptica, hay que proceder a la reducción de algunas de las divergencias que señalábamos. En efecto, estamos buscando un relato primitivo que esté en el origen de los cuatro textos evangélicos que poseemos. Así, pues, para conseguirlo, hemos de eliminar las secuencias y las anotaciones que son seguramente redaccionales, esto es, que son obra de los redactores de Mateo, Marcos y Lucas. Obtendremos entonces el texto de un relato que existía antes del año 68 —antes de la redacción de Marcos— y que fue utilizado por los sinópticos.

Antes de emprender este trabajo, se impone una precisión. Si quisiéramos reconstruir este relato pre-sinóptico de la manera más exacta —en cada uno de sus detalles, en las palabras mismas que empleaba—, habría que realizar necesariamente un análisis técnico que echaría para atrás al mejor dispuesto de nuestros lectores. Por eso, sin entrar en las divergencias de detalle, nos contentaremos con interrogarnos sobre las divergencias principales ya señaladas. A falta de poder reconstruir el relato

pre-sinóptico palabra a palabra, restituiremos su tenor; esto es ampliamente suficiente para nuestro propósito.

No es de ninguna utilidad detenernos en el número de ángeles. Si Lucas prefiere mencionar dos, es para manifestar la solidez de su testimonio en conformidad con la regla impuesta por la ley: «No puede bastar un solo testigo... La causa se decidirá por la palabra de dos o tres testigos» (Dt 19, 15; cf. Jn 8, 17). Por esta razón nos encontramos con «dos hombres» tanto en la transfiguración (Lc 9, 30), como en el sepulcro (Lc 24, 4) y en la ascensión (Hch 1, 10); el autor de Lucas y de los Hechos demuestra por este medio la veracidad del testimonio dado a Jesús por el cielo. Probablemente, el relato pre-sinóptico hablaba sólo de un ángel.

El examen anterior ha manifestado la fluctuación de los textos sobre el *papel del ángel*. Mientras que en Marcos y en Lucas la aparición se produce en el sepulcro y la función del ángel se identifica únicamente con el mensaje que entrega, no sucede lo mismo en Mateo, que por otra parte no pone en escena a un ángel cualquiera, sino al «ángel del Señor»: se trata del ángel más importante y solemne de toda la biblia, del mensajero más directo de Dios; es, en cierto modo, el propio Yavé el que actúa y el que habla sin pasar por la mediación habitual de los arcángeles o de los ángeles. Antes de dirigir la palabra a las mujeres, remueve él mismo la lápida sepulcral, no para permitir la salida del resucitado (el texto no dice rigurosamente nada de eso), sino para que las mujeres

puedan comprobar que el sepulcro está vacío: «Venid, ved el lugar donde había sido puesto». El conjunto de la escena empieza por la fórmula «Y he aquí», que le gusta mucho a Mateo y que introduce, en él, las manifestaciones celestiales en los momentos decisivos de la vida de Cristo; nos encontramos con ella en la teofanía que sigue al bautismo (Mt 3, 16), en la aparición de Moisés y Elías durante la transfiguración (Mt 17, 5), en el desgarrón del velo tras la muerte de Jesús (Mt 27, 51), así como en nuestro texto. En cuanto al «temblor de tierra», se encuentra también en Mt 27, 51. Más adelante, nos preguntaremos por el significado de estas anotaciones; de momento, nos basta con deducir que se trata de un trabajo redaccional debido al autor de Mateo. Marcos y Lucas reflejan mejor el relato anterior al hablar de una aparición en el interior del sepulcro y al no establecer ningún vínculo entre la apertura del sepulcro y el ángel.

Hay otra secuencia propia de Mateo: el miedo de los *guardianes*. Ya hemos dicho que el ciclo de los guardianes estaba dispuesto en tres secuencias que no tienen ningún paralelo en los otros evangelios. Se presentan entonces dos hipótesis: puede tratarse de una creación original de Mateo o de una pieza tradicional. No tenemos todavía elementos suficientes de juicio. Aun cuando resultase exacta la segunda hipótesis, seguiría siendo verdad que el tema de los guardianes tenía una existencia independiente y no pertenecía al relato tradicional sobre el sepulcro. El silencio de Marcos, Lucas y Juan, como por otra parte el de todo lo que resta del Nuevo Testamento, puede considerarse como una prueba en este punto concreto.

Vengamos ahora al mensaje del ángel que, en Mateo y Marcos, contiene la orden de dirigirse a Galilea, mientras que no ocurre nada parecido en Lucas. Esta divergencia que afecta a los relatos del sepulcro se encuentra, amplificada, al final de los evangelios: en Mateo, la única aparición pascual a los discípulos se produjo «en Galilea, en la montaña a donde Jesús les había mandado dirigirse» (Mt 28, 16), mientras que en Lucas y en los Hechos todo se desarrolla en Jerusalén y sus alrededores (Lc 24, 13.33.50; Hch 1, 12)⁴. Y si, antes del relato del arresto, Jesús había profetizado en Mt 26, 32 y Mc 14, 28: «Una vez resucitado, os precederé a Galilea», esta frase está ausente de la obra de Lucas. La cuestión que nos planteamos entonces es la siguiente: ¿ha modificado Lucas el texto que nos encontramos en Marcos y que menciona una orden de dirigirse a Galilea? Es cierto que sí; esa transformación se debe al importante lugar teológico que ocupa Jerusalén en Lucas y en los Hechos. El papel desempeñado por la ciudad santa en este evangelio explica por qué la obra no presenta ninguna aparición en Galilea. El autor conocía el tenor del versículo de Marcos y conservó una huella del mismo: en lugar de la orden de dirigirse allá, transcribe un anuncio de la pasión-resurrección hecho

⁴ El final de Marcos, que contiene una lista de apariciones (Mc 16, 9-20), no formaba parte del evangelio redactado en el 68-69. Es incluso posterior a la redacción de los otros evangelios y de los Hechos, a los que utiliza. Por eso no puede tenerse en cuenta al buscar las tradiciones antiguas. El redactor de Marcos y su comunidad antes del año 70 conocían, sin embargo, la tradición relativa a las apariciones de Jesús resucitado. Remitimos a la nota de TOB en este pasaje.

en otros tiempos por Jesús «estando todavía en Galilea» (Lc 24, 6).

Sin embargo, tenemos que dejar una cuestión abierta: la orden de dirigirse a Galilea ¿existía ya en el relato anterior a Marcos? No es seguro. En efecto, es posible que la introducción de la profecía en Mc 14, 28 y el final del mensaje angélico (Mc 16, 7) sea una composición de este evangelio, destinada a sustituir a los relatos de apariciones de Jesús que no traía; Mateo no habría hecho más que recoger este texto de Marcos. Repetimos, sin embargo, que esta hipótesis no se plantea más que dentro del cuadro del *relato* anterior a Marcos; si la orden de dirigirse a Galilea estaba ausente de este relato, esto no prejuzga en lo más mínimo la antigüedad de una tradición relativa a las apariciones en Galilea. Esta misma observación metodológica, capital, vale también para la transformación hecha por Lucas; las conclusiones que hemos sacado de esto no significan ni mucho menos que Lucas haya inventado en todas sus piezas las apariciones de Jerusalén. De hecho, el análisis exegético demuestra que la tradición «Jerusalén» y la tradición «Galilea» de las apariciones son tan arcaicas la una como la otra. Cada evangelio sinóptico ha recogido una de ellas solamente⁵. No mezclemos los planos; nuestro trabajo presente recae únicamente sobre el *relato* tradicional relativo al sepulcro.

Y queda finalmente una última divergencia de la

⁵ No entra en nuestro plan presentar los relatos de aparición en esta obra. Para un primer estudio de estos textos, puede verse el breve análisis que hemos dado en *Comment lire les évangiles*; Lumière et Vie 119 (1974) 28-34.

que ahora podemos dar cuenta. Según Mateo y Lucas, las mujeres fueron a «anunciar» todo aquello a los discípulos, pero Marcos escribe: «A nadie dijeron nada, pues temían». Tenemos que reducir esta contradicción a fin de saber cuál era el tenor del relato pre-sinóptico. El que conoce bien el evangelio de Marcos, descubre en seguida cuál de los tres evangelistas es el que ha modificado el dato tradicional: el *silencio de las mujeres* es una composición teológica de Marcos. En este evangelio, cada vez que los demonios empiezan a revelar el misterio profundo de la personalidad de Jesús, éste les impone silencio (véase, por ejemplo, Mc 1, 25; 1, 34; 3, 12). Se trata de un secreto que Jesús no quiere que se divulgue por ser demasiado pronto todavía. Esta misma consigna de silencio es la que impone a los enfermos que acaban de ser curados: un leproso (Mc 1, 44), los padres de una muerta (Mc 5, 43), un sordomudo (Mc 7, 36) y un ciego (Mc 8, 26). Este tema del «secreto mesiánico» en Marcos es difícil de comprender para el hombre de hoy⁶. Nos engañaríamos profundamente buscando alguna explicación «psicológica» al silencio de las mujeres en Mc 16, 8. Digamos solamente que con este tema Marcos intenta expresar el significado de la resurrección: ésta es la manifestación decisiva de Jesús como Hijo de Dios. Puesto que en la resurrección ha quedado totalmente desvelado el misterio de Jesús Hijo de Dios, es comprensible que, en la lógica de Marcos, sea ése el instante en que el

⁶ Puede verse con fruto lo que dice de ello J. Delorme, *El evangelio según san Marcos* (Cuadernos Bíblicos n. 15-16). Verbo Divino, Estella 1981.

«secreto mesiánico» debe ser más pesado: las mujeres callan.

Una vez realizado este trabajo, podemos ahora indicar cuál era el *tenor* del relato anterior a los sinópticos. Muy de mañana, el primer día de la semana, unas mujeres entre las que se encuentran María de Magdala y María, madre de Santiago, se dirigen a la tumba de Jesús y ven la piedra removida. Penetran en el sepulcro abierto y una aparición angélica les anuncia que Jesús no está allí, que ha resucitado. (Quizás el ángel les dio también, para los discípulos, un recado para que se dirigieran a Galilea). Las mujeres entonces dejan el sepulcro y corren a anunciar la noticia a los discípulos.

No hay más que una divergencia importante a la que todavía no hemos aportado ninguna respuesta: el motivo de la ida de las mujeres al sepulcro. Podremos tocar mejor este problema cuando hayamos leído los textos joánicos.

La tradición joánica de la visita de las mujeres al sepulcro

Volvamos a leer atentamente Jn 20, 1-18. Un primer relato bastante breve nos presenta a María de Magdala que, después de haber visto quitada la pedra, corre a anunciar a Pedro y al «otro discípulo» que se han llevado el cuerpo (v. 1-2). El relato siguiente se encadena bien con el anterior, ya que los dos discípulos acuden a su vez al sepulcro y vuelven de nuevo a casa (v. 3-10). Por el contrario, hay un hiato con el v. 11: en efecto, no se ha dicho que María de Magdala volviera de nuevo al sepulcro. El relato que ocupa los v. 11 a 18 presenta en primer lugar una aparición angélica en la tumba (v. 11-13), que guarda cierta relación con los relatos sinópticos del sepulcro vacío, luego una cristofanía (= manifestación de Cristo resucitado) que se desarrolla en las cercanías del sepulcro (v. 14-18) y de la que podría encontrarse un paralelo en Mt 28, 9-10.

*Jn 20, 1-2: acuerdos y divergencias
con la tradición sinóptica*

Los puntos de acuerdo son numerosos con el relato pre-sinóptico cuyo tenor hemos expuesto anteriormente. Se trata en primer lugar de la fecha y de la hora, así como de la visita hecha al sepulcro por unas mujeres, entre las que se encuentra María de Magdala. Es verdad que el relato no pone en escena más que a ésta última, pero existe una huella que demuestra que antes de la redacción de estos versículos la tradición joánica mencionaba por lo menos *dos* mujeres; en efecto, María de Magdala se expresa de este modo: «*Nosotras* no sabemos dónde le han puesto» (Jn 20, 2). Como en el Nuevo Testamento no se conoce el plural mayestático y los primeros cristianos no hablaban al estilo de los reyes de Francia, es preciso reconocer en este plural la prueba de que la tradición empleada en Jn 20, 1-2 mencionaba en su origen más de una mujer. También resultan interesantes los demás puntos de coincidencia: las mujeres ven «la piedra quitada del sepulcro», y luego corren a anunciárselo a los discípulos.

Juan se distingue de Marcos y de Lucas en que no conoce el tema de la *unción funeraria* como motivo de la ida al sepulcro; por otra parte, se muestra coherente con lo que precede, ya que —según Jn 19, 39-40— el rito de unción se efectuó ya cuando la sepultura. Al no decir nada de una unción que las mujeres se aprestasen a realizar, Juan coincide aquí con Mateo; en estos dos evangelios, María de Magdala y su compañera se dirigen al sepulcro sin tener la más mínima intención de pe-

netrar en su interior y de acercarse al cuerpo. Es fácil de adivinar el motivo de su venida: vienen para llorar ante el sepulcro, siguiendo en esto un rito bien comprobado.

La mayor originalidad de Jn 20, 1-2 reside en otro motivo: no existe ninguna aparición angélica ni, por consiguiente, ningún mensaje celestial que venga a dar a las mujeres el significado del sepulcro abierto. La consecuencia de ello no se hace esperar: las visitantes corren a anunciar a los discípulos que el cadáver de Jesús ha sido quitado, robado. En efecto, hemos de comprender que el sepulcro vacío no «prueba» nada por sí mismo, que es susceptible de diversas interpretaciones. Si no se proyecta ninguna «luz divina», la primera interpretación que se le ocurre a un hombre que vivía en la Palestina del siglo I es la de la violación de una sepultura. Carecían entonces de sitio para enterrar a los muertos y no era raro que una familia vaciase a hurtadillas una tumba para colocar allí a su propio difunto. Hace unos cien años se encontró una inscripción fechada en el siglo I, cerca de Nazaret, en la que el poder romano amenazaba con los peores castigos a los que se entregasen a semejantes actos de impiedad; la existencia misma de este edicto imperial demuestra bastante bien que se trataba de un hecho acostumbrado en Palestina.

Es fácil de percibir por tanto el vínculo orgánico que une, en Jn 20, 1-2, la ausencia del mensaje angélico con la palabra de las mujeres a los discípulos: «Se han llevado al Señor del sepulcro y no sabemos dónde lo han puesto». Sin embargo, a pesar de esta diferencia esencial entre Juan y la

tradición sinóptica, los puntos de acuerdo son lo suficientemente importantes para que podamos estar seguros de que en la raíz de nuestros cuatro textos se encuentra un relato común.

¿Se puede hacer intervenir a Jn 20, 12-13 en el debate?

El lector siente la tentación de presentar una instancia a fin de reducir esta importante divergencia que acabamos de constatar: puesto que en Jn 20, 12-13 se menciona una aparición angélica, ¿por qué no tenerla en cuenta? De hecho, hay dos razones que nos prohíben hacer intervenir a estos versículos para borrar el hiato entre Juan y los sinópticos.

En primer lugar, Jn 20, 12-13 pone en escena a unos ángeles que son, en el sentido etimológico de la palabra, in-significantes. La palabra «ángel» significa en griego «mensajero». En los relatos sinópticos, el ángel cumple con su función, ya que viene a revelar, de parte de Dios, lo que significa el vacío del sepulcro; proclama el mensaje pascual. En Juan, por el contrario, los dos ángeles son solamente figuras decorativas que plantean una *cuestión*, pero sin responder a la búsqueda dolorosa de la mujer; sirven para adornar el relato, para dramatizarlo un poco, pero sin desempeñar ningún papel en su progresión.

En segundo lugar, el análisis literario del pasaje demuestra que los versículos que mencionan a los ángeles fueron introducidos en época ya tardía en

un relato antiguo. Originalmente, Jn 20, 11-18 era un mero relato de cristofanía –sumamente arcaico por otra parte–, que comenzaba de esta manera: «María estaba fuera, junto al sepulcro, y lloraba. Se vuelve y ve a Jesús que estaba allí». La secuencia sobre los ángeles fue introducida por un redactor deseoso de disminuir la separación entre la tradición joánica y los relatos sinópticos. Este trabajo ha dejado algunas huellas: hay unos cuantos «puntos de sutura» que han permitido acomodar la secuencia en el interior del relato, como la repetición de «llorando» (v. 11b) y la fórmula «diciendo» (v. 14a). La secuencia fue compuesta por el propio redactor, que no intentó hacer una obra original. Puso en boca de los ángeles la cuestión misma que Jesús planteaba a María de Magdala en el relato tradicional: «Mujer, ¿por qué lloras?» (v. 13 y 15). En cuanto a la respuesta de María, fue a buscarla en Jn 20, 2 haciendo algunos pequeños retoques como el paso del «nosotras» al «yo»: «Se llevaron a mi Señor y no sé dónde le pusieron» (Jn 20, 13).

De esta forma, la tradición joánica relativa a la visita de las mujeres al sepulcro no llevaba consigo ninguna angelofanía (= manifestación de ángeles); se unía así con el relato de la visita de Pedro (Jn 20, 3-10), así como con la pequeña noticia de Lc 24, 12 que está consagrada a ella.

8

Las diferentes etapas de la tradición relativas a la visita de las mujeres al sepulcro

El estudio comparado de los sinópticos y de Juan atestigua la existencia de diversos estados de la tradición relativa a la visita de las mujeres al sepulcro, de los que hay dos inmediatamente perceptibles: el sepulcro iluminado por una aparición angélica (Mt, Mc y Lc) y el sepulcro sin angelofanía (Jn). Después de habernos dedicado a seguir el orden de invención (cf. *supra*, 86-87), podemos ya utilizar el orden de exposición y proponer una historia de la tradición que dé cuenta de las divergencias descubiertas.

El relato más antiguo

El texto de Jn 20, 1-2 es el que más se acerca al relato primitivo sobre el sepulcro; podría ofrecerse

el tenor de este relato de la siguiente manera. Al amanecer del primer día de la semana, unas mujeres, entre las que se encontraban María de Magdala y una pariente directa de Jesús, se dirigen al sepulcro de Jesús para llorarlo; se encuentran con que ha sido removida la piedra y van precipitadamente a anunciar a los discípulos que han robado el cadáver. Este relato arcaico vio la luz en Palestina y estaba en lenguaje arameo; se trataba de un relato oral y es muy poco verosímil que se pusiera por escrito algún día.

Se imponen dos precisiones a propósito del tenor de este relato. En primer lugar, mencionamos a una pariente de Jesús, ya que la anotación sinóptica «María, madre de Santiago» (Mc y Lc) tiene todas las probabilidades de remontarse al relato primitivo; veremos en el próximo capítulo que se menciona igualmente a esta mujer cuando la muerte de Jesús. Pues bien, el personaje llamado Santiago es bien conocido en el Nuevo Testamento; si no pertenecía al círculo de los doce⁷, ostentaba un título glorioso que explica el papel preeminente que ejercía en la iglesia de Jerusalén (cf. Gál 2, 9; Hch 15); era «el hermano del Señor» (Gál 1, 19; cf. Mt 13, 55). Así, pues, María, «la madre de Santiago», es, según la tradición arcaica, una tía de Jesús.

⁷ Esto se ve claramente en la antiquísima profesión de fe recogida en I Cor 15, 3-7, que distingue dos grupos en el interior de la primerísima comunidad cristiana: Jesús «se apareció a Cefas, luego a los doce... se apareció a Santiago, luego a todos los apóstoles». Los apóstoles representan aquí un círculo distinto del de los doce. Véase también la nota de la TOB sobre Gál 1, 19.

Por otra parte, el relato primitivo no mencionaba el rito de la unción funeraria como motivo de la visita de las mujeres. Si lo creemos así, no es ciertamente porque la tradición arcaica hubiera indicado —como lo hace Jn 19, 39-40— que el ritual de unción había sido hecho ya durante la sepultura: en efecto, esta tradición no contenía ningún relato de sepultura, como veremos más adelante (cf. p. 132). Más aún, hay que tener en cuenta el silencio de Mateo, que viene en apoyo de Jn 20, 1-2; Mateo no habría tenido ninguna razón para suprimir este tema si hubiera existido en el relato anterior a Marcos. No nos olvidemos de que Mateo no tiene únicamente a su disposición el texto de Marcos; tal como indican los análisis realizados sobre otras pericopas de la pasión-resurrección, acude a veces directamente al relato anterior a Marcos.

Pero, en vez de detenernos en estos análisis de detalle, hagamos una reflexión más sustancial. En esta primera etapa de la tradición, el sepulcro no tiene significación teológica por sí mismo; el hecho bruto no indica nada, ya que, fuera de la luz que puede proyectar una aparición, es susceptible de ser interpretado como una violación del sepulcro. Esta ausencia de significación teológica en el propio relato sería muy sorprendente si se tratase de un relato con una existencia autónoma; pero no es ése precisamente el caso, ya que la anotación relativa al sepulcro que se encontró abierto forma parte de un relato de conjunto de la pasión-resurrección. El relato arcaico cuyo tenor hemos ofrecido iba seguido de un relato de aparición de Jesús, que bastaba ampliamente para darle un sentido. Una vez que se mencionaba una crisofanía, se le reve-

laba por ello mismo al oyente el verdadero significado del sepulcro: la tumba estaba vacía, no ya porque hubieran robado el cadáver, sino porque Jesús había resucitado.

Además de la visita de las mujeres al sepulcro, ¿mencionaba también el relato primitivo una visita de Pedro? Algunos especialistas responden negativamente, ya que se niegan a utilizar la noticia de Lc 24, 12. Este versículo –advierten– falta en cierto número de manuscritos de Lucas y presenta varios rasgos comunes con el relato de Jn 20, 3-10; en consecuencia, Lc 24, 12 habría sido compuesto tardíamente a partir del texto joánico. A nuestro juicio, no parece imponerse esta conclusión, y creemos que Lc 24, 12 es un eco, relativamente fiel, del relato primitivo; también Jn 20, 3-10 se basa en esa tradición, aunque la amplifica de manera que pueda hacer de ella una enseñanza sobre la fe.

El sepulcro iluminado por la Escritura

Dejemos por un momento los relatos evangélicos del sepulcro y leamos el discurso misionero de Hch 2: encontramos allí una extraña argumentación sobre el sepulcro de... David. Pedro empieza citando ampliamente el salmo 16 como una profecía que hubiera pronunciado David a propósito de Jesús; el versículo central es: «Tú no abandonarás mi vida en la morada de los muertos, ni dejarás que tu santo conozca la corrupción» (Hch 2, 25-28). Luego continúa de este modo: «Hermanos, se os puede decir con franqueza, acercá del patriarca David.

que murió y fue sepultado, y su sepulcro subsiste entre nosotros hasta el día de hoy. Mas, siendo profeta..., previó y anunció la resurrección del Cristo, que ni fue abandonado en el infierno ni su carne vio la corrupción. Dios resucitó a este Jesús, de lo que todos nosotros somos testigos» (Hch 2, 29-32). Para comprender esta argumentación, que nació en la iglesia de Jerusalén y que tan extraña es a nuestra cultura, hemos de captar su trasfondo y sus premisas.

Según una tradición judía ampliamente extendida en el siglo I, había siete personajes del Antiguo Testamento que no conocieron la corrupción, entre los que estaba desde luego un hombre como Moisés; algunos judíos, apoyándose en el salmo 16, afirmaban que era también ése el caso de David. No olvidemos que en aquella época se atribuía a aquel rey la paternidad de un gran número de salmos. La originalidad de la argumentación cristiana consiste en esto: se reconoce, con una minoría de los judíos, que el salmo 16 anuncia ciertamente a un octavo «incorruptible», aunque negando, con la mayoría de los israelitas, que estuviera David entre esos privilegiados. Pedro se explica: «su sepulcro subsiste entre nosotros hasta el día de hoy». Para que la argumentación funcione, hay que entender necesariamente que el sepulcro de David está lleno, mientras que el de Jesús está vacío. En Hch 13, 34-37, en donde se utiliza la misma argumentación, Pablo dice explícitamente que «David conoció la corrupción». En conclusión: David no profetizaba sobre su propia suerte, sino sobre la de Jesús, que, de hecho, ha resucitado. Poco importa aquí saber si semejante razonamiento

teológico tiene todavía alguna probabilidad de recoger la adhesión de nuestros contemporáneos. Debemos reconocer más bien que esta lectura del Antiguo Testamento era para la primitiva comunidad palestina un medio adecuado para expresar su fe y descubrir el significado del sepulcro vacío.

De esta forma, los cristianos de Jerusalén iluminaron rápidamente el tema del sepulcro vacío con la ayuda del Antiguo Testamento y demostraron que estaba en conformidad con el plan de Dios sobre Cristo; al utilizar el salmo 16, indicaban que el cuerpo de Jesús no podía conocer la corrupción (Hch 2, 25-32; 13, 34-37). De forma parecida, el relato de Juan sobre la visita de Pedro y del «otro discípulo» indica que el vacío del sepulcro está iluminado por la Escritura (Jn 20, 9). Sin ser todavía totalmente independiente de las cristofanías, el sepulcro vacío se encuentra ya *significado* positivamente en esta etapa de la tradición. Una vez que se dice: «El sepulcro está vacío, tal como lo había anunciado Dios en el salmo 16», el cristiano no puede ya caer en la equivocación de María Magdalena en Jn 20, 2, cuando creía que el cadáver había sido robado. Si el cuerpo falta, se dice, es porque esto corresponde al *plan divino de salvación*, que se había revelado en las Escrituras: Jesús ha sido resucitado por Dios.

El relato intermedio

El relato más antiguo sobre el sepulcro no era narrado por sí mismo; pertenecía a un conjunto más amplio que comenzaba con el arresto de Jesús y

teológico tiene todavía alguna probabilidad de recoger la adhesión de nuestros contemporáneos. Debemos reconocer más bien que esta lectura del Antiguo Testamento era para la primitiva comunidad palestíniana un medio adecuado para expresar su fe y descubrir el significado del sepulcro vacío.

De esta forma, los cristianos de Jerusalén iluminaron rápidamente el tema del sepulcro vacío con la ayuda del Antiguo Testamento y demostraron que estaba en conformidad con el plan de Dios sobre Cristo; al utilizar el salmo 16, indicaban que el cuerpo de Jesús no podía conocer la corrupción (Hch 2, 25-32; 13, 34-37). De forma parecida, el relato de Juan sobre la visita de Pedro y del «otro discípulo» indica que el vacío del sepulcro está iluminado por la Escritura (Jn 20, 9). Sin ser todavía totalmente independiente de las cristofanías, el sepulcro vacío se encuentra ya *significado* positivamente en esta etapa de la tradición. Una vez que se dice: «El sepulcro está vacío, tal como lo había anunciado Dios en el salmo 16», el cristiano no puede ya caer en la equivocación de María Magdalena en Jn 20, 2, cuando creía que el cadáver había sido robado. Si el cuerpo falta, se dice, es porque esto corresponde al *plan divino de salvación*, que se había revelado en las Escrituras: Jesús ha sido resucitado por Dios.

El relato intermedio

El relato más antiguo sobre el sepulcro no era narrado por sí mismo; pertenecía a un conjunto más amplio que comenzaba con el arresto de Jesús y

acababa con una cristofanía. Pero llegó un día en que el relato del sepulcro tomó consistencia por sí mismo en la predicación o en la catequesis. Para comprender este fenómeno, nos basta con referirnos a nuestra propia experiencia o consultar un misal anterior a la reforma litúrgica de 1965. Antes de esa fecha, se escuchaba a Mt 28, 1-7 en la vigilia pascual, y a Mc 16, 1-7 en la misa del domingo de pascua; se trata de los relatos sobre la visita de las mujeres al sepulcro. Por tanto, los fieles que no iban a misa durante la semana tenían que esperar ocho días más para oír finalmente el relato de una aparición de Jesús: los relatos del sepulcro funcionaban perfectamente en sí mismos y eran autónomos.

Para adquirir esta autonomía y no depender de las cristofanías, el relato del sepulcro tenía que estar provisto de un elemento que le daba un significado totalmente claro; así se hizo cuando se compuso el tema del ángel y de su mensaje. Ya nos hemos encontrado con este tema (cf. *supra*, 111): en un texto, un ángel desempeña una función análoga a la de una cita de la Escritura, ya que el uno y la otra son palabras de Dios. Cuando quería afirmar que un hecho estaba en conformidad con la voluntad de Dios, el cristiano de la iglesia primitiva disponía de dos posibilidades: o bien citar unos textos del Antiguo Testamento y mostrar su realización, o bien recurrir a un «ángel-intérprete» encargado de decir una palabra de Dios nueva, cuando la palabra de Dios revelada en otro tiempo y consignada por escrito (la biblia) no era suficiente. Cuando el relato del sepulcro tomó consistencia por sí mismo, habría podido proveerse de

una anotación como la siguiente: «Las mujeres vieron removida la piedra y el sepulcro vacío. Pues bien, todo esto ocurrió para que se cumpliera lo que el Señor había dicho por la profecía de David: 'No dejarás a tu santo conocer la corrupción'. Entonces, se abrieron los ojos de las mujeres y comprendieron el significado de esa Escritura». Esto hubiera bastado para *dar sentido* al relato del sepulcro.

No obstante, la elección del ángel presentaba un interés mucho mayor. Con él ya no había que limitarse a un versículo del salmo 16; en sus labios se pondrían unas palabras más actuales y más explícitas: «¿Buscáis a Jesús, el nazareno, el que ha sido crucificado? ¡Ha resucitado!». Esos vocablos son los mismos que utiliza la predicación misionera (cf. *supra*, 100); el mensaje del ángel recoge el kerigma de la comunidad primitiva. De este modo, el relato intermedio afirma el *origen divino del kerigma*: al anunciar que Jesús, el crucificado, ha sido resucitado por Dios, los apóstoles no proclaman una palabra humana que hubiera podido inventar el corazón o el pensamiento del hombre. El misterio de Cristo resucitado que se proclama en la predicación misionera es propiamente «algo que ni el ojo vio, ni el oído escuchó, ni subió al corazón del hombre» (1 Cor 2, 9). Por otra parte, «nadie puede decir: ¡Jesús es Señor! ¡Jesús ha resucitado!, más que por el Espíritu Santo» (1 Cor 12, 3). Este convencimiento fundamental es el que expresa la comunidad poniendo su kerigma en los labios mismos de un ángel, esto es, de un mensajero, de un «portavoz» de Dios. De este modo, se confiesa que la fórmula que está en el corazón de la predicación

«Jesús el crucificado ha resucitado» — está revestida de la autoridad misma de Dios. Que el lector recuerde ahora lo que se dijo en la primera parte de esta obra: el creyente que ha comprendido, por el análisis literario, que el tema del ángel es una imagen introducida en un relato más antiguo a fin de poner de manifiesto su significado, no se verá conducido ni mucho menos a evacuar esta imagen. Al contrario, captará su sentido más profundo y confesará, en la fe, el origen divino del kerigma.

No es imposible establecer una hipótesis relativa a las circunstancias en las que el relato se hizo autónomo y se proveyó del tema del ángel y de su mensaje. Algunos exegetas han recordado que en el siglo I se practicaban con frecuencia, entre los judíos, peregrinaciones a las tumbas de los profetas. ¿No es entonces concebible que los cristianos de Jerusalén fueran, también ellos, al sepulcro vacío de Jesús mientras hubo acceso al mismo? ⁸. Nos imaginamos a Pedro o a algún otro apóstol acudiendo regularmente al sepulcro con dos o tres simpatizantes y aprovechándose del lugar para anunciarles el kerigma: «¿Buscáis a Jesús, el nazareno, el que fue crucificado? ¡Ha resucitado! ¡No está aquí. Este es el sitio donde le colocaron». El relato del sepulcro vacío se habría hecho autónomo el día en que algunos cristianos, deseosos de utilizarlo en la predicación o en la catequesis, tuvieron la idea de introducir la mención de semejante práctica apostólica en el interior del relato más antiguo.

⁸ Un ensanche de Jerusalén hacia el año 45 incluía al Gólgota y al lugar de la sepultura dentro de las murallas. En aquel barrio se edificaron luego diversas construcciones.

Para ello, bastaba con poner en boca de un ángel la misma frase que pronunciaban los apóstoles en su peregrinación a la tumba. Por muy seductora que sea, esta hipótesis no está aún sólidamente establecida por las investigaciones actuales; así, pues, procuraremos no presentarla como una verdad bien comprobada.

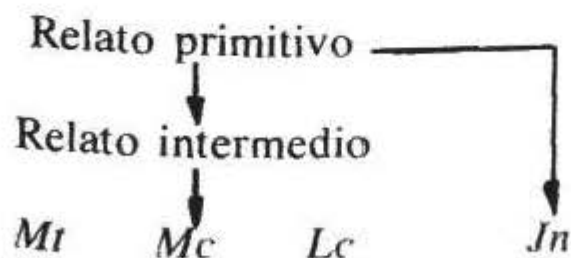
Antes de volver a los relatos evangélicos tal como los leemos en la actualidad, hagamos una observación importante. Hemos utilizado la expresión «relato intermedio», porque resulta práctica para designar una capa de la tradición situada entre el relato primitivo y nuestras redacciones evangélicas. Muy probablemente, este relato intermedio sufrió a su vez cierta evolución y se presentó, al cabo de los años, bajo formas ligeramente distintas. Antes de que fuera redactado Marcos, había ya una versión en *lengua griega* del relato del sepulcro abierto. Indudablemente, el relato intermedio es obra de una iglesia misionera, deseosa de dar la máxima autoridad a su kerigma: éste es palabra de Dios mismo. No es imposible, además, que se empezase entonces a poner por escrito este relato. Cabe preguntar igualmente si no se uniría de nuevo una forma del relato intermedio con el conjunto del relato de la pasión-resurrección, y esto con anterioridad a la redacción de Marcos por el año 68. En ese caso, podría ser ése el momento en que penetra en el relato la orden de dirigirse a Galilea. Las hipótesis son numerosas y resulta difícil escoger entre ellas con conocimiento de causa.

Sea lo que fuere, con anterioridad a la redacción de los evangelios sinópticos el relato intermedio

ofrecía el tenor siguiente. Temprano, el primer día de la semana, unas mujeres entre las que están María de Magdala y María, madre de Santiago, se dirigen al sepulcro de Jesús y ven removida la piedra. Penetran en el sepulcro abierto y una aparición angélica les anuncia que Jesús no está allí, que ha resucitado. El ángel les da, para los discípulos, la orden de dirigirse a Galilea. Las mujeres abandonan entonces el sepulcro y corren a anunciar la noticia a los discípulos.

Los relatos evangélicos del Nuevo Testamento

Para acabar con la historia de la tradición relativa a la visita de las mujeres al sepulcro, nos queda por considerar los textos evangélicos en su tenor actual. Comparando las redacciones sinópticas con las capas descubiertas anteriormente, vamos a percibir algunas de las transformaciones realizadas por los evangelistas y, de este modo, los acentos teológicos que cada uno de ellos va a orquestar. Para ello, nos apoyaremos en el esquema del conjunto de la tradición que hemos descubierto:



La transformación más manifiesta aportada por el texto de Marcos al relato intermedio se refiere a x

la actitud final de las mujeres. Ya hemos señalado que su silencio se arraiga en el tema del «secreto mesiánico» tan caro a Marcos (cf. *supra*, 106). Al prestar a las mujeres un comportamiento que Jesús exigía a los que descubrían el misterio profundo de su personalidad, el autor intenta expresar el significado más hondo de la resurrección: por ellas, Jesús es manifestado claramente como Hijo de Dios. Hay un segundo motivo para este silencio: Marcos se ha preocupado de señalar en el mismo relato que Cristo había profetizado su resurrección y citado a sus discípulos en Galilea (Mc 16, 7 que remite a Mc 14, 28). No es necesario, según el evangelista, ningún aviso humano, ya que Pedro y los discípulos tienen que tener confianza plena en la palabra del maestro; la profecía que profirió en el camino de Getsemaní (Mc 14, 28) bastará para hacerles entender el camino a fin de dirigirse a la cita.

No conviene tampoco olvidar la segunda modificación: Marcos introduce el tema de la unción funeraria como motivo de la ida de las mujeres. La tradición anterior no mencionaba este proyecto, ni tampoco hacía un relato de la sepultura realizada según las reglas. El redactor de Marcos fue uno de los primeros en juzgar chocante esta ausencia del ritual de la unción. Palió, pues, este silencio de la tradición prestándoles a las mujeres un propósito de embalsamar el cuerpo de Jesús: si el cuerpo de Jesús no fue ungido según la costumbre, es que la resurrección vino a desconcertar todos los proyectos humanos. El carácter cristológico de esta modificación es evidente: la piedad de las mujeres llevando sus aromas es un reflejo del culto que se rendía a Cristo en la comunidad de Marcos.

Consideremos ahora el relato de Mateo. El ángel del Señor ocupa hasta tal punto el lugar central de la escena que el sepulcro llega a perder su interés; el kerigma pascual es proclamado en la parte exterior del sepulcro y ni siquiera es preciso señalar que la mujeres vieron removida la piedra. Es ésta la conclusión lógica del proceso literario esbozado por el relato intermedio que introducía al ángel con su mensaje; poco a poco, la *significación* que se le da al sepulcro va imponiéndose a la narración del descubrimiento del sepulcro abierto. Dando así un especial relieve al kerigma, Mateo afirma con mayor claridad todavía que Marcos lo que está en su corazón: la fe del cristiano se arraiga en última instancia en la palabra misma de Dios y de su Cristo («Jesús ha resucitado como había dicho»: Mt 28, 6) y no en la constatación material de un sepulcro vacío.

El género literario en que se narra la aparición del ángel nos ilumina también sobre el significado profundo del relato mateano. La fórmula «y he aquí», la mención de un «temblor de tierra», pretenden efectivamente atraer nuestra atención: semejantes expresiones son familiares en los escritos judíos contemporáneos del Nuevo Testamento y del propio Mateo (cf. Mt 27, 51), en donde sirven para indicar que Dios se revela de forma decisiva en un acontecimiento. Al expresarse de este modo, Mateo pretende poner de relieve el carácter escatológico de la resurrección de Jesús: en la pascua de Cristo —su muerte en la cruz y su exaltación en la gloria—, Dios se revela con su poder, ya que desaparece el mundo viejo para dejar lugar al mundo nuevo que se manifiesta.

Finalmente, hemos de preguntarnos por el motivo que preside a la mención de los *guardianes*. Antes de descubrir la razón de ser del ciclo de los guardianes, que no tiene rigurosamente ningún paralelo en los otros tres evangelios, veamos en primer lugar la significación profundamente teológica de la actitud de los guardianes. Estos «temblaron de miedo delante del ángel y quedaron como muertos». Mateo no tiene ningún interés por la psicología de aquellos hombres; utilizando un estilo apocalíptico muy conocido en su época, intenta expresar al mismo tiempo la realidad de la intervención divina y la incomprensión radical de los guardianes. Una imagen parecida es la que se emplea en Dn 10, 7: «Sólo yo, Daniel, contemplé esta aparición; los hombres que estaban conmigo no veían la visión, sino que cayó sobre ellos un gran temblor». Los compañeros de Daniel, lo mismo que los guardianes del sepulcro, se dan cuenta de que hay una aparición, pero les resulta imposible *participar* de ella. El efecto positivo de la aparición —la palabra reveladora— queda reservada al vidente y a las mujeres ⁹.

Pero ¿cuál es esta presencia de los guardianes en el sepulcro? Mt 27, 62-66 refiere ampliamente

⁹ El mismo escenario es el que figura en los relatos de la conversión de Pablo. «Los compañeros de Saulo se detuvieron llenos de estupor; oían la voz, pero no veían a nadie» (Hch 9, 7). «Mis compañeros vieron ciertamente la luz, pero no escucharon la voz que me hablaba» (Hch 22, 9). El lector moderno se muestra sensible a lo que le parece ser una contradicción. La verdad es que el autor de los Hechos quiere expresar esto: los compañeros son extraños a la aparición, perciben que le ocurre algo a Saulo, pero no tienen la menor idea de lo que es.

Finalmente, hemos de preguntarnos por el motivo que preside a la mención de los guardianes. Antes de descubrir la razón de ser del ciclo de los guardianes, que no tiene rigurosamente ningún paralelo en los otros tres evangelios, veamos en primer lugar la significación profundamente teológica de la actitud de los guardianes. Estos «temblaron de miedo delante del ángel y quedaron como muertos». Mateo no tiene ningún interés por la psicología de aquellos hombres; utilizando un estilo apocalíptico muy conocido en su época, intenta expresar al mismo tiempo la realidad de la intervención divina y la incomprensión radical de los guardianes. Una imagen parecida es la que se emplea en Dn 10, 7: «Sólo yo, Daniel, contemplé esta aparición; los hombres que estaban conmigo no veían la visión, sino que cayó sobre ellos un gran temblor». Los compañeros de Daniel, lo mismo que los guardianes del sepulcro, se dan cuenta de que hay una aparición, pero les resulta imposible *participar* de ella. El efecto positivo de la aparición —la palabra reveladora— queda reservada al vidente y a las mujeres ⁹.

Pero ¿cuál es esta presencia de los guardianes en el sepulcro? Mt 27, 62-66 refiere ampliamente

* El mismo escenario es el que figura en los relatos de la conversión de Pablo. «Los compañeros de Saulo se detuvieron llenos de estupor; oían la voz, pero no veían a nadie» (Hch 9, 7). «Mis compañeros vieron ciertamente la luz, pero no escucharon la voz que me hablaba» (Hch 22, 9). El lector moderno se muestra sensible a lo que le parece ser una contradicción. La verdad es que el autor de los Hechos quiere expresar esto: los compañeros son extraños a la aparición, perciben que le ocurre algo a Saulo, pero no tienen la menor idea de lo que es.

por qué los responsables judíos exigen un piquete de guardias y mandan sellar la piedra del sepulcro: se trata de asegurar *durante tres días* que los discípulos no vengan a robar el cadáver a fin de predicar falsamente la resurrección de su maestro. Una tercera secuencia (Mt 28, 11-15) narra cómo se soborna a los guardianes para que divulguen la tesis del robo. La razón de ser de este ciclo se ve claramente en el texto evangélico: la fábula relativa a este robo «se propagó entre los judíos *hasta el día de hoy*» (Mt 28, 15). De este modo, para salir al encuentro de la predicación cristiana, los ambientes judíos contemporáneos de la redacción de Mateo llegaron a afirmar que «los discípulos de Jesús vinieron de noche y lo robaron» (Mt 28, 13). Para contestar a esta afirmación, la iglesia de Mateo contratacará en el propio terreno acudiendo a una respuesta apologética: se trata de demostrar que los discípulos estaban en la imposibilidad material de entregarse a semejante impostura.

El de Mateo no es el único evangelio que tuvo que sacar a relucir una apologética relativa al sepulcro vacío. En Jn 20, 2 –en una anotación muy arcaica–, son los cercanos a Jesús los que concluyen precipitadamente que ha sido violado el sepulcro; el cuarto evangelio responde a esta interpretación con una apologética discreta: «El sudario que cubrió su cabeza fue plegado en un lugar aparte, no junto a las vendas» (Jn 20, 7). El autor quiere señalar de este modo que los saqueadores de la tumba no se habrían preocupado de plegar el sudario. Pues bien, lo más importante para nosotros es ver cuál es la antigüedad de los ataques contra la afirmación cristiana del sepulcro vacío, signo a

contrario de la resurrección de Jesús. Y desde este punto de vista, si la hipótesis de una violación del sepulcro por unos extraños se presenta espontáneamente al espíritu de un palestino contemporáneo de la primera predicación cristiana (por los años 30 al 40), la fábula de la que se hace eco Mateo y según la cual fueron los propios discípulos quienes robaron el cadáver no encuentra ningún arraigo en la Palestina anterior al año 70. Más todavía, el contrataque de Mateo es necesariamente tardío, ya que utiliza el tema del «tercer día»; si le hacemos caso, los responsables religiosos judíos habrían juzgado que era suficiente asegurarse del sepulcro durante tres días (Mt 27, 64); esto supone necesariamente que los anuncios de la resurrección eran conocidos del judaísmo y sobre todo que se entendía el «tercer día» en un sentido cronológico. El estudio de este tema en el Nuevo Testamento demuestra que no era así en el origen ¹⁰. Así, pues, todo conduce a afirmar el carácter muy reciente de la apologética de Mateo, cuando acude al ciclo de los guardianes. Semejante trabajo es obra de la iglesia de Mateo, que quiere de este modo impedir definitivamente toda lectura errónea del sepulcro

¹⁰ No olvidemos que también nosotros utilizamos cifras simbólicas. «Puedes esperar cien años» significa: «Puedes estar esperando eternamente». El «tercer día» tenía probablemente en su origen un significado escatológico: es el «día de los consuelos venideros, en que Dios hará revivir a los muertos»; es prácticamente el día de Yavé. Precisamente porque Marcos entiende todavía esta cifra en un sentido teológico y no cronológico, es por lo que, en los anuncios de la pasión, recoge esta fórmula: el Hijo del hombre resucitará «después de tres días» (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 34). El sentido es el mismo.

vacío; no fue el rapto del cadáver lo que motivó la apertura del sepulcro.

El relato lucano del sepulcro vacío exigiría también un estudio prolongado. Sin volver sobre la supresión de la orden de dirigirse a Galilea (cf. *supra*, 104), señalemos solamente que Lc 24, 1a. lo mismo que Marcos, introduce el tema de la unción funeraria como motivo de la visita de las mujeres. En segundo lugar, se encuentra en Lc 24, 10 el motivo de la dificultad de creer en la resurrección: «Estas palabras aparecieron ante ellos como un desatino y no les creían». Se trata de un tema frecuente en los relatos de *aparición* de Cristo, tal como demuestran Mt 28, 17; Lc 24, 16.38.41; Jn 20, 15.25. Por tanto, Lucas lo habrá sacado del ciclo de las apariciones a fin de introducirlo en el relato del sepulcro.

La cuestión de la historicidad

Hasta ahora nos hemos negado a interrogarnos sobre los acontecimientos que se desarrollaron dos días después de la muerte de Jesús; no había llegado aún el momento de plantear la cuestión de la historicidad. Al analizar los textos, podíamos todo lo más descubrir un texto arcaico, fuente de los relatos evangélicos que están a nuestro alcance; ha concluido ya ese trabajo. Juzgar en adelante del tenor histórico del relato primitivo sobre la visita de las mujeres al sepulcro es una operación que no tiene ya que ver con el puro análisis literario. Dejando el nivel de la *historia de los textos* en que hemos permanecido hasta ahora, hemos de pasar de los textos a un acontecimiento que les sirve de base. Debemos ser conscientes de que existe siempre un foso entre un acontecimiento, sea el que sea, y el primer relato que se hace de él; contar una cosa es siempre interpretarla.

Recordemos el tenor del relato primitivo. Al amanecer del primer día de la semana —esto es, el domingo por la mañana—, María de Magdala, María, madre de Santiago, y quizás alguna otra mujer se dirigen al sepulcro para llorar; ven removida la piedra y vuelven precipitadamente a anunciar a los discípulos que han robado el cadáver. Las razones que tenemos para considerar este relato como reflejo de un acontecimiento histórico no pueden, ciertamente, desplegarse todas ellas en esta etapa de nuestra encuesta; todavía no hemos relacionado, por ejemplo, esta anotación con el relato primitivo de la pasión, ni nos hemos preguntado todavía por el ambiente cristiano que avaló aquel relato. Reconozcamos al menos que, por muy atrás que nos encontremos en la tradición, siempre nos encontramos con la *piedra removida* que no tuvo nunca como destino —en ninguna etapa de la tradición neotestamentaria y en ninguno de los relatos evangélicos¹¹— abrirle a *Jesús* la puerta del sepulcro. Además, el relato arcaico termina con el anuncio del rapto del cadáver; esto nos permite opinar que el tema del sepulcro abierto no tenía directamente

¹¹ Solamente en el siglo II es cuando el *Evangelio de Pedro* transformará este dato. En esta composición se ve abrirse al sepulcro y a dos ángeles penetrar en su interior; luego, «salen del sepulcro tres hombres (los ángeles y Jesús), sosteniendo dos de ellos al otro y siguiéndoles una cruz. Y la cabeza de los dos primeros llegaba hasta el cielo, mientras que la del que conducían con la mano superaba los cielos» (*Ev. Petri* 39-40). Aquí la piedra removida está destinada a permitir la salida de Jesús.

como finalidad, en su origen, revelar a las mujeres testigos el sentido verídico del sepulcro vacío, a saber, la resurrección de Jesús. Realmente, creemos que se puede afirmar, como historiador, que las mujeres mencionadas en nuestros textos encontraron efectivamente el sepulcro abierto y se volvieron, creyendo entonces en el rapto del cadáver.

Por muy capital que sea esta conclusión del historiador, señalemos sin embargo sus límites. Como ya indicamos anteriormente, el hecho del sepulcro encontrado vacío no «prueba» para nada la resurrección de Cristo; la actitud final de las mujeres que lo interpretan como una violación lo demuestra claramente. Además, queda aún una cuestión en suspenso: ese sepulcro abierto del que habla el relato primitivo, ¿es precisamente aquél en donde fue colocado el cuerpo de Jesús? Para responder a esta cuestión, se impondría evidentemente un análisis de los relatos de la sepultura. De hecho, los trabajos que se han llevado a cabo en este sentido manifiestan que nuestros relatos actuales de la sepultura son el fruto de un desarrollo bastante considerable de la tradición; es cierto, por ejemplo, que las anotaciones sinópticas sobre la presencia de las mujeres que «miraban dónde había sido colocado el cuerpo» (Mc 15, 47) son muy recientes y fueron introducidas para preparar de modo coherente el relato de la venida de las mujeres al sepulcro abierto. Si es verdad que el historiador encuentra un terreno sólido en lo que concierne a los acontecimientos del «primer día de la semana», también es cierto que se ve actualmente desprovisto en lo que atañe a la sepultura de Jesús.

Las anotaciones de los relatos posteriores

A priori puede decirse que ciertas anotaciones ausentes del relato primitivo y que no aparecen más que en otra etapa de la tradición pueden ofrecer al historiador elementos y datos interesantes; en efecto, hay que tener en cuenta la posibilidad de que algún recuerdo arcaico haya penetrado un poco tardíamente en el texto. ¿Qué es lo que ha pasado con el relato de la visita de las mujeres al sepulcro? Hay dos puntos que llaman más especialmente la atención del lector.

Está en primer lugar el tema mateano de la presencia de los guardianes. Digámoslo con claridad: los datos del análisis literario son tales que es imposible al historiador utilizar esta anotación para dar cuenta de los acontecimientos de la mañana pascual. De hecho, no hubo guardianes en el sepulcro; se trata de un tema creado tardíamente, que nos ofrece datos de la iglesia de Mateo, pero no del desarrollo de los hechos del año 30.

En segundo lugar, ¿qué ocurre con el motivo de la venida de las mujeres?, ¿qué crédito se le puede conceder a la mención, relativamente tardía, de un deseo de ungir el cadáver de Jesús? El historiador tiene que apelar, en este punto, a documentos exteriores al Nuevo Testamento, a fin de saber qué es lo que pasaba en Palestina con los cuerpos de los ajusticiados. Aquí se impone una cosa cierta: esos cuerpos sufrían un trato infamante¹². Esto no im-

¹² Así ocurría en las legislaciones de numerosas ciudades griegas, en Roma, etcétera. ¿Habría que recordar que el *Código*

plica ni mucho menos que esos cuerpos se arroja-
sen sistemáticamente a una fosa común, ya que no
era ésta ni la única manera de tratar a un cadáver
con infamia, ni siquiera la primera jurídicamente.
Hay que contar más bien con el hecho de que los
ritos funerarios se abreviaban o suprimían en aque-
lla ocasión. Un ejecutado no podía ser colocado en
un sepulcro ya ocupado por los «justos»: sería
manchar los huesos de estos últimos. Al hablar de
una «tumba nueva en la que nadie había sido ente-
rrado» (Jn 19, 41; cf. Mt 27, 60; Lc 23, 53), los
textos evangélicos reflejan probablemente un hecho
histórico, ya que ese es uno de los rasgos de la
sepultura infame.

Una segunda pena se les infligía a los injusticia-
dos: la supresión del rito de la unción. Previendo
que iba a ser ejecutado como criminal, Jesús había
esperado seguramente que lo «echarían sin ungir en
el sepulcro» (cf. los trabajos de J. Jeremías sobre
Mc 14, 8). Por tanto, el historiador no podrá tener
en cuenta a Jn 19, 40, según el cual se llevó a cabo
el rito funerario antes de la sepultura; reconocerá
también, en contra de Mc 16, 1 y Lc 24, 1, que el
cumplimiento de este rito no motivaba la visita de
las mujeres. Estas se dirigían al sepulcro para llorar
a Jesús y no tenían ninguna intención de penetrar
en el interior; en contra de lo que señala Mc 16, 3.

*penal francés todavía conserva huellas, en 1976, de esta tradi-
ción inmemorial? El famoso artículo 12 («Se le cortará la cabeza
a todo condenado a muerte») no basta para castigar al culpable:
«los cuerpos de los ajusticiados serán entregados a sus familias,
si los reclaman, con tal de que éstas los entierren sin solemnidad
alguna» (a. 14). ¡Admirable constancia de la tradición en una
«sociedad liberal avanzada»!*

el descubrimiento de la piedra removida les pareció más bien un presagio funesto.

Conclusión

Así, pues, la tradición eclesial no creó el tema del descubrimiento del sepulcro abierto por las mujeres. Es un hecho histórico, discernible como tal por un historiador, sean cuales fueren por otra parte sus convicciones religiosas. El «vacío» del sepulcro sigue siendo sin embargo susceptible de interpretaciones diversas: raptó del cadáver, error de las mujeres en su localización, resurrección de Jesús. En este nivel precisamente es donde trabajará la tradición; con el correr de los años, tiende a descubrir allí el *significado* del vacío sepulcral. Semejante fenómeno es especialmente perceptible con la introducción del ángel y de su mensaje. A partir de entonces, la simple mención del *sepulcro abierto* contiene una lectura; la piedra removida tiene la finalidad de revelar el *sentido* a los testigos: Jesús está vivo, ha asido arrancado del poder de la muerte.

III

**LOS RELATOS
DE LA CRUCIFIXION
Y DE LA MUERTE**

Prosiguiendo con nuestra encuesta sobre la *historia de los textos* relativos a la pasión-resurrección de Jesús, vamos a estudiar a continuación otros relatos, a fin de manifestar claramente al lector el proceso que seguimos. Tal como hemos hecho en la presentación del relato sobre el sepulcro abierto, empezaremos también ahora siguiendo el orden de invención: ¿en qué asperezas de los textos estudiados es posible descubrir la presencia subyacente de un relato más antiguo que nuestras redacciones actuales? Los textos que hemos recogido para este trabajo tratan del camino de la cruz, de la crucifixión y de la muerte de Jesús, y se encuentran en Mt 27, 31b-56; Mc 15, 20b-41; Lc 23, 26-49 y Jn 19, 16b-37. No es una casualidad que hayamos escogido estos relatos. Si lo hemos hecho, es porque el análisis literario realizado por los especialistas sobre el conjunto del relato de la pasión-resurrección manifiesta con evidencia el interés de estos textos para el camino que hemos seguido; en efecto, los relatos de la crucifixión y de la muerte son, junto con el relato del sepulcro vacío, aquellos en donde es más fácil encontrar las huellas del relato *primitivo* de la pasión-resurrección.

Lectura comparada de los cuatro relatos evangélicos

Las coincidencias y las divergencias a nivel de las secuencias

Empecemos trazando un cuadro de las secuencias que componen los relatos del camino de la cruz, de la crucifixión y de la muerte, señalando cuidadosamente para cada una de ellas los evangelios en donde está presente (véase el esquema adjunto). La clasificación puede hacerse de este modo:

⁴ -Secuencias presentes en los cuatro relatos: salida, llegada al Gólgota, crucifixión de Jesús y de dos ladrones, inscripción en la cruz, reparto de los vestidos, muerte de Jesús.

-Secuencias presentes en los tres sinópticos, pero ausentes en Juan: por ejemplo, intervención de Simón de Cirene llevando la cruz, injurias de los responsables, oscuridad en la tierra, desgarrón del velo del templo, etcétera.

-Secuencias presentes sólo en Mateo y en Marcos, y ausentes en Lucas y en Juan: prueba del vino, injurias de los transeúntes que recuerdan la palabra contra el templo, grito de Jesús a Eloí, esponja y vinagre (cf., sin embargo, más abajo), burlas a propósito de Elías, nombre de las mujeres.

-Secuencias presentes en un solo texto evangélico, de las que algunas no tienen *ninguna* correspondencia en los otros tres evangelios: por ejemplo, Jesús y las hijas de Jerusalén (Lc), el perdón de Jesús (Lc), las injurias citando a la Escritura (Mt), Jesús y su madre (Jn), los prodigios cósmicos y las resurrecciones (Mt), el arrepentimiento de las turbas (Lc), el buen ladrón (Lc), la lanzada y su significado (Jn), etcétera. La importancia de estas secuencias puede ser considerable, tal como demuestra Lc 23, 26-49: de estos veinticuatro versículos, catorce y medio pertenecen a secuencias propias de Lucas.

CAMINO DE LA CRUZ, CRUCIFIXION Y MUERTE

	Mt 27	Mc 15	Lc 23	Jn 19
Salida para el Gólgota	31b	20b	26a	16b
<i>Jesús lleva la cruz</i>				17a
Simón de Cirene lleva la cruz	32	21	26b	
<i>Jesús y las hijas de Jerusalén</i>			27-32	
Llegada al Gólgota	33	22	33a	17b
Bebe vino de mirra	34	23		
Crucifixión	35a	24a	33b	18a
(Crucifixión de los ladrones)			33c	18b
<i>Perdón de Jesús</i>			34a	
Reparto de los vestidos	35b	24b	34b	
<i>Horario</i>		25		
<i>Guardias</i>	36			
Inscripción	37	26		19-22
Crucifixión de los ladrones	38	27		
(Reparto de los vestidos)				23-24
<i>El pueblo mira</i>			35a	
Injurias de transeúntes	39-40	29-30		
y de los responsables	41-42	31-32a	35b	
<i>citando a la Escritura</i>	43			
Burla de los soldados con el vinagre			36-37	
(Inscripción)			38	
Injurias de los ladrones	44	32b	39	
<i>El buen ladrón y Jesús</i>			40-43	
<i>Mujeres junto a la cruz</i>	(cf. 55-56)	(cf. 40)	(cf. 49a)	25
<i>Jesús y su madre</i>				26-27
Oscuridad en la hora 6. ^a y 9. ^a	45	33	44	

	Mi 27	Mc 15	Lc 23	Jn 19
(Desgarrón del velo)			45	
Grito a Eloí (Sal 22)	46	34		
Confusión con Elías	47	35		
Grito de sed (cf. Sal 69)				28
Esponja y vinagre	48	36a		29
Burlas a propósito de Elías	49	36b		
Grito inarticulado	50a	37a		
Grande grito y palabra (Sal 31)			46a	
«¡Se ha acabado!»				30a
Muerte de Jesús	50b	37b	46b	30b
Desgarrón del velo del templo	51a	38		
Prodigios cósmicos y resurrecciones	51b-53			
Confesión de fe del centurión	54	39	47	
Contrición de las turbas			48	
Presencia de las mujeres que lo siguieron de Galilea	55a	40a	49a	(cf. 25a)
Su nombre (que lo siguieron de Galilea)	55b		49b	
La lanzada y su significado	56	40b		(cf. 25b)
		41		
				31-37

N.B. Están en cursiva las secuencias presentes en un solo relato evangélico. Van entre paréntesis las secuencias que no ocupan la misma posición y cuyo título se encuentra por tanto repetido en el esquema.

* Se encuentran entonces secuencias propias de un solo evangelio, que sin embargo tienen alguna correspondencia en los otros relatos. Por ejemplo, Lucas es el único que tiene la mención de los soldados que se burlan de Jesús con vinagre (Lc 23, 36-37); pero esto tiene cierto parentesco con las anotaciones de Mc 15, 36 y Mt 27, 48, que a su vez no recoge Lucas. Notemos también que, por muy original que sea la escena joánica de Jesús y su madre, tiene también cierta relación con la mención sinóptica de las mujeres que se mantenían a distancia.

-Hay finalmente algunas secuencias comunes a todos los textos o a varios de ellos, que no ocupan un *lugar idéntico* en los relatos; tal es el caso, por ejemplo, de la inscripción de la cruz y la crucifixión de los ladrones. Nuestro esquema muestra que Lucas y Juan mencionan la crucifixión de los dos malhechores inmediatamente después de la de Jesús y que, en Lucas, el tema de la inscripción no aparece más que después de la mención de las diversas injurias; estas secuencias no ocupan el mismo lugar en Mateo y en Marcos. Otro ejemplo: mientras que para Mateo y Marcos el desgarrón del velo del templo se produjo tras la muerte de Jesús, Lucas inscribe este tema antes de la muerte y lo relaciona con la mención de la oscuridad.

Hasta el presente, hemos puesto de relieve sólo las coincidencias y las divergencias entre las *secuencias* de los relatos, esto es, a nivel de unas *unidades literarias* que tienen cierta autonomía. Antes de fijarnos en algunas de las diferencias que existen *dentro* de esas secuencias, saquemos dos

conclusiones del trabajo ya realizado. Las secuencias comunes a los cuatro evangelios son siete; además de las que hemos enumerado anteriormente, se pueden mencionar dos rasgos que aparecen de distinta forma en los relatos: la presencia de las mujeres que pertenecen al entorno de Jesús y el ofrecimiento de una bebida (gesto interpretado de distinta forma). Estas secuencias tenían que existir ya, de una manera o de otra, en un relato anterior a Marcos, esto es, antes del año 70. Efectivamente, es imposible explicar estas convergencias postulando que Marcos haya sido pura y simplemente utilizado por los otros tres evangelistas. Si el texto de Mateo es aquí muy probablemente la repetición amplificada de Marcos, no se puede decir otro tanto de Lucas y sobre todo de Juan. El crítico admitiría que Juan suprimió, por motivos teológicos, ciertas secuencias de Marcos atestiguadas por Mateo y Lucas, como la escena de Simón de Cirene cargando con la cruz; no comprendería tan bien que Juan guarde silencio sobre la confesión de fe del centurión, si ésta existiese en la fuente. De hecho, todo contribuye a que opinemos que Juan utiliza un relato más sencillo que el de Marcos. Puede incluso aceptarse la hipótesis, en un primer tiempo, de que el relato conocido por Juan era más breve que el utilizado por Marcos; este último aserto exigirá una verificación.

Se impone una segunda conclusión: las secuencias propias de un solo evangelio están muy probablemente ausentes del relato anterior a Marcos. Esto no prejuzga ciertamente la antigüedad eventual de alguna que otra de esas piezas. Pero será imposible utilizar esas secuencias para intentar re-

construir el tenor del relato anterior a los años 68-70.

*Las diferencias en el interior
de las secuencias*

Por esencial que sea el hallazgo de las coincidencias y de las divergencias entre las secuencias de cada uno de los relatos evangélicos, hemos de afinar el análisis y mirar más de cerca los detalles: ¿cuáles son las diferencias existentes en el interior de cada secuencia? Resultaría enojoso hacer aquí una lista exhaustiva; escogeremos por tanto unos cuantos ejemplos únicamente.

Consideremos en Mc 15, 22-24 y Mt 27, 33-35 la redacción de las secuencias «llegada al Gólgota, bebida del vino, crucifixión de Jesús y reparto de sus vestidos». ¿Cómo se encadenan unas con otras? Marcos yuxtapone cuatro versículos que están en presente histórico o en imperfecto: «Y le llevan..., y le daban..., y le crucifican..., y se reparten...». Mateo, por su parte, emplea una construcción sintáctica más compleja, utilizando proposiciones participiales: «Y yendo..., le dieron... Habiéndole crucificado..., se repartieron...»; esto tiene como consecuencia el que las cuatro secuencias no están en el mismo registro; el acento recae principalmente en las proposiciones principales, esto es, en los temas de la bebida del vino y del reparto de las vestiduras. Hay otra diferencia importante en este fragmento: mientras que Mc 15, 23 menciona el «vino mirrado», el texto paralelo de Mateo habla de «vino mezclado con hiel», que es

una referencia al Sal 69, 22; en las páginas siguientes nos preguntaremos por el alcance y el significado de esta alusión a la Escritura. El número de observaciones habría de multiplicarse, si se ampliase la comparación a los textos paralelos de Lucas y de Juan. Hay, por ejemplo, una separación entre Marcos, que subraya la iniciativa de los verdugos («le llevan»: v. 22), y Juan que insiste en la iniciativa de Jesús (v. 17). Mateo y Marcos mencionan el «Gólgota», traduciendo luego esta palabra al griego: «que quiere decir lugar de la calavera». Lucas, por su parte, ignora la toponimia palestinese, mientras que Juan ofrece en primer lugar el nombre griego para dar más tarde el nombre hebreo «Gólgota».

El lector comprende fácilmente por qué es imposible presentar aquí un análisis detallado de este género a propósito del conjunto de los textos de la crucifixión y de la muerte. Más vale indicar el interés de semejante trabajo y mostrar en qué son portadoras de sentido las diferencias que se manifiestan. Al leer Jn 19, 17, no se nos escapa la significación cristológica del texto: se trata de subrayar la soberana iniciativa de Jesús, que conduce en cierto modo los acontecimientos. Pero no todas las diferencias tienen este alcance. Algunas son más prosaicas, tal como demuestran los versículos relativos al «Gólgota». Se comprende fácilmente que un relato antiguo, narrado en Palestina, se expresase de este modo: «Y lo llevan a un lugar llamado Gólgota». El inciso «que quiere decir lugar de la calavera» se añadió cuando el relato pasó a las comunidades de lengua griega. La comunidad lucana, que no conocía ni el hebreo ni el arameo,

pasó en silencio la toponimia palestinese que carecía de interés para ella. Finalmente, el texto joánico parte de una apelación idéntica a la que está presente en Lucas, pero restablece luego el topónimo «Gólgota».

Por prosaicas que sean estas diferencias a los ojos del lector ansioso de descubrir el «meollo sustancial» y el sentido del texto, no son menos interesantes para orientar hacia el relato antiguo, anterior a Marcos. Observemos a este propósito el carácter tan semítico de Mc 15, 22-24: una construcción sintáctica de las más simples (todos los verbos unidos por «y»), unas frases breves en las que los tiempos verbales son el presente histórico o el imperfecto. En el interior mismo del texto de Marcos, se trata en este caso de huellas dejadas por un relato que nació en Palestina y que, en su origen, era narrado en arameo.

Las citas del Antiguo Testamento

Los relatos de la crucifixión y de la muerte están sembrados de citas del Antiguo Testamento. Es en Juan donde es más perceptible el fenómeno, ya que las citas de la Escritura van señaladas en cada ocasión con ayuda de una fórmula solemne: «Así se cumplió la Escritura» (Jn 19, 24.28.36.37). En los textos sinópticos sólo se nos ofrecen referencias implícitas. Damos la lista de todas ellas en el cuadro adjunto.

En un primer tiempo, observemos a Mateo y Marcos. Los textos del Antiguo Testamento que

allí se alegan pertenecen prácticamente todos al salmo 22 (reparto de los vestidos, cabeceos, burlas, grito de Jesús a Eloí) y al salmo 69 (bebida de vino mezclado con hiel, bebida avinagrada); pues bien, se trata precisamente de salmos que ponen en escena al justo que sufre. No es ciertamente una casualidad el que la única palabra de Jesús en la cruz, en Mateo y en Marcos, sea precisamente el comienzo del salmo 22. Resulta del más alto interés preguntarse en qué dirección tuvo tendencia a evolucionar la tradición. Para dar una respuesta, basta con fijarse en la secuencia de la bebida del vino, de la que ya señalamos las diferentes redacciones. Mc 15, 23 no contiene ninguna alusión a la Escritura, sino que refiere una costumbre judía atestiguada en otros lugares: se les daba a los condenados una bebida soporífera a fin de disminuir sus sufrimientos. Esta mención no es puramente anecdótica, ya que el relato indica que «él no lo tomó». En Mt 27, 34, la mirra que sirve de anestésico es sustituida por la «hiel», con lo cual este pasaje se relaciona con el Sal 69, 22; de un gesto de humanidad (Mc) se pasa a una burla. Indudablemente, esta transformación es obra de Mateo. El segundo caso en que Mateo se separa de Marcos en sus empleos de la Escritura es la cita que se hace en Mt 27, 43 para terminar la escena de las burlas: en Mateo —y sólo en él—, los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos hacen referencia al Sal 22, 9; también este añadido es obra de Mateo.

LAS CITAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

		Citas			
		del A.T. Mt 27 Mc 15 Lc 23 Jn 19			
Castigo de Jerusalén	Os 10, 8			v.30	
Bebida de la hiel	Sal 69, 22	v.34			
Reparto de los vestidos	Sal 22, 19	v.35b	v.24b	v.34b	v.24b
Cabeceos	Sal 22, 8	v.39b	v.29b	v.35	
Burlas	Sal 22, 9				
	Sab 2, 13	v.43			
	Sab 2, 18-20				
Grito de Jesús	Sal 22, 2	v.46	v.34		
Bebida avinagrada	Sal 69, 22	v.48	v.36		v.28-29
Grito de Jesús	Sal 31, 6			v.46	
Amigos a distancia	Sal 38, 12			v.49	
Lanzada	Sal 34, 21				v.36
	Ex 12, 46				v.37
	Zac 12, 10				

N.B. Van en cursiva los versículos evangélicos en donde las citas de la escritura se ponen en labios de Jesús.

Más todavía que Marcos, Mateo desea expresar que la pasión de Cristo está en conformidad con las Escrituras, esto es, con la voluntad de Dios manifestada en el Antiguo Testamento. Las citas escriturarias tienen la finalidad de demostrar que, en contra de todas las apariencias, Jesús no era ni un falso mesías ni un falso profeta. La muerte de Jesús, y más todavía el *tipo de muerte* que sufrió, eran propiamente insoportables para los que tenían familiaridad con las Escrituras. Nadie en Israel se

esperaba un mesías sufriente. Sin embargo, el Antiguo Testamento y numerosas tradiciones judías eran mucho más prolijas sobre el sufrimiento y el asesinato de los justos y de los profetas¹. Pero todavía había que demostrar que Jesús era un profeta y un justo, lo cual no era fácil cuando era menester referir su muerte *en la cruz*, su «suspensión del madero» (Hch 5, 30; 10, 39). Efectivamente, había en la ley mosaica un versículo terrible que los adversarios de los cristianos no dejaron de sacar a relucir: «Es maldito de Dios todo el que cuelga del madero» (Dt 21, 23). La misma ley declaraba que un hombre colgado de la cruz debía ser considerado como un maldito.

Se comprende mejor entonces la redacción mateana. El texto está escrito de tal forma que la crucifixión propiamente dicha casi queda situada entre paréntesis; se menciona únicamente con la ayuda de un participio pasado, mientras que el peso de la frase reposa en el reparto de las vestiduras, esto es, en un detalle que está presente en la Escritura. La crucifixión se coloca en el mismo plano que la llegada al Gólgota: «Y yendo..., *le dieron a beber vino mezclado con hiel* (¡Palabra de Dios!). *Habiéndole crucificado..., se repartieron sus vestidos* (¡Palabra de Dios!). En su deseo de no situar la crucifixión en primer plano, el autor llega incluso a dejar de citar un pasaje del salmo 22 que se podría haber alegado: «Traspasaron mis manos y mis pies» (Sal 22, 17).

Indiscutiblemente, las tradiciones han ido en el

¹ Sobre este punto, véase infra, 249 con la nota adjunta.

sentido de un empleo cada vez mayor de los salmos 22 y 69. Estos textos permitían responder a la cuestión cristológica: ¿Quién es este hombre?, con la siguiente respuesta: Jesús es el justo que sufre y su sufrimiento corresponde «al consejo y previsión divina» (Hch 2, 23); no fue un accidente de la historia.

Las referencias escriturarias dadas por las redacciones lucana y joánica son más amplias. Es interesante señalarlo: sólo la cita del Sal 22, 19, a propósito del reparto de los vestidos es común a los cuatro evangelistas. Como Mateo y Marcos, Lucas posee una alusión al Sal 22, 8, pero no retiene la misma imagen:

Sal 22, 8: Todos los que me ven
se mofan de mí (Lucas),
hacen muecas con los labios,
mueven sus cabezas (Mateo y Marcos).

Juan, por su parte, no conoce esta referencia. En cuanto a la cita del Sal 69, 22, que es visible en Mt 27, 48 y Mc 15, 36, no tiene ninguna equivalencia en Lucas, pero está presente en Jn 19, 28-29, bajo una forma diferente, en el grito de Jesús: «Tengo sed». En estos casos existe una fluctuación manifiesta.

Exceptuando el empleo del profeta Oseas en las palabras de Jesús a las hijas de Jerusalén, las otras dos citas propias de Lucas están sacadas del salterio. Más tarde, volveremos sobre la cita del Sal 31, 6, cuando nos fijemos en las palabras de Jesús en la cruz. De momento, comparemos Mc 15, 40 y Lc 23, 49; a primera vista, hay pocas diferencias entre estos versículos:

Mc	Lc	Sal 38
Más había también mujeres contemplando de lejos.	Más estaban a lo lejos todos sus conocidos y mujeres.	Y estaban a lo lejos mis conocidos

La diferencia que separa, sin embargo, a estas dos frases evangélicas es significativa. Mientras que el texto de Marcos aparece como una simple anotación, el verso lucano sigue la línea del Sal 38, 12. Ya hemos encontrado un fenómeno semejante en la forma con que Mt 27, 34 transformó la bebida de vino de mirra en «vino mezclado con hiel». Un rasgo un tanto anecdótico en su punto de partida se ve modelado y valorizado por el empleo del Antiguo Testamento; de esta forma, se le presenta al lector la realización del plan de Dios.

Muy originales son las citas hechas por Jn 19, 36-37. En primer lugar, están al servicio de un rasgo desconocido para los relatos sinópticos: la lanzada en el costado de Jesús. Por otra parte, nos orientan hacia una nueva línea teológica. Efectivamente, hasta ahora la totalidad de los textos bíblicos alegados que hemos descubierto hacía referencia al *justo que sufre*. Al escribir: «No se le quebrará hueso alguno», Juan combina —al parecer— el Sal 34, 21 con Ex 12, 46; pues bien, este último texto se entiende del cordero pascual y de esta forma se designa como *sacrificio* a la muerte de Jesús. Además, la referencia al «traspasado» de Zac 12, 10 nos orienta hacia la figura misteriosa de un personaje cuya muerte caracteriza a los *últimos tiempos* y a la venida del mundo nuevo. De esta

forma, se le da una nueva dimensión al justo que sufre: por medio de su sacrificio, establece la era nueva que Dios había prometido.

Los signos cósmicos que acompañan a la muerte de Jesús

Consideremos ahora los fenómenos cósmicos que acompañan a la muerte de Jesús en los evangelios sinópticos y busquemos cuál puede ser su significación. Ausentes del relato joánico, estos prodigios no ocupan en los otros evangelios la misma posición: reagrupados en Lucas antes de la muerte de Cristo (Lc 23, 44-45), sirven de marco a la misma en Marcos y en Mateo. En todo caso, las tinieblas y el desgarrón del velo del templo se mencionan en todos los sinópticos, mientras que sólo Mateo posee un texto más rico que utiliza también el temblor de tierra, la «ruptura» de las piedras, la apertura de las tumbas y numerosas resurrecciones (Mt 27, 51-53).

En el estudio de las citas del Antiguo Testamento, que esmaltan los relatos de la crucifixión y de la muerte de Jesús, no hemos señalado ni el tema de las tinieblas, ni el de la ruptura del velo; en efecto, no hay aquí ninguna referencia *precisa* a un texto de la Escritura. Sin embargo, estas imágenes están bien arraigadas en la tradición bíblica. Pensemos, por ejemplo, en Am 8, 9: «Sucederá aquel día —oráculo del Señor Yavé— que, en pleno mediodía, yo haré ponerse el sol y cubriré la tierra de

tinieblas en la luz del día». Todas las descripciones bíblicas del «día de Yavé»² se complacen en poner en escena semejantes prodigios cósmicos, y Mc 13, 24 tampoco dejará de hacerlo: «Mas, por esos días, después de aquella tribulación, el sol se oscurecerá, la luna perderá su resplandor, las estrellas irán cayendo del cielo...». Se comprende entonces cuál es el significado que se da al tema de las tinieblas en el relato de la pasión. Al decirnos que la oscuridad se extendió por todo el país a partir del mediodía y hasta la muerte de Jesús, nuestros textos afirman que el «día de Yavé» coincide con esta muerte; en el momento en que Jesús muere en la cruz, se hunde el mundo antiguo e irrumpe el mundo nuevo, tal como habían anunciado los profetas.

Si es más difícil señalar con precisión el sentido de la anotación sobre el desgarrón del velo del templo, es probablemente porque este detalle no tiene exactamente el mismo alcance en Marcos que en el relato antiguo de la pasión. En la primera etapa, era el fin mismo del templo el que era simbolizado de esta forma: la cortina se rompe para manifestar a todos que Dios acaba de abandonar el santuario de Jerusalén. Un tema idéntico había sido ya utilizado en Ez 10, 4. 18.19, así como en Ez 11, 23, en donde se veía a Yavé dejar sucesivamente el templo y la ciudad santa, en el momento en que la ciudad sitiada por los babilonios iba a sucumbir y el

² Léase, por ejemplo, Is 2, 6-22: «Porque Yavé de los ejércitos tiene un día contra todo el que es orgulloso y altanero...» (v. 12).

templo iba a ser destruido. En el origen del relato de la pasión, se pretendía indicar que con la muerte de Jesús había llegado la era escatológica; el antiguo templo y el culto sacrificial relacionado con él habían concluido ya con su objetivo. «He aquí que Dios va a hacer nuevas todas las cosas» (cf. Ap 21, 5). Con el desgarrón del velo, lo mismo que con las tinieblas, estamos en pleno apocalipsis: se manifiesta ya el mundo nuevo que irrumpe con la destrucción del mundo viejo.

A nivel del texto de Marcos, este rasgo apunta probablemente en otra dirección. Efectivamente, en este evangelio el desgarrón del velo va seguido de la confesión de fe del centurión: «Este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15, 39); no pasaba lo mismo en el relato primitivo, que no contenía esta confesión. Entonces, el equilibrio del texto no es ya el mismo: con la ruptura del velo —se dice en Mc 15, 38-39—, todos los hombres, incluso los paganos, tienen ya acceso a Dios. Es interesante advertir cómo un *mismo* elemento —en este caso, el desgarrón del velo del templo— puede tomar coloraciones diferentes según el contexto en que se sitúa.

¿Será necesario que nos preguntemos si estos prodigios cósmicos se produjeron históricamente? ¿Hemos de extrañarnos de que Lc 23, 45 hable de un «eclipse de sol», siendo así que este fenómeno es imposible en el momento de la luna llena, con la que coincide la pascua? ¿Vale realmente la pena forjar la hipótesis de algún viento de arena para explicar la oscuridad? Obrar de esta manera, sería prescindir del género literario tan específico de estas anotaciones y de todo lo que el texto nos da a

entender³. Los dos detalles que enmarcan la muerte de Jesús tienen la finalidad de darnos el significado de esta muerte; a través de ella y con ella, llega el «día de Yavé», el «día de calamidad y de angustia, día de tinieblas y oscuridad» (Sof 1, 14-15), el día del juicio, pero también el día que preludia al reino definitivo de Dios.

¿Cómo dar cuenta del curioso desarrollo que toma el tema de los prodigios cósmicos en Mt 27, 51-53? El temblor de tierra y la ruptura de las rocas forman parte del escenario habitual para el día de Yavé (cf. Jr 4, 24). Pero vale la pena detenerse en las palabras siguientes del texto: «Muchos cuerpos de santos difuntos resucitaron; y, saliendo de los sepulcros después de la resurrección de él, entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos». Estas frases no se comprenden más que a la luz de las creencias de la época. Ya hemos señalado la esperanza en la resurrección *de los* muertos —por lo menos, de todos los justos difuntos—; la resurrección de *un* muerto aislado carece de sentido. Por eso, el culto cristiano celebrará a Jesús como el «primogénito de los muertos». También hemos señalado el vínculo tan estrecho que une, en la reflexión de entonces, a la resurrección de los difuntos con la venida del mundo nuevo⁴; es éste un tema que, desde Dn 12, 2, sensibiliza a la minoría religiosa judía.

La enseñanza teológica que se desprende de Mt 27, 51-53 es clara: la comunidad primitiva significa

³ Cf. *supra*, 30-32.

⁴ Cf. *supra*, 39-40.

que, con la muerte de Cristo, han irrumpido ya los últimos tiempos. El día de Yavé, ese día en que tienen que resucitar los justos difuntos, ha llegado ya; la muerte no tiene ya influjo en esos muertos, que penetran en la «ciudad santa», esto es, en la Jerusalén celestial (cf. Ap 21, 2.10). Los diferentes rasgos de este pasaje no son evidentemente hechos históricos: ningún sismógrafo habría podido recoger aquel temblor de tierra y ningún ojo humano habría podido ser testigo de esa entrada de los justos en la ciudad de Dios ⁵.

El género literario de los versículos que estamos estudiando es fácil de definir: se trata de un teologúmeno —como se dice en lenguaje técnico—, esto es, de la puesta en escena de una teología. Pero esta teología que se expresa por medio de imágenes que hemos de evitar tomar al pie de la letra, no por ello deja de expresar una verdad fundamental para el creyente: la muerte de Jesús es ciertamente la aurora del mundo nuevo. Pero quizás haya más todavía en el texto mateano. Si relacionamos estos versículos con lo que se dice en 1 Pe 3, 19-20 (teologúmeno del descendimiento y de la predicación de Cristo en la morada de los muertos), se

⁵ -Si se define lo *histórico* diciendo que sólo es objeto de historia lo que es universalmente constatable, las apariciones (de Jesús resucitado) no pertenecen a la historia... Tiberio, Tácito, Filón, Pilato, si hubieran estado en la sala donde se aparecía Jesús, probablemente no habrían percibido nada» (J. Guittion, *Jésus*, Paris 1956). La resurrección por la que Jesús pasó de este mundo, donde se desarrolla la historia, al Padre, no es un «hecho histórico»; pero *no por eso es menos real*. Es esencial que no lo olvidemos; lo real es mucho más amplio que lo histórico.

puede ver en Mt 27, 52-53 el esbozo de una reflexión sobre el alcance liberador de la muerte de Jesús. Se confesará que Cristo, por su muerte y su resurrección, es el único salvador para *todos* los hombres (cf. Hch 4, 12); incluso los que vivieron antes de él y que, por tanto, no lo conocieron durante su vida mortal, son liberados y salvados por él ⁶.

Tanto el pequeño relato de Mt 27, 51-53, como el tema de la bajada de Cristo a los infiernos, no son «hechos históricos»; se trata más bien de una afirmación doctrinal expresada bajo la forma de imágenes. Este convencimiento se basa evidentemente en un «hecho histórico» que le da su fundamento (Jesús murió realmente); tiende a descubrir el *significado* profundo de esta muerte de Cristo y, para ello, utiliza unas imágenes familiares a la cultura judía del siglo I.

Las palabras de Cristo en la cruz

Terminemos nuestra lectura comparada de los textos evangélicos sobre la crucifixión y la muerte con el examen de las palabras que se ponen en labios de Jesús. Es corriente mencionar las «siete palabras de Jesucristo en la cruz»; son las siguientes:

⁶ Es lo que el creyente confiesa con el *símbolo de los apóstoles*: «descendió a los infiernos».

	Mt 27	Mc 15	Lc 23	Jn 19
-Padre, perdónales...			v.34	
-Mujer, he ahí a tu hijo He ahí a tu madre				v.26-27
-Hoy estarás conmigo en el paraíso			v.43	
-Tengo sed (Sal 69, 22)				v.28
-Eloi, Eloi, lama sabaqthani?	v.46	v.34		
-Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu (Sal 31, 6)			v.46	
-Todo está acabado				v.30

No es necesario ser un gran letrado para observar la originalidad profunda de cada uno de los relatos evangélicos. A excepción de la cita del Sal 22, 2, que está presente en Marcos y en Mateo, las palabras se reparten entre Lucas y Juan sin *ningún* punto de convergencia entre uno y otro. Por otra parte, alguna que otra de esas palabras está en profunda coherencia con otros pasajes escritos por el mismo evangelista. Así, por ejemplo, dos de las palabras presentes en Lc 23 se encuentran sustancialmente en Hch 7, 59-60 (es sabido que Lc y Hch proceden de un mismo autor). Esteban imita a Jesús en su suplicio, perdonando a sus verdugos y pronunciando esta invocación: «Señor Jesús, recibe mi espíritu». Vemos entonces que semejantes anotaciones son ciertamente del escritor que redactó Lc y Hech.

Es cierto que ninguna de las seis palabras presentes en Lucas y en Juan pertenecía al relato primitivo; muy probablemente, cada una de ellas es

obra de los redactores que compusieron esos evangelios. Por el contrario, la utilización del Sal 22, 2 por Mateo y Marcos es anterior a esos autores. Se puede incluso ir más lejos: puesto que en Mc 15, 34 el versículo del salmo se cita en *arameo*, esto demuestra que en la iglesia de Palestina, antes de que se tradujese al griego el relato de la pasión, se narraba esta escena poniendo esta cita en labios de Jesús.

La ausencia de referencia al Sal 22, 2 en el texto de Lucas es deliberada; pero, ¿cómo explicarla? La comunidad cristiana palestina que utilizaba esta cita veía en ella ante todo una afirmación *positiva*: Jesús es el justo que sufre, anunciado por David y los profetas. Pero una iglesia griega corría el peligro de verse impresionada ante todo por este grito de *desesperación*; ¿no percibirían los oyentes de Lucas esta cita bajo un ángulo negativo, imaginándose que Dios había abandonado realmente a Jesús? El autor se anticipa al peligro suprimiendo el Sal 22, 2 y sustituyéndolo por una plegaria más admisible para los cristianos griegos: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu»; esta vez se trata de una referencia al Sal 31, 6.

Hacia una historia de los relatos de la crucifixión y de la muerte

Las diversas comparaciones que acabamos de establecer entre las cuatro recensiones evangélicas ofrecen indiscutiblemente no pocos materiales para intentar ahora una reconstrucción de la historia de los textos. ¿De qué forma se narraba al principio la crucifixión y la muerte de Jesús y cuál era la significación teológica que estaba en la base de ese relato? ¿Cómo se fue llegando poco a poco a los relatos tal como están redactados en los cuatro evangelios y en qué dirección evolucionó entonces la reflexión teológica? Para responder a estas cuestiones, son insuficientes todavía los resultados ya obtenidos en las páginas precedentes; en efecto, para asentar la presentación que vamos a ofrecer habría que recoger otros elementos que es imposi-

ble presentar ahora. Se trata ante todo de los resultados ofrecidos por un análisis propiamente gramatical y verbal de los relatos.

Efectivamente, sólo el examen atento del vocabulario y de las construcciones sintácticas empleadas en Mc 15, 20b-41 permite descubrir que es anterior a la redacción del evangelio de Marcos. Se trata de un trabajo austero que sólo puede hacerse con seriedad sobre el texto griego; por consiguiente, no lo presentaremos en esta obra. Además, semejante investigación resulta complicada por el hecho siguiente: no basta con descubrir un relato anterior a Marcos; importa además separar dos estados sucesivos del relato utilizado por Marcos:

- El relato primitivo.
- El relato derivado de aquél y utilizado por Marcos (= relato intermedio).
- El relato de Lucas.

No es imposible distinguir estas capas sucesivas. No olvidemos que el relato primitivo era narrado en *arameo* y reflejaba una teología cristiana muy arcaica. El relato intermedio, por el contrario, tiene que representar una etapa ulterior y una reflexión teológica más elaborada; además, estaba destinado a unos cristianos de lengua *griega* (judíos helenistas al principio, más bien que paganos).

No ocultamos que se trata de un trabajo bastante delicado. Veámoslo por un ejemplo. El silencio total de la tradición joánica sobre las burlas dirigidas a Jesús crucificado ayuda al exegeta en su demostración; tal como puede establecerse por el

análisis de los relatos sinópticos, este tema estaba ausente del relato primitivo y no empezó a aparecer más que en el relato intermedio. Pero cuidado con insistir sistemáticamente en los silencios de Juan. Las tinieblas sobre la tierra y el desgarrón del velo del templo, no señalados en el cuarto evangelio, pertenecen efectivamente al relato primitivo; no se sabe en qué momento la tradición joánica suprimió su mención.

Señalemos también que un análisis detallado de las otras perícopas del relato de la pasión vendría a robustecer y confirmar ciertos resultados a los que llegaremos a propósito de la crucifixión y de la muerte. Volvamos al ejemplo de las injurias contra Jesús en la cruz, de las que hemos dicho que estaban ausentes en el relato primitivo; entre ellas se encuentra la acusación sobre la destrucción del templo (Mc 15, 29), que remite a la acusación dirigida a Jesús ante el sanedrín en Mc 14, 58. No carece de importancia comprobar que el relato primitivo de la pasión-resurrección no daba el contenido del interrogatorio sufrido por Jesús durante la noche. (cf. *infra*, 239). Así, pues, Mc 14, 58 y Mc 15, 29 no pertenecían al relato primitivo y penetraron juntos en el relato intermedio; esto resulta perfectamente coherente.

El relato primitivo de la crucifixión y de la muerte

Es en Marcos donde aflora con mayor claridad el relato primitivo de la crucifixión. Sin pretender

reconstruir el texto preciso, se puede sin embargo indicarlo bastante de cerca ⁷:

Y lo llevan afuera para crucificarlo;
y obligan a uno que pasaba, Simón de Cirene,
que venía del campo, a que lleve su cruz;
y lo conducen al lugar Gólgota;
y le dan vino mezclado con mirra,
pero no lo tomó;
y se reparten sus vestidos echando suertes;
y estaba la inscripción de su motivo escrita:
el rey de los judíos;
y con él crucifican a dos ladrones,
uno a la derecha y otro a la izquierda.

De este relato estaban ausentes las burlas que ahora figuran en Mc 15, 29-32; todo lo más, el relato primitivo señalaba: «y los transeúntes le injuriaban» (15, 29a). Cabe preguntar *dónde* se situaba la mención de la crucifixión de los ladrones; el hecho de que Lucas y Juan señalen esa crucifixión inmediatamente después de la de Jesús, demuestra que existía cierta fluctuación en torno al relato primitivo.

De la primerísima narración de la muerte quedan los siguientes elementos:

- *la oscuridad sobre la tierra* (cf. Mc 15, 33)
- *el gran grito de Jesús y la mención de su muerte:*

⁷ Subrayamos los trozos que citan al Antiguo Testamento o que son alusiones bíblicas. El relato primitivo se transmitía oralmente y no se puso por escrito.

«Y Jesús, habiendo lanzado un gran grito, expiró» (Mc 15, 37).

- *el desgarrón del velo del templo* (cf. Mc 15, 38)
- la presencia de los familiares de Jesús: María de Magdala, María, madre de Santiago (cf. Mc 15, 40).

Lo más importante para nosotros es descubrir el alcance de las secuencias que hemos calificado como de carácter arcaico. Para ello, indiquemos las citas del Antiguo Testamento o las alusiones bíblicas que tienen precisamente la función de darle un sentido al relato. Al mencionar el reparto de los vestidos, el texto cita al Salmo 22; sobre todo, el versículo sobre la muerte de Jesús va encuadrado por los dos detalles apocalípticos cuyo significado pusimos de relieve anteriormente. Esto es de mucho interés; aparece de este modo que la primera comprensión que tuvo la comunidad primitiva de la muerte de Jesús fue escatológica, más que cristológica. Aclaremos esta conclusión.

La muerte de Jesús queda valorizada por las dos imágenes que apuntan hacia el día de Yavé: Dios oscurece la tierra en pleno mediodía (cf. Am 8, 9) y abandona el templo, entregándolo de esta forma al juicio. Con la muerte de Jesús, han irrumpido los tiempos escatológicos tantas veces anunciados por los profetas, tan ardientemente deseados por unos —serán para ellos un día de liberación— y tan temidos por otros —¡día tremendo de cólera!—.

Por lo demás, la cristología queda muy discreta; llamamos cristología a la respuesta a esta pregunta:

«¿Quién es ese hombre cuya muerte va tan íntimamente ligada a la venida del día de Yavé?». Esta reflexión no aparece más que en el reparto de los vestidos. El hecho bruto, histórico, es bien conocido: los despojos de los condenados les correspondían de derecho a los soldados-verdugos. En vez de decir: «tomaron sus vestidos» —lo cual sería una anécdota sin un significado especial—, nuestro relato declara: «se reparten sus vestidos echando a suerte» —lo cual se convierte en una lectura teológica—: al citar el Salmo 22, se demuestra que Jesús fue tratado como el justo de la Escritura que sufre. La cristología es todavía sobria y no procede más que de la valoración de un rasgo *histórico*.

Guardémonos de creer que el relato primitivo que acabamos de discernir fuera inmutable. De hecho, los primeros enriquecimientos de que fue objeto fueron obra de la comunidad cristiana palestina en donde había nacido. En su origen, este relato no contenía ninguna palabra de Jesús: sólo se mencionaba un gran grito sin preocuparse de su eventual contenido (Mc 15, 37a). Sólo en una segunda etapa se introdujo la cita del Salmo 22 en arameo:

«Jesús exclamó en un gran grito:
Eloí, Eloí, lama sabaqthani?» (Mc 15, 34).

Indudablemente, nos encontramos aquí con una reflexión cristológica muy voluntaria por parte de la comunidad; gracias a esta inserción, los cristianos de Jerusalén responden claramente, en el propio relato, a la cuestión: «¿Quién es Jesús?»: Jesús es el justo que sufre. ¿Es legítimo ir más lejos y opinar

que la cita del Salmo 22 asimila a Jesús al *siervo doliente*?

La figura misteriosa del siervo de Yavé, cuyos sufrimientos se describen en Is 53, es más rica que la del justo que sufre, expuesta en algunos salmos, como el Sal 22 y el Sal 69. En efecto, mientras que en esos salmos no se dice nada del alcance salvífico del sufrimiento, el poema famoso de Is 53 reconoce explícitamente este valor:

«Ha sido traspasado por nuestros pecados,
deshecho por nuestras iniquidades;
el castigo, precio de nuestra paz, cae sobre él,
y a causa de sus llagas hemos sido curados»
(Is 53, 5).

Pues bien, sabemos que la comunidad palestinese reconocía el valor salvífico de la muerte de Cristo y que lo hacía utilizando las expresiones tan características de Is 53: el siervo murió *por causa de nuestros pecados*, murió *por los pecadores*. La exégesis ha demostrado que la hermosísima fórmula de Rom 4, 25:

Jesús «entregado por nuestras faltas
y resucitado para nuestra justificación»

fue forjada en arameo, a partir de Is 53, por la comunidad cristiana de Palestina, antes de ser recogida por las iglesias de lengua griega. El problema es entonces el siguiente: ¿podía la iglesia primitiva hacer alusión al *siervo* en el mismo momento en que citaba un salmo del *justo* que sufre? Y, en caso afirmativo, ¿por qué utilizó ese salmo en el relato de la pasión, y no directamente Is 53? Nos parece muy probable que se llevó a cabo una cir-

culación entre Is 53 y los salmos del justo perseguido; la razón de la elección que se hizo está perfectamente clara. El Sal 22, 2 presenta la gran ventaja de estar al comienzo de una *oración* en la que el que sufre se dirige personalmente a Dios; no son ésas las características de Is 53. Al colocar esta oración en labios de Jesús, la comunidad palestinese no confesaba solamente su fe en Jesús como el justo que sufre; afirmaba también, probablemente, que su maestro era el siervo de Dios y que había muerto consciente del significado de su sufrimiento.

En esta etapa de la tradición relativa a las narraciones de la crucifixión y de la muerte, la cristología está a punto de convertirse en una clave importante. La iglesia se pregunta: «¿Quién es ese hombre cuya muerte provoca la irrupción del día de Yavé?». La respuesta es concreta: Jesús es el siervo de Dios.

El relato intermedio de la crucifixión y de la muerte

Con el relato intermedio, llegamos a una nueva etapa, decisiva, en la historia de la tradición. Narrada hasta entonces en arameo en la comunidad palestinese, el relato de la pasión pasa ahora a una comunidad helenista⁸ de lengua griega. Semejante

⁸ Los llamados «helenistas» en el Nuevo Testamento no son los griegos paganos; con esta apelación se designa a los *judíos* de lengua griega, tanto si permanecieron fieles al judaísmo (Hch 9, 29), como si se convirtieron a la fe cristiana (Hch 6, 1).

traducción es ya en sí misma un fenómeno lleno de consecuencias. Además, nuestro texto va a enriquecerse con ciertos desarrollos, los principales de los cuales se refieren a los insultos a Jesús crucificado. Ciertamente, hemos de mantener abierta la posibilidad según la cual el relato primitivo habría hablado ya de injurias pero, en ese caso, no habría sido más que una simple mención, sin que se nos diera ningún contenido de las mismas. A este relato intermedio es al que debemos el *tenor* de las secuencias siguientes ⁹:

- Injurias de los transeúntes (Mc 15, 29-30)
Injurias de los sumos sacerdotes y escribas (Mc 15, 31-32a)
Injurias de los ladrones (Mc 15, 32b).
- Confusión respecto a Elías
y burlas sobre este punto con la esponja empapada en vinagre (Mc 15, 35-36).

El tema de los insultos y de las burlas proviene ciertamente de los salmos sobre el justo que sufre. Léase Sal 22, 8-9 o Sal 69, 5.8-13.20-22 y se verá cómo el oprobio, la vergüenza y la confusión son uno de los elementos determinantes del sufrimiento del hombre perseguido. En cuanto al contenido

Por «comunidad helenista» designamos a una iglesia compuesta en su mayoría por judíos cristianos que hablaban en griego (por ejemplo, la iglesia de Antioquía); la «comunidad palestinese» hablaba el arameo.

⁹ Es más prudente ofrecer el tenor del relato intermedio que intentar buscar su literalidad. Por una parte, se trata de un relato que también ha evolucionado, como diremos; por otra, resulta difícil muchas veces separar, en concreto, su texto del trabajo redaccional de Marcos.

mismo de estas injurias, viene imperado por diferentes motivos que vamos a exponer.

El detalle de Mc 15, 36 —«dar de beber vinagre»— proviene directamente del Sal 69, 22 y su alcance es bien visible: con una cita de la Escritura en su apoyo, manifiesta que Jesús es, hasta en los menores detalles, el justo que sufre anunciado en otro tiempo por Yavé. Se trata ciertamente de un gesto de burla, ya que, como dice el salmo:

«El insulto quebró mi corazón, quedé abatido,
compasión esperaba, y no hubo;
consoladores, y ninguno hallé.
Veneno me dieron por comida,
y en mi sed me abrevaron con vinagre».

Esta secuencia se encuentra integrada a su vez en el interior de una escena extraña: mientras que Jesús acaba de invocar a «Eloí = mi Dios», los asistentes comprenden que llama en su ayuda al profeta Elías (en hebreo: Eliyyahou). Imposible en la comunidad palestinese, este juego de palabras se encuentra perfectamente situado en una iglesia de lengua griega que la forjó para acentuar la escena de la burla. En ciertas tradiciones, Elías era considerado, por otra parte, como el auxiliador de los justos que estaban en apuros. La burla: «Veamos si viene Elías a bajarlo» tiene el mismo alcance que la pronunciada por los sumos sacerdotes: «¡Que baje de la cruz para que veamos y creamos!».

¿Cuáles son ahora los motivos que imperan las injurias contenidas en Mc 15, 29-32? Los insultos

de los transeúntes (Mc 15, 29-30) remiten con toda claridad al proceso ante el sanedrín en donde se sitúa la frase contra el templo (Mc 14, 58). Pues bien, por muy capital que haya sido históricamente esta frase en la decisión de los sacerdotes de liberarse de Jesús, resulta que el relato primitivo no daba el contenido del interrogatorio hecho por el sumo sacerdote. Las injurias proferidas por los escribas y sumos sacerdotes (Mc 15, 31-32a) se apoyan también en el proceso: habiendo reconocido Jesús en aquel momento que era el Cristo (Mc 14, 61-62), los insultantes podían recoger ese tema: «¡Que el Cristo baje de la cruz, para que creamos!» Puesto que fue a nivel de este relato intermedio como se elaboró el proceso ante el sanedrín, fue también aquel el momento en que penetraron en el texto los insultos que se refieren a él.

Se trata de un tema que se encuentra en todas las escenas de irrisión: en tres ocasiones, los burlescos invitan a Jesús a «*salvarse* a sí mismo», esto es, a «*bajar* de la cruz» o a ser bajado de ella por Elías (Mc 15, 30.32a.36). Observemos que el único ultraje, cuyo contenido no recogen el relato intermedio ni Marcos (las injurias de los ladrones en Mc 15, 32b), se desarrolla en Lucas dentro de esa misma línea: «¿No eres tú el Cristo? ¡Sálvate a ti mismo y a nosotros!» (Lc 23, 39). Existe, por tanto, un punto bien definido: que Jesús demuestre que Dios está con él, bajando de la cruz. De hecho, el relato no es en primer lugar un ataque contra los que, para creer, exigen signos (cf. Mc 8, 11-12, en relación con 1 Cor 1, 22). Lo que está por debajo de esta escena son una vez más los salmos del justo que sufre:

«Todos los que me ven, hacen burla de mí,
tuercen la boca, menean la cabeza:
Se confió a Yavé, él le libere;
le ponga a salvo, ya que en él se complace»
(Sal 22. 8-9).

Ya Mc 15, 29 menciona a los transeúntes que «mueven la cabeza». Mt 27, 43 no hará más que explicitar esta referencia fundamental colocando este versículo del salmo en labios de los responsables. Semejante género de insulto es fundamental en el sufrimiento del justo perseguido. Lo encontramos una vez más, por ejemplo, en Sab 2, 17-20:

«Veamos si sus palabras son verdaderas,
y probemos cómo se las arregla en su suerte final.

Porque si el justo realmente es hijo de Dios,
él le protegerá
y le librará de las manos de sus adversarios.
Probémosle con ultrajes y tormento...
Condenémosle a muerte infame,
pues, según dice, habrá quien vele sobre él».

Además de las diversas secuencias relativas a las burlas, el relato intermedio se enriquecerá con una pieza escogida: la confesión de fe del centurión^x (Mc 15, 39). Se trata evidentemente de una obra de una comunidad que posee ya en su seno algunos fieles de origen pagano, lo cual no era precisamente el caso de la comunidad palestinese primitiva. El hecho de que esta escena siga inmediatamente al versículo en donde se trata del desgarrón del velo, indica que este último rasgo adquiere un nuevo significado: mientras que, bajo la ley de Moisés, sólo el sumo sacerdote franqueaba una vez al año el

velo que disimulaba al Santo de los santos, mientras que sólo el sacerdote de servicio penetraba detrás de la cortina que separaba al Santo del patio de los israelitas (cf. Lc 1, 8-11), ahora *todos* los hombres –incluso los paganos– pueden acercarse hasta Dios. Además, Mc 15, 39 es en sí mismo un versículo muy significativo. No es seguro, ciertamente, que el relato intermedio refiriese exactamente la palabra que leemos actualmente: «Este hombre era Hijo de Dios». Este título cristológico es quizás del redactor final de Marcos. Una cosa es cierta: si la expresión «Hijo de Dios» era utilizada en el relato intermedio, no tenía el sentido tan fuerte que le da la fe cristiana una vez llegada a su completo desarrollo; designaba a Jesús como *rey mesías*, lo cual era una significación conocida por el judaísmo¹⁰. Sea lo que fuere, el carácter misionero de la comunidad helenista que introdujo esta secuencia está bien claro: es de labios de un pagano de donde brota una primera confesión de fe.

Los relatos evangélicos del Nuevo Testamento

Después de haber estudiado la prehistoria de los relatos de la crucifixión y de la muerte de Jesús,

¹⁰ En el Sal 2, 7 es donde toma su origen el empleo judío y cristiano de la expresión «hijo de Dios» para designar al rey-mesías; Yavé le dijo al rey: «Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy». Cuando se hablaba del mesías como hijo de Dios en la línea del Sal 2, 7, no se le atribuía el grado supremo de trascendencia; por eso este apelativo era aceptable para el judaísmo.

vengamos a los textos tal como fueron redactados por Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Son ellos precisamente los que se presentan hoy a nuestra lectura y los que ofrecen al creyente la palabra de vida, y no precisamente las reconstrucciones, siempre y tanto hipotéticas, que el exegeta consigue establecer de los relatos más antiguos. Sin embargo, no entra dentro de nuestro propósito aclarar definitivamente todos estos relatos evangélicos. Para ello, hay una razón muy sencilla: no se puede, por ejemplo, descubrir el significado de Mc 15, 20b-41 más que refiriendo este pasaje a todo el resto de la obra, esto es, a la integralidad del evangelio de Marcos. Por tanto, nos bastará aquí con manifestar algunas de las evoluciones características de cada uno de los textos evangélicos.

¿Cuál es la distancia que separa a Marcos del relato intermedio? Esta distancia está constituida, por una parte, por las añadiduras de Marcos y, eventualmente, por las supresiones que lleva a cabo. El medirlas no es cosa fácil. Marcos precisa que Simón de Cirene es el «padre de Alejandro y Rufo» (Mc 15, 21); semejante inciso indica que esos dos hermanos eran personajes conocidos de la comunidad en la que Marcos redactaba su evangelio. Es igualmente a Marcos a quien se debe la traducción de los vocablos arameos: nos da el significado del toponímico Gólgota (Mc 15, 22b) y la del Salmo 22 (Mc 15, 34c). También a nivel de Marcos es como penetraron ciertas anotaciones cronológicas. Es verdad que el relato primitivo mencionaba la hora sexta (= mediodía; Mc 15, 33), ya que este detalle va íntimamente ligado al de las tinieblas (cf. *supra*, 156), pero Marcos ampliará este horario. Es

en la «hora tercia» (las 9 de la mañana) cuando se crucifica a Jesús (Mc 15, 25, que no tiene ningún paralelo con los otros evangelios); es en la «hora nona» (a las 3 de la tarde) cuando Jesús grita y muere. Se trata de un horario litúrgico: tercia, sexta y nona eran las horas de la oración judía antes de pasar a ser las del oficio cristiano. Por tanto, la muerte de Cristo se presentaría en Marcos bajo una forma litúrgica. No es imposible que semejante esquema horario haya encontrado su origen en la práctica de una comunidad: la oración litúrgica había venido a poner un ritmo a la recitación de la pasión. Se trata de una hipótesis que necesitaría ser comprobada.

De lo mismo con un ejemplo cómo Mc 15, 20b-41 no alcanza todo su relieve más que referido a todo el resto del evangelio. Marcos no era el único en poseer la confesión: «Este hombre era *Hijo de Dios*»; el centurión confiesa del mismo modo su fe en Mt 27, 54. Sin embargo, la originalidad radical de Marcos aparece cuando se percibe el siguiente hecho: mientras que en Mateo algunos hombres han confesado ya a Jesús como Hijo de Dios (por ejemplo, Pedro en Mt 16, 16), el centurión de Marcos es el *primer* hombre que utiliza este título para confesar su fe¹¹. Esta situación nos

¹¹ En el evangelio de Marcos, la clave del misterio de Jesús nos la da el título mismo de la obra: «Buena nueva de Jesucristo, hijo de Dios» (Mc 1, 1). En el cuerpo de la obra, sólo la voz de Dios (Mc 1, 11; 9, 7) y los demonios (3, 11; 5, 7) proclaman a Jesús hijo de Dios. El misterio no comienza a desvelarse entre los hombres más que durante la pasión: el sumo sacerdote pregunta a Jesús: «¿Eres tú el Cristo, el hijo del bendito?»; pero se niega a creerle (Mc 14, 61). Viene finalmente la confesión del

revela dos puntos importantes de la teología de Marcos. Por una parte, la muerte de Jesús aparece como el momento en que el secreto de Jesús empieza a poder ser manifestado; por otra, es un pagano el primero que accede a este misterio, y no Pedro como en el evangelio de Mateo. Esto pone de relieve la importancia del motivo misionero en este evangelio.

Lo mismo que Marcos antes de él, Mateo conserva muy ampliamente la estructura del relato intermedio y, a través de ella, la del relato primitivo. Amplifica sin embargo las resonancias teológicas del texto en dos direcciones que le son familiares. En primer lugar, nos damos cuenta de hasta qué punto le resulta familiar a Mateo el género literario apocalíptico: no se contenta con recoger los prodigios cósmicos que, desde el relato primitivo, enmarcaban la muerte de Jesús, sino que introduce otros nuevos (Mt 27, 51-53), subrayando esta inserción con su fórmula predilecta: «Y he aquí» (cf. *supra*, 103). El análisis literario del fragmento demuestra sin embargo que no fue el propio Mateo el que compuso esta pieza sobre la apertura de los sepulcros y la resurrección de los muertos; se trata de una composición teológica más antigua, que Mateo retocó ligeramente a fin de adaptarla a las concepciones de su tiempo. Efectivamente, la pieza cristiana no se preocupaba en su origen de la

centurión después de la muerte de Jesús (Mc 15, 39).
El hecho de que Pedro pueda confesar ya antes de la muerte de Jesús que éste es el Cristo (Mc 8, 29) indica bastante bien que el título «hijo de Dios» es, en Marcos, más rico que el de «Cristo» y no se identifica simplemente con el «rey mesías» del Sal 2, 7.

cronología y afirmaba que las resurrecciones de los santos eran consecutivas a la *muerte* de Cristo. Mateo, que conoce bien el tema de «Jesús resucitó al tercer día», se ve obligado a retrasar en cierto modo la resurrección de esos justos; no es posible que se lleguen hasta Dios antes del Cristo «primogénito de los muertos». Introduce entonces esa pequeña glosa que subrayamos en el siguiente versículo: «saliendo de los sepulcros, *después de su* resurrección, entraron en la ciudad santa», esto es, en la Jerusalén celestial ¹². Anteriormente, hemos indicado la significación de esta teología en imagen (cf. *supra*, 158s.); nos basta aquí señalar que Mateo acentúa fuertemente el carácter escatológico de la muerte de Jesús.

La segunda dirección que emprende decididamente el relato mateano es la cristología. Este fenómeno es bien perceptible en virtud misma de las citas de la Escritura y del empleo del nombre de «Jesús». El nombre del maestro solamente se citaba dos veces en el texto de Marcos: cuando los dos gritos de Jesús (Mc 15, 34 y 37). A estas dos ocasiones, Mateo va a añadir otras tres; si la utilización del nombre de «Jesús» en Mt 27, 54-55 no tiene más que un interés numérico, no ocurre lo mismo con la inscripción en la cruz. Donde la tradición antigua y Marcos indicaban solamente «El rey de los judíos», Mateo escribe solemnemente:

¹² Sobre el «tercer día», véase lo que dijimos en la nota 10 de la parte II. En contra de la tradición más antigua, Mateo entiende esta expresión en un sentido cronológico. Para convencerse de ello, no hay más que leer la composición de Mt 27, 63-64: los sumos sacerdotes juzgan suficiente hacer guardar el sepulcro «hasta el tercer día».

«Este es Jesús, el rey de los judíos». Por ligera que nos parezca, esta añadidura del redactor final es muy significativa: refleja la importancia del nombre mismo de Jesús en la comunidad mateana y se trata de un signo de piedad y de culto. La cristología de Mateo se manifiesta también, de forma más refleja, en la argumentación escrituraria. Ya hemos visto la transformación operada por Mt 27, 34, que cambia el vino mirrado en vino mezclado con hiel, así como la inserción de las burlas proferidas por los responsables (Mt 27, 43); se trata de demostrar que Jesús realizó en sus menores detalles las profecías de los Salmos 22 y 69 sobre el justo que sufre. Recuérdese aquí lo que se dijo anteriormente en la página 152.

Al leer los relatos de Lucas y de Juan sobre la crucifixión y la muerte, la atención se dirige ante todo al lugar considerable que ocupan las secuencias propias de cada uno de estos dos evangelios. De los veinticuatro versículos que tiene Lc 23, 26-49, hay catorce y medio que no tienen paralelos en los otros relatos evangélicos. Juan, por su parte, presenta doce versículos propios en un total de veintidós. Puede decirse entonces que la estructura misma del relato antiguo ha desaparecido casi por completo en provecho de unas secuencias nuevas que tienen la finalidad de actualizar el texto para los fieles contemporáneos de la redacción de estos dos evangelios. Recordemos el tenor de estas secuencias; se encuentran entre corchetes las que no están absolutamente sin paralelos:

Lc 23: Jesús y las hijas de Jerusalén (v. 27-32);
Perdón de Jesús (34a); el pueblo mira (35a); [burla

de los soldados con el vinagre (36-37)]; el buen ladrón y Jesús (40-43); Jesús pronuncia el Salmo 31 (46a); contrición de la gente (48).

Jn 19: Jesús lleva él mismo su cruz (17a); [mujeres junto a la cruz (25)]; Jesús y su madre (26-27); grito de sed (28); «Todo se ha acabado» (30a); la lanzada y su significado (31-37).

No entra ni mucho menos en nuestra intención analizar estas secuencias y descubrir el significado de cada una de ellas; hemos de contentarnos con mostrar, con algunos ejemplos sacados del evangelio de Juan, cómo tenían la finalidad de responder a ciertas cuestiones que tenían alguna actualidad en las comunidades, y en qué direcciones se orientan.

Es significativo el hecho de que seis secuencias propias —tres en Lucas y tres en Juan— contengan palabras del Crucificado y que Jesús hable largamente durante la subida al calvario en Lc 23, 28-31. La extrema discreción de la tradición primitiva queda abolida en esta ocasión y las palabras de Jesús en la cruz se multiplican de pronto. El Cristo de Juan está especialmente preocupado en mostrar que cumplió la obra de Dios hasta los menores detalles del Salmo 69: «Sabiendo Jesús que todo estaba ya cumplido, para que se llevase a término la Escritura, dice: 'Tengo sed'... Cuando tomó el vinagre, Jesús dijo: ¡Está cumplido!» (Jn 19, 28.30). Notémoslo de pasada: a los ojos de la comunidad joánica, Cristo estaba totalmente lúcido y «sabía todo lo que le iba a pasar» (Jn 18, 4; cf. Jn 13, 1: «Sabiendo que había llegado la hora de pasar de este mundo al Padre»). El aspecto cristológico de estas anotaciones queda bien claro. En otro

orden de ideas, se advertirá la celeberrima palabra de Jesús a su madre (Jn 19, 26-27): de hecho, la secuencia recae menos sobre María que sobre «el discípulo al que amaba Jesús». El crucificado parece preocuparse de *autenticar* de alguna manera al «discípulo amado» y, a través de él, a la tradición joánica y a la comunidad eclesial que apelaba a este último. El alcance del texto tiene que ser éste: los cristianos tienen que confiar en el «discípulo» al que confió Jesús moribundo la protección de su madre. Otra llamada a la confianza en él es la que se encuentra también en nuestro texto, unos versículos después: «El que lo ha visto, ha dado testimonio y su testimonio es verdadero...» (Jn 19, 35). Semejante insistencia debe tener sus razones que se encuentran, quizás, en el siguiente hecho: el «discípulo amado» no había pertenecido al grupo famoso de los doce, y esto podía provocar, a finales del siglo I, ciertas sospechas ¹³.

Es un motivo cristológico el que hace que el relato de Juan pase en silencio la ayuda proporcionada a Jesús por Simón de Cirene y escriba este versículo: «Cargando *él mismo* con la cruz, salió al lugar llamado de la calavera» (Jn 19, 17). Una sencilla observación gramatical está ya por sí misma cargada de sentido: Jesús es sujeto del verbo «salir», mientras que no ocurre lo mismo en los otros tres evangelios. Siguiendo al relato primitivo, Marcos decía: «Y lo salen (sic) para crucificarlo...»

¹³ Los investigadores se preguntan sobre la eventual identificación de «Juan», del que se deriva la tradición del cuarto evangelio, con el «Juan de Zebedeo», uno de los doce. Sobre este punto, véase la introducción de la TOB a dicho evangelio.

y lo llevan al lugar Gólgota» (Mc 15, 20.22). Al subrayar la iniciativa de Jesús, Juan utiliza una cristología más afinada— y, por tanto, más tardía— que desea señalar cómo Cristo mantiene hasta el fin el control de los acontecimientos.

Acabemos nuestra lectura demasiado rápida del relato joánico examinando dos secuencias que tienen esta vez ciertos paralelos en los otros tres evangelios y que se encontraban ya en el relato primitivo: el reparto de los vestidos y la inscripción con el motivo de la condenación. La originalidad de Juan en estos versículos va a mostrarnos cómo el redactor evangélico reelaboró unos materiales tradicionales.

En lugar de la breve indicación sinóptica relativa a la inscripción (Mc 15, 26 y paralelos), Juan posee un relato bastante desarrollado: las autoridades judías vienen a protestar ante Pilato, que se niega a modificar la inscripción (Jn 19, 19-22). La escena está cargada de sentido: al mostrar el fracaso de los sumos sacerdotes que querían escribir: «Este individuo ha *pretendido* ser el rey de los judíos», Juan significa que Jesús es realmente ese rey. Además, es el propio Pilato el que está en el origen de este título, ya que fue él quien redactó este escrito (v. 19) en las tres lenguas oficiales del país (v. 20) y el que mantiene ahora lo que dijo (v. 22). Nos relacionamos entonces con aquella gran escena joánica en la que Jesús habla delante de Pilato de su realeza (Jn 18, 33-37). Allí hay también un paralelo sinóptico: el gobernador le pregunta: «¿Eres tú el rey de los judíos?», y Jesús declara: «Eres tú el que lo dices» (Mt 27, 11; Mc 15, 2; Lc

23, 3). Durante el proceso, tanto en Juan como en los sinópticos, es manifiesta la ambigüedad de la palabra «rey», pero Juan desarrolla considerablemente la escena («mi reino no es de este mundo...»: Jn 18, 36). Así, pues, tanto en la escena del proceso como en la de la crucifixión, Juan utiliza una teología de Jesús-rey. Es verdad que no fue el primero en hacerlo, ya que, además de recoger la inscripción en la cruz, Marcos y Mateo introdujeron este tema en la escena de las burlas: «¡El Cristo, el rey de Israel! ¡Que baje ahora de la cruz para que veamos y creamos!» (Mc 15, 32; cf. Mt 27, 42). Sin embargo, Juan es el que desarrolla más considerablemente el título cristológico de «Jesús rey», componiendo un relato muy solemne en torno a él.

Un trabajo análogo fue el que desarrolló el evangelista en la secuencia relativa al reparto de los vestidos (Jn 19, 23-24). En el relato primitivo, este rasgo había sido ilustrado con la mención del Sal 22, 19 y el redactor se acuerda de ello. Sin embargo, qué originales son igualmente estos dos versículos joánicos. No contento con citar el salmo, Juan lo subraya a grandes rasgos: «Para que se cumpliese la Escritura». Además, maneja la cita de una forma concreta:

<i>Mt 27, 35...</i>	<i>Sal 22, 19</i>	<i>Jn 19, 24b</i>
Se repartieron sus vestidos echando a suertes	Se repartieron mis vestidos y sobre mi vestidura echaron a suertes	Se repartieron mis vestidos, y sobre mi vestidura echaron a suertes

Al citar íntegramente el versículo del salmo, Juan se ve llevado a distinguir entre el vestido y la

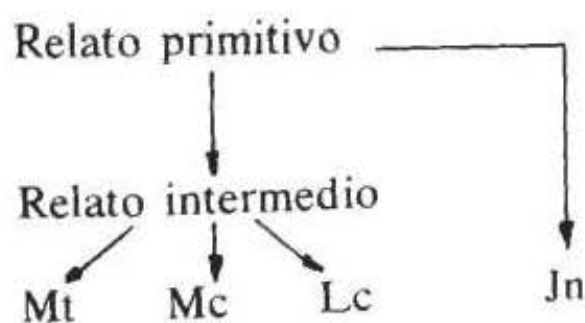
vestidura. Mientras que el relato primitivo y los sinópticos señalaban únicamente el reparto de los vestidos echándolo a suertes, Juan comprende el salmo de la siguiente manera: hay un reparto amigable de los vestidos («una parte para cada soldado»: v. 23a), mientras que se saca a suerte quién se quedará con la *vestidura*, que se identifica con una «túnica inconsútil» (v.23b) ¹⁴. Una vez más, el alcance del relato joánico está claro: Jesús cumplió la Escritura en sus menores detalles, y de esta manera manifestó quién es él: Jesús es el cumplimiento de las promesas hechas en otro tiempo a Israel.

Es lamentable que no podamos ahondar más, dentro del marco de esta obra, en el análisis de los relatos evangélicos de la crucifixión y de la muerte, tal como han sido consignados en Mateo, Marcos, Lucas y Juan. No lo olvidemos; en estas redacciones es en las que se arraiga la fe cristiana, no en el relato primitivo reconstruido fatigosamente, de forma un tanto hipotética, por el exegeta. Incluso es con cierta vergüenza como nos resignamos a no presentar alguna que otra secuencia de Lucas, para indicar ciertas direcciones teológicas de este evangelio. Las observaciones hechas anteriormente de-

¹⁴ Una utilización análoga de la Escritura es la que se realiza en Mt 21, 4-7. Mientras que los otros tres evangelios no mencionan más que un asno en la perícopa que narra la entrada solemne de Jesús en Jerusalén, Mateo cita explícitamente el texto escriturario que está en la base de esta escena: tu rey viene a ti, humilde y montado sobre un asno, sobre un asno, el pollino de una bestia de carga» (Zac 9, 9); luego, «a fin de que se cumpla la palabra del profeta», hace una lectura literal de la redundancia poética: los discípulos «le llevaron el asna y el asno... y Jesús se sentó sobre ellos» (!) (Mt 21, 7).

muestran bastante bien que un trabajo un tanto completo sobre las redacciones evangélicas exige mucho más que las pocas páginas que acabamos de consagrarles. Lo que aquí se ha advertido bastará sin embargo para nuestro propósito: manifestar ciertas líneas de fuerza en la evolución de las tradiciones evangélicas y conducir al lector a plantear luego con serenidad el problema de la historicidad de los acontecimientos, cuya significación intentan desvelarnos los textos.

Antes de considerar los textos con los ojos del historiador, nos falta por considerar, en los relatos de la crucifixión y de la muerte, el valor de la hipótesis de trabajo formulada para el relato de la pasión (cf. *supra*, 85s.). ¿Cuál es aquí el interés del esquema siguiente?



Es inútil volver a Marcos y a Mateo. El primero recogió, en lo esencial, el relato intermedio y, a través de él, conservó importantes fragmentos del relato primitivo. Mateo se sitúa en la misma línea, aunque acentuando las anotaciones teológicas.

El problema suscitado por Jn 19, 16b-37 tiene una complejidad distinta. Parece ser, en primer

2. lugar, que Juan no conoce el relato intermedio: su silencio total sobre la confesión de fe del centurión y sobre las burlas de los transeúntes, de los sumos sacerdotes y de los ladrones —características de este relato— nos mueve a semejante conclusión. Por otra parte, la tradición joánica parece estar bien arraigada en su origen en el relato primitivo, del que utiliza cierto número de secuencias, aunque modificándolas profundamente: partida para el Gólgota, llegada a ese lugar, crucifixión de Jesús y de los ladrones, inscripción, reparto de los vestidos (presencia de las mujeres), muerte de Jesús. La ausencia de ciertas secuencias del relato primitivo podría deberse a ciertas supresiones realizadas, por razones teológicas, en alguna etapa de la tradición joánica. Este es sin duda el caso del silencio de Juan a propósito de Simón de Cirene (cf. la nota de la TOB sobre Jn 19, 17); se comprendería igualmente que esta tradición eliminase los temas de la oscuridad y del desgarrón del templo, difíciles de captar, quizás, para los fieles de la comunidad joánica.

Sin embargo, otras realidades del relato de Juan vienen a poner en cuestión el esquema demasiado simplificado que nos ha servido de hipótesis de trabajo. Juan conoce la secuencia relativa a la esponja empapada en vinagre (Jn 19, 29) que, en el estado actual de Mc 15, 36, nos ha parecido que provenía probablemente del relato intermedio. Además, Juan presenta un orden de las secuencias distinto del que atestigua el relato primitivo, en Marcos y Mateo: menciona la crucifixión de los ladrones *inmediatamente* después de haber señalado la crucifixión de Jesús, lo cual está por otra parte en conformidad con el orden que sigue Lucas.

El examen del relato que nos ofrece Lc 23, 26-49 viene a reforzar nuestra vacilación. Es verdad que algunas de las originalidades de Lucas en las secuencias que posee en común con otros evangelios se explican por un trabajo del redactor final y no nos enseñan nada, por consiguiente, sobre la historia del relato antes de la composición de Lucas. De esta forma, es al redactor de Lucas a quien debemos el desplazamiento de la secuencia relativa al desgarrón del velo; ese detalle es mencionado en adelante *antes* de la muerte de Jesús, en relación muy estrecha con el tema de las tinieblas (Lc 23, 44-45). A diferencia de Juan, Lucas señala la confesión de fe del centurión, lo cual lo une a Marcos, a Mateo y al relato intermedio. Sin embargo, es original por lo que se refiere a las burlas; si Lc 23, 35 no está muy lejos de Mc 15, 31, ignora por ejemplo todo lo de las burlas relativas a la destrucción del templo (Mc 15, 29), que se remontan al relato intermedio. Pues bien, tal como dijimos al comienzo de esta obra (cf. *supra*, 52s.). Lucas se une a Juan al no mencionar la frase contra el templo ni en el curso del interrogatorio de Jesús por las autoridades religiosas judías, ni en la escena de la crucifixión. También, como Juan, une la crucifixión de los ladrones con la de Jesús.

Por estas pocas anotaciones, que podrían multiplicarse, se ve lo compleja que resulta la relación que habría que establecer entre los relatos anteriores y nuestras redacciones evangélicas. Si no es necesario poner totalmente en causa el esquema conductor que hemos seguido, debemos sin embargo hacer en él correcciones importantes, tal como hemos empezado a hacer en el curso de

nuestro estudio. Si ha habido *un* relato primitivo del que se derivan indirectamente las cuatro recensiones evangélicas y cuyas trazas siguen todavía visibles en Marcos, ese relato primitivo ha conocido a su vez una evolución; no estaba escrito todavía y ha conocido al menos dos etapas. En cuanto a hablar del «relato intermedio» tal como lo hemos hecho, se trata innegablemente de una simplificación que es ciertamente práctica, pero que no da cuenta por completo de la variedad de la tradición. Por una parte, hay que contar con el hecho de que el relato intermedio ha conocido sucesivas etapas. Mas, por otra parte, es posible que hayan existido dos relatos intermedios, independientes entre sí y que se arraigan de forma distinta sobre uno de los estados del relato primitivo. Uno de esos relatos intermedios ¿fue puesto finalmente por escrito o siguió siendo íntegramente oral la tradición hasta que el autor de Marcos, allá por el año 68, escribió su evangelio? Para nosotros, no hay una respuesta decisiva a esta cuestión. Finalmente, queda por descubrir cómo cada uno de los textos evangélicos actuales se relaciona con esos relatos intermedios y qué influencias recíprocas ha habido entre Marcos, Mateo, Lucas y Juan. En este sentido, se han hecho numerosas tentativas. Ninguna de ellas ha dado perfectamente cuenta de la complejidad de los textos. Apostamos cualquier cosa a que, en cualquier situación, no ha nacido todavía el exegeta que produzca el árbol genealógico auténtico de nuestros relatos, sin olvidar ninguna de sus ramas.

El historiador ante la crucifixión y la muerte de Jesús

Nos queda por recorrer una última etapa. Dejando la historia de los textos, vamos a interrogarnos por los acontecimientos que narran. ¿Qué puede decir el historiador de la crucifixión y la muerte de Jesús? Antes de responder a esta cuestión, demos una ojeada a su extensión, que es mucho más amplia de lo que se cree ingenuamente.

Para manifestar la amplitud del problema histórico, pongamos un ejemplo muy claro que no pertenece a los relatos que acabamos de estudiar: la última cena (Mc 14, 22-25 y paralelos, incluido 1 Cor 11, 23-26). Como ya dijimos al comienzo de esta obra, este texto no es ni mucho menos una narración exhaustiva de la última cena de Jesús. Hay que ir incluso más lejos: si el historiador se

pregunta sobre la «comida» que está en el origen de los relatos de la última cena, se encontrará con varias comidas, y no con una sola.

-En primer lugar, los relatos reflejan la comida eucarística que se hace en las diversas comunidades cristianas. De ahí procede el carácter eminentemente litúrgico y estilizado de los textos relativos a la última cena.

-En segundo lugar, el historiador reconoce que la última comida tomada por Jesús en medio de los suyos desempeñó un papel de importancia en los ritos eucarísticos de la iglesia, y por tanto en los relatos que los narran. Lejos de aislar esta última comida, se la restituirá en la larga cadena de comidas en grupo que unieron a Jesús con sus discípulos; ¿quién podría negar que, a lo largo de todo su ministerio, el profeta de Nazaret hizo muchas comidas en común y que éstas estaban ya por sí mismas cargadas de significado? ¹⁵.

-Finalmente, el historiador admitirá que los banquetes eucarísticos de la iglesia remiten también a las comidas celebradas por la comunidad primitiva inmediatamente después de pascua, en aquel período de entusiasmo en que brotó el grito pas-

¹⁵ En un grupo como el que formaban Jesús y sus discípulos, las comidas tenían una importancia interesante. Por una parte, la comida constituía el lugar de la unidad del grupo, en torno a la persona del maestro. Por otra parte, el hecho de no ayunar, sino de comer en común, manifestaba que había venido el reino de Dios (cf. Mc 2, 18-20). A algunos les chocaba esta actitud del maestro y de sus discípulos y oponían a Juan el bautista, que ayunaba, a Jesús «glotón y borracho» (Mt 11, 18-19).

cual: «El Señor ha resucitado». El que los discípulos continuaran después de la muerte de Jesús haciendo su comida en *común* en medio de la alegría, es algo que testimonia su certeza: Jesús está vivo y por tanto puede continuar la vida del grupo. Además, durante un lapso de tiempo de dos, tres o cuatro años, la comunidad primitiva tuvo la «experiencia pascual» de Jesús resucitado (=las apariciones) y semejantes «experiencias» se desarrollaron muy frecuentemente en el marco de las comidas en grupo ¹⁶. Se comprende entonces cómo esas comidas dejaron también una huella indeleble en los banquetes eucarísticos que siguieron desarrollándose después de ese período privilegiado; la alegría desbordante que caracteriza al culto eucarístico es el testimonio de ello. De esta forma, las comidas que siguieron inmediatamente a pascua marcaron directamente con su sello los relatos sobre la última cena.

El lector ve de esta manera cómo «la última cena –la institución de la eucarístia» remite a diferentes comidas. Nos engañaríamos profundamente si imaginásemos que sólo las comidas que tuvieron lugar antes de pascua responden a la cuestión del historiador: ¿cuáles son los acontecimientos que sirven de base a los relatos de la última cena? Sin embargo, sin pretender dar cuenta exhaustivamente de los relatos de la última cena, cabe la posibilidad de limitar la cuestión histórica y no interrogarse más que sobre la última cena de Jesús el jueves por la tarde, en vísperas de su arresto.

¹⁶ Cf. Hch 1, 4; 10, 41...

Una vez aclarado este importante problema de método, veamos el carácter un tanto restringido de la cuestión que vamos a plantear a los relatos de la crucifixión y de la muerte. No se trata aquí de preocuparnos de *todos* los acontecimientos que *sirven de base* a nuestros relatos; algunos de ellos deberían buscarse en las comunidades cristianas posteriores a la pascua, y no daremos más que unos cuantos elementos de ellos. Pero el lector espera de nosotros ante todo que nos pronunciemos sobre algunos de los textos que se desarrollaron en el Gólgota, el día en que murió Jesús. Vamos a hacerlo con el mayor rigor posible. El lector no olvidará esto sin embargo: contar una cosa es siempre interpretarla. El relato primitivo suponía ya una interpretación; los trabajos del historiador no se ven libres de esta ley y por tanto interpretan los hechos, esto es, ofrecen una lectura de los mismos.

El hecho y la fecha

Jesús de Nazaret murió crucificado, siendo entonces Poncio Pilato procurador de Judea. Es éste un hecho histórico, comprobable como tal por el historiador y que no sería realmente serio negar. Sin necesidad de volver una vez más sobre los documentos ¹⁷, contentémonos con reconocer el carácter escandaloso de la crucifixión. Si la comunidad cristiana primitiva hubiera creado el tema de la muerte de Jesús, habría podido muy bien llegar

¹⁷ Se encontrarán elementos interesantes en W. Trilling-*Jesús y los problemas de su historicidad*. Barcelona 1970.

incluso hasta narrar su ejecución; pero entonces se habría tratado de la lapidación, y no de un suplicio romano. Hubiera sido honorable narrar que Jesús había muerto lapidado como los profetas, y muy especialmente como Jeremías: «Jerusalén, tú que matas a los profetas y lapidas a los que se te envían» (Mt 23, 37). Qué difícil resultó relatar una crucifixión sobre la cual no podía menos de cargar la maldición de la ley: «Es maldito de Dios el que cuelga del madero» (Dt 21, 22-23). Jesús murió crucificado.

Esta ejecución tuvo lugar en viernes (coincidencia de los cuatro evangelios en este punto). La cuestión que se plantea es la siguiente: ¿en qué día cayó la pascua judía aquel año? Según los sinópticos, la fiesta empezó el jueves por la tarde (cena pascual) y la pascua propiamente dicha era el viernes. No ocurre lo mismo en Juan: la cena pascual se celebrará el viernes por la tarde y por eso, aquella mañana, «los que habían llevado a Jesús a casa de Pilato no entraron en su residencia por no mancharse y poder comer la pascua» (Jn 18, 28). El viernes es el «día de la preparación de la pascua» (Jn 19, 14) y aquel año la fiesta coincidía con el sábado (cf. Jn 19, 31). Sin poder presentar aquí los fundamentos de nuestra opción, creemos que la cronología ofrecida por Juan es la única correcta: Jesús murió el día antes de pascua que, aquel año, cayó en sábado. Gracias a los trabajos astronómicos, puede llegarse más lejos: con toda probabilidad, es el viernes 7 de abril del año 30 al que hay que considerar como fecha de aquella ejecución. Jesús tenía entonces la edad de unos treinta y seis años.

Los datos del relato primitivo

Para juzgar de la historicidad de los hechos narrados en el relato primitivo de la crucifixión y de la muerte, disponemos de una ayuda considerable que nos ofrecen los documentos paganos: conocemos el ritual romano de la ejecución. Sabemos, por ejemplo, que el condenado era conducido al lugar del suplicio llevando colgado al cuello un cartel donde se señalaba el motivo de su condenación. Por tanto, no hay ninguna razón para rechazar la anotación del relato primitivo: habían escrito: «El rey de los judíos» (Mc 15, 26). Con esto se nos da el motivo oficial por el que Pilato hizo ejecutar a Jesús: este último fue condenado como agitador político por el poder romano ¹⁸. Igualmente, era una costumbre romana que los verdugos se repartieran los despojos de los ajusticiados; también aquí podemos confiar en el tenor de Mc 15, 24b, aun cuando el historiador no pueda precisar si el reparto se hizo echándolo a suertes. Antes de mencionar la crucifixión, el relato primitivo indicaba: «Y le daban vino mezclado con mirra» (Mc 15, 23); conservaremos este detalle que corresponde a una costumbre judía. Unas mujeres de Jerusalén —y no los soldados romanos, como da a entender el texto— dieron a Jesús una bebida anestésica antes de la ejecución propiamente dicha. Esto tenía la finalidad

¹⁸ ¿Será necesario precisar más? Este motivo oficial romano no nos dice nada de las motivaciones profundas que decidieron a actuar a los sumos sacerdotes. Con mayor razón, no nos dice tampoco nada de eso la forma como Jesús había señalado su muerte cercana.

de aliviar el sufrimiento de los condenados. ¿Aceptó Jesús aquella bebida? En la medida en que el relato primitivo va desprovisto prácticamente de todo *desarrollo* cristológico, no creemos que la anotación «no la tomó» haya sido *creada* para manifestar el carácter heroico del maestro; puede juzgarse, por tanto, que de hecho Jesús rechazó aquella bebida.

Hay otros detalles del relato primitivo más particulares. En contra de la costumbre según la cual «el condenado debía llevar personalmente el instrumento de su suplicio, al menos el palo transversal de la cruz» (nota de la TOB sobre Mc 15, 21), el relato primitivo menciona que requisaron a un transeúnte, del que nos da el nombre; es que ese Simón de Cirene pertenecía muy probablemente a la comunidad cristiana primitiva que compuso el relato. El rasgo es histórico y atestigua el agotamiento visible de Jesús. Esto se relaciona con otra anotación: el maestro estaba tan débil que no permaneció mucho tiempo vivo en la cruz, a pesar de que muchos crucificados tenían una agonía mucho más larga. Todos los relatos están de acuerdo en este punto: la tarde del viernes, Jesús había expirado ya. El historiador conservará además, sin duda alguna, la crucifixión de dos ladrones y la presencia de unas mujeres familiares de Jesús cerca del lugar de la ejecución.

Los datos de los relatos posteriores

Evidentemente, el relato primitivo no era ni mucho menos exhaustivo. ¿Es posible al historia-

dor espigar algunos datos en los relatos posteriores? Quizás sí, aunque también puede haber cierta arbitrariedad en la elección de los materiales. No se corre grave riesgo de equivocarse admitiendo que algunos transeúntes insultaron a Jesús y a los otros dos crucificados. La localización del montículo llamado Gólgota en un «lugar cerca de la ciudad» (Jn 19, 20) es muy verosímil. Según la costumbre romana, se levantaba la cruz a la salida de las ciudades, al borde de los caminos, a fin de que la ejecución «fuera ejemplar», según se dice... Algunos sentirán la tentación de ampliar la lista de detalles utilizables por el historiador ¹⁹. Sin negar ni mucho menos semejante posibilidad, creemos por nuestra parte que hemos recogido lo esencial de los hechos históricos sobre los que reaccionarán y trabajarán las tradiciones eclesiales.

Descubrir las significaciones de la crucifixión y de la muerte

Del relato primitivo a la última redacción evangélica se descubre una preocupación constante: *descubrir la significación* de los acontecimientos

¹⁹ Tal es el caso de J. Blinzler, *El proceso de Jesús*, Barcelona. La obra de este historiador está muy bien documentada y hemos sacado muchos informes de ella. Sin embargo, su punto débil radica especialmente en esto. Según nosotros, el autor acepta con demasiada facilidad como históricos ciertos rasgos de los que el análisis literario revela el carácter más bien teológico. No vacila, por ejemplo, en precisar: «Jesús murió durante la hora nona (esto es, poco después de las tres de la tarde)»; conserva el eclipse de sol (solamente Lc 23, 47) y el temblor de tierra (solamente Mt 27, 54); etcétera.

históricos desarrollados en el Gólgota. Para ello, hay dos medios a disposición de un cristiano impregnado de cultura judía; estos dos medios serán utilizados desde el principio de la tradición: partir de hechos históricos, para realzarlos y ampliarlos, y crear algunas secuencias destinadas en cierto modo a manifestar lo que el ojo humano no podía percibir y lo que el oído humano no podía entonces escuchar.

En primer lugar, los hechos históricos narrados en los relatos resultan significantes por el mismo hecho de encontrarse allí: es *tal* hecho el que se narra, y no *tal* otro. Si el relato primitivo refiere cómo Jesús rechazó la bebida anestésica, esto tiene alguna significación. Además, los mismos giros de las frases contribuyen a realzar ciertos hechos; donde la tradición señalaba sobriamente que requisaron a Simón de Cirene «para llevar la cruz», Lc 23, 26 escribe que «le impusieron la cruz para llevarla *detrás de Jesús*». Se trata de un toque de atención al lector: Simón fue el primero en poner en práctica aquella frase evangélica: «El que no cargue con su cruz y venga *detrás de mí*, no puede ser mi discípulo» (Lc 14, 27), con lo que se invita a cada cristiano a imitar aquel gesto.

En el relato primitivo, los rasgos históricos se ven *realzados* por las citas del Antiguo Testamento, como en el caso del reparto de los vestidos echados a suerte (Mc 15, 24b). Pero esos rasgos se verán más ampliamente *ensanchados* a medida que las comunidades descubran más explícitamente sus significaciones. El vino con mirra se convirtió en vino mezclado con hiel (Mt 27, 34 citando al Sal 69,

22), y Juan llega a distinguir entre el reparto de los vestidos y la túnica sacada a suerte (cf. Sal 22, 19). Las injurias proferidas por los transeúntes no bastan a nivel del relato intermedio; se sabe que fueron de hecho las altas autoridades las que tramaron todo el complot y entonces se pone a los sumos sacerdotes y escribas al pie de la cruz. Esta construcción no tiene por qué chocarnos. Expresa de una forma imaginada una realidad que se añade a la historia: el sumo sacerdote quiso la crucifixión de Jesús y la obtuvo. Pongamos otro ejemplo: partiendo de la inscripción «el rey de los judíos» puesta en el cartel, la tradición amplificará este tema; las injurias contra «el rey de Israel» y la gran escena joánica en donde los sacerdotes se oponen a Pilato a propósito del texto del cartel convergen en una afirmación: lejos de imitar esas burlas, el discípulo tiene que confesar que Jesús es realmente rey.

Pero, en segundo lugar, no todo es realizado históricamente o ampliado en nuestros relatos. Hay también secuencias que han sido *creadas* a fin de manifestar a los creyentes unas *realidades* profundas que no aparecían en la trama de los acontecimientos. El ejemplo más antiguo es el que nos da el relato primitivo cuando menciona las tinieblas y el desgarrón del velo para significar que la muerte de Jesús coincidió con el día de Yavé. A la luz del espíritu de pentecostés, la comunidad de discípulos tomó conciencia de esta significación verdadera.

Si el cristiano de hoy, conocedor de los géneros literarios, no siente la menor dificultad en aceptar que la verdad evangélica se expresa con ayuda de imágenes y a través de pequeños relatos que son

como pequeñas parábolas (por ejemplo, la confesión de fe del centurión), si concibe perfectamente que las comunidades, profundizando poco a poco en el misterio de Cristo, introdujeron ellas mismas el contenido de las injurias proferidas contra Jesús a fin de poner más de manifiesto quién es el crucificado, ese mismo cristiano se siente frecuentemente impresionado al oír que esas comunidades crearon igualmente ciertas palabras de Cristo en la cruz. Y de hecho, si el maestro profirió algunas palabras desde la cruz, la primerísima comunidad no sintió la necesidad de conservar esa palabra última en su relato de la pasión. Más aún, el autor de Lucas recibe de la tradición anterior un relato que pone al Salmo 22 en labios de Jesús: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», pero no vacila en suprimir esta frase y en sustituirla por el Salmo 31. Pero ¿hay que ser desesperadamente fiel a la *letra* de un texto o de una palabra, o ser más bien fiel a su *espíritu*? Cuando la comunidad helenista a la que iba destinado el evangelio de Lucas no comprendía ya la significación exacta del Sal 22, 8, era preciso, so pena de caer en un contrasentido y en un falso testimonio, transformar la cita de la escritura. «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu»: he aquí una paráfrasis verdadera para una comunidad helenista.

Para comprender en toda su profundidad el nacimiento de las «siete palabras de Jesucristo en la cruz», hemos de recordar sobre todo aquel principio fundamental que hemos enunciado en el primer capítulo de la presente obra: en cada una de las páginas del evangelio —y esto vale igualmente para la crucifixión y la muerte— se pone en escena a

Jesús en dos momentos radicalmente distintos de su existencia. En nuestros relatos se encuentra ciertamente dibujado el Jesús que fue entonces crucificado; pero sobre él se pone otro icono: ese mismo crucificado que hoy está vivo. Resucitado, el crucificado sigue hablando, por su espíritu, por medio de sus profetas, a la comunidad que recuerda su muerte. Le revela la significación profunda de esa crucifixión: al morir en la cruz, realizaba las promesas hechas por el Padre a su pueblo. Permítanos parafrasear de esta manera la importante palabra de Jn 16, 12-13: «Yo tenía ciertamente muchas cosas que deciros cuando estaba en la cruz, pero entonces no estabais en situación de soportarlas. Ahora que ha venido el espíritu de verdad, es preciso que os acerquéis a la verdad entera, ya que él no habla por su propia iniciativa, sino que dice lo que escucha». ¿Qué discípulo hubiera sido capaz, al pie de la cruz, de soportar una palabra de perdón a los verdugos? El espíritu de Jesús después de pascua hizo acercarse a los creyentes a la verdad completa: «Padre, perdónales porque no saben lo que hacen» (Lc 23, 34).

IV

LA PASION DEL SEÑOR JESUCRISTO

El trabajo un tanto austero que ha guiado al lector a través de los textos de la crucifixión, de la muerte y del sepulcro vacío, le ha permitido penetrar en el interior de nuestra marcha, verificar su interés, pero también vislumbrar a veces sus límites. En esta ocasión se le han ofrecido las principales claves, por medio de las cuales puede abrirse el «dossier» de la historia de los textos relativos a la pasión. En adelante, podremos seguir un camino más llano para presentar de forma sucinta los otros elementos de que se componen los relatos de la pasión-resurrección; abandonando el «orden de invención» en las páginas que siguen, tendremos que limitarnos al «orden de exposición» (cf. *supra*, 86ss.). Empezaremos incluso presentando una aproximación a los acontecimientos, tal como pueden distinguirse en el estado actual de la investigación, antes de llegar a las sucesivas etapas de la tradición que los relata e interpreta a la luz de la fe. Después de una breve presentación del relato primitivo y del plan que proseguía, señalaremos algunas de las amplificaciones del relato intermedio y de las redacciones evangélicas, y pondremos de manifiesto las principales líneas de fuerza que han presidido esta evolución.

Quisiéramos finalmente concluir esta obra abriendo un espacio nuevo en el que pueda desple-

garse la reflexión del lector. Recogiendo lo que se diga sobre la actitud del profeta galileo durante los días, las semanas, que precedieron a su arresto, indicaremos cómo el creyente puede tener en cuenta, con mucho fruto, los resultados que nos presenta la investigación histórica.

13

Una aproximación al acontecimiento

Una lectura partidista

En varias ocasiones se ha afirmado en los capítulos precedentes que los textos evangélicos no eran –ni podían ser– una fotografía de los acontecimientos y que contenían siempre una interpretación, una lectura de los hechos históricos. No nos imaginemos que la aproximación histórica que vamos a intentar pueda ser «neutra», pura de toda interpretación. Cualquier discurso que se tenga sobre un acontecimiento, cualquier relato histórico, es necesariamente una toma de partido. Es éste un punto que no hemos de perder de vista siempre que intentemos una aproximación a la pasión desde el punto de vista histórico.

Si nuestra lectura es una lectura orientada, no es porque escojamos seguir tal versículo en lugar de tal otro. Sin embargo, es éste un reproche que se encuentra con mucha frecuencia en boca de aquellos que no están suficientemente informados de la complejidad de las tradiciones evangélicas y que quieren conciliar a toda costa los cuatro relatos de la pasión para hacerlos concordar. De hecho, es cierto que pretendemos en este nivel que nuestra elección no sea arbitraria, sino que esté imperada ante todo por el análisis mismo de los textos de que disponemos. Pero nuestra lectura va orientada por las cuestiones de orden histórico que *nosotros mismos* planteamos a los textos. No cabe duda de que otro historiador interrogaría a los relatos evangélicos de una forma un tanto distinta y, dado que varía el ángulo de visión, necesariamente el panorama que se ofrece a la vista tomaría contornos más o menos nuevos. Según nos encontremos en Montmartre o en las alturas de Saint-Cloud, varía mucho el paisaje parisiense; es verdad que, sea cual fuere el puesto de observación, se reconocen siempre los mismos célebres monumentos, pero difiere la percepción que se tiene de los mismos. Cambia el propio paisaje al desplazarse el observador.

La aproximación a la pasión que vamos a proponer en las páginas siguientes es además una toma de partido por otra razón. «Los historiadores han descubierto, lo mismo que los matemáticos y los físicos, que puede haber, en la cadena de informaciones, huecos, rupturas, interrupciones. También ellos trabajan por hipótesis» (Marguerite Duras). Es ésta una confesión muy importante. Para hablar de lo que fue el acontecimiento de la pasión, tendre-

mos ciertamente en cuenta todos los datos que nos proporciona el análisis literario de los documentos evangélicos y los trabajos históricos hechos sobre la Palestina del siglo I; disponemos también de un gran número de indicios que debemos respetar absolutamente. Sin embargo, hay huecos en la cadena de nuestras informaciones, y por tanto tendremos que *construir*, a partir de todos los datos recogidos, un escenario, un modelo, en el que ocupen su lugar respectivo todos esos datos. Además, nuestro escenario no deberá carecer ni de verosimilitud ni de lógica interna.

Vemos entonces el alcance del discurso que vamos a tener sobre la pasión. Por una parte, se trata indudablemente de una empresa refleja, e incluso científica, ya que se conforma a las exigencias de precisión y de método. No se puede decir cualquier cosa sobre la pasión ni se puede construir cualquier modelo; la consideración de todos los datos e indicios de que dispone el historiador hace que ciertos escenarios hayan quedado definitivamente eliminados y que otros lo vayan quedando ¹.

¹ No sería serio presentar un escenario en el que quedase eliminada la crucifixión misma de Jesús (cf. el artículo de Ph. de Suárez aparecido en la revista «Elle» de primavera de 1975); supone prescindir de todos los indicios que nos proporcionan los textos y forjar una hipótesis que no se basa en ningún dato.

Algunos se imaginan que respetan esos indicios recogiendo en su reconstrucción del acontecimiento todas las anotaciones contenidas en los evangelios e intentando hacer que concuerden las cuatro recensiones. Este es el motivo, por ejemplo, de que para mantener la realidad de un proceso con todas las de la ley de Jesús ante el sanedrín, se forja la siguiente hipótesis: el arresto tuvo lugar el martes por la tarde. Jesús estuvo detenido

Repitámoslo: no se puede construir un escenario cualquiera. Mas, por otra parte, no hay ningún modelo que sea aceptado universalmente por todos los investigadores, ya que cada historiador tiene su manera de colmar las lagunas y los huecos que sigue habiendo en la cadena de informaciones: por consiguiente, nuestra empresa se basa en parte en hipótesis. Está bien claro, por ejemplo, que si en los años venideros se presentan nuevos indicios, nosotros mismos seríamos los primeros en alterar más o menos profundamente el escenario que presentamos en esta obra. Además, varios escenarios más o menos diferentes unos de otros podrían dar cuenta de los datos y de los indicios que es esencial respetar. En este sentido, sería interesante para nuestros lectores confrontar el modelo propuesto en estas páginas con otros modelos que tomen también en consideración todos los datos proporcionados por el análisis literario.

Como cualquier otra empresa análoga, la nuestra es *un relato sobre la pasión* y no una película de los acontecimientos. El reconocerlo así no es una broma; el presente capítulo podría muy bien titularse: «Relato de la pasión según Hugues Cousin». Esto señala muy bien los *limites* de todo discurso histórico sobre un acontecimiento.

por las autoridades judías hasta el jueves por la mañana, y luego fue entregado a Pilato que tardó veinticuatro horas en tomar su decisión (cf. el artículo de J. Carmignac en la revista «L'homme nouveau» del 4 mayo 1975). Al obrar de esta forma, se olvidan de hecho los datos que nos ofrece el análisis literario, que indican que no todas las anotaciones evangélicas están en el mismo plano ni tienen la misma antigüedad; se olvida que los propios textos evangélicos tienen una historia compleja.

Los últimos días de Jesús

Empecemos por interrogarnos sobre la manera como se desarrollaron los últimos días de Jesús. Ocasionalmente, mostraremos con un ejemplo concreto cómo nuestra lectura va orientada en razón misma de las *palabras* que escogemos para dar cuenta de los acontecimientos. Además, nos aprovecharemos de este párrafo para indicar ciertas cuestiones que se le plantean al creyente enfrentado con los trabajos históricos y el tipo de respuesta que es posible esbozar en el interior mismo de la fe. Las pistas abiertas pedirían que las recorriéramos con mayor detalle. Por otra parte, las reflexiones de este tipo deberían extenderse evidentemente a los demás párrafos (los motivos de los sumos sacerdotes, el arresto, Jesús ante el sumo sacerdote, Jesús ante Pilato). Nos contentaremos, sin embargo, con ofrecer una prueba de ello examinando los últimos días de Jesús.

Es conocida la presentación general de los evangelios sinópticos: Jesús no sube más que *una sola vez* a Jerusalén durante su ministerio, y es para morir entonces. Toda su actividad en esta ciudad se encuentra por tanto resumida en cinco días, desde su entrada triunfal (lo que llamamos el «domingo de ramos») hasta el jueves de su arresto; entretanto, el maestro multiplica sus discursos en público (Mc 11. 1-12, 44). No ocurre esto mismo en Juan, ya que en este evangelio Jesús se dirige en varias ocasiones a la ciudad santa²; Juan está sin embargo de acuerdo

² Primera subida a Jerusalén para la fiesta de pascua: Jn 2.

con los sinópticos en el punto siguiente: la entrada triunfal en Jerusalén se produjo durante la última semana de Jesús (Jn 12, 1-2) y fue seguida de un diálogo entre Jesús y la gente (Jn 12, 20-36).

Hay no obstante algunas indicaciones joánicas que no podemos descuidar: se habla allí del incógnito buscado por Jesús en Jerusalén. Este tema está presente desde Jn 7, 1-10. Jesús «prefería no andar recorriendo la Judea donde los judíos intentaban matarlo». Sus hermanos, sus parientes, querían provocarle para que se dirigiera a la ciudad santa para la fiesta de los tabernáculos, pero él afirmó que no subiría aquella vez. Sin embargo, «cuando sus hermanos partieron para la fiesta, también él se puso en camino sin hacerse ver y como *en secreto*». Observemos también la indicación con que concluye el encuentro de Jesús con la gente en Jerusalén, después de su entrada solemne: «Después de haber hablado así, Jesús se retiró y se *ocultó* de ellos» (Jn 12, 36b).

En cuanto al texto de Jn 11, 53-57, es de tal importancia y pasa hasta tal punto olvidado de numerosos lectores que merece ser citado íntegramente. Un día, los sumos sacerdotes «decidieron matar a Jesús; éste, por su parte, se abstuvo desde entonces de ir y venir abiertamente entre los judíos;

13 (cf. 2, 23).

Segunda subida «con ocasión de una fiesta judía» (Jn 5, 1).

Tercera subida para la fiesta de los tabernáculos (Jn 7, 10; cf. Jn 7, 2). Jesús en Jerusalén para la fiesta de la dedicación (Jn 10, 22-23).

Cuarta subida para pascua, cuando Jesús sufrió el martirio (cf. Jn 11, 55; 12, 1; 18, 1).

se retiró a la región cercana al desierto, a una ciudad llamada Efraín (a unos veinte kilómetros de Jerusalén) y allí permaneció con sus discípulos. Ahora bien, estaba cerca la pascua de los judíos, y subieron muchos de la región a Jerusalén, antes de la pascua para purificarse. Buscaban a Jesús y se decían unos a otros estando en el templo: '¿Qué os parece? ¿No vendrá a la fiesta!' Habían dado órdenes los sumos sacerdotes y los fariseos para que si alguno sabía dónde estaba, lo denunciara para prenderle».

Esta noticia ofrece una indicación histórica de primer orden: en los últimos tiempos de su vida en la tierra, Jesús no se mostró nunca en público. Más aún, si es cierto que volvió secretamente a Jerusalén para celebrar la pascua con sus discípulos, también es verdad que se había retirado antes a una aldea llamada Efraín, a fin de librarse de la policía del templo. Pero ¿cómo calificar esta estancia en Efraín antes de sus últimos días, en los que Jesús habitó en las cercanías de Jerusalén, probablemente en Betania en casa de unos amigos? El verbo que escogiera el evangelista o el que escoge el historiador está ya de por sí lleno de significado. Juzguémoslo por los siguientes modelos:

Jesús
se escondió como un proscrito /
se retiró /
se tiró al monte como un guerrillero...

Observemos cómo el propio Juan utiliza tanto el verbo «ocultarse» (Jn 12, 36) como el vocablo «retirarse». Está claro que estos diferentes términos no son absolutamente sinónimos; al escribir

«Jesús se ocultó», ¿no se toma indirectamente partido contra la expresión «se tiró al monte» y no se introduce así un juicio: Jesús no fue, en el sentido preciso que tienen estas expresiones, un revolucionario, un zelote, un guerrillero? A lo largo de toda la exposición que vamos a realizar, el lector deberá tomar conciencia de las incesantes tomas de partido que supone, por una y otra parte, un trabajo que, a pesar de todo, quiere ser tan riguroso como sea posible y que se basa en un análisis detenido de los textos.

Así, pues, Jesús se ocultó y el papel de Judas fue el de denunciar a los sumos sacerdotes el lugar donde estaba (cf. Jn 11, 57). Semejante afirmación del historiador provoca una reacción apasionada de numerosos creyentes, que se sitúa en un doble nivel. En primer lugar, el lector poco familiarizado con el trabajo exegético opina que hablar de este modo es hacer poco caso del texto tan conocido que se refiere a la entrada solemne en Jerusalén (Mc 11, 1-11 y paralelos). Para esta objeción hay una respuesta bastante sencilla. Tal como indica Juan, Jesús subió varias veces a la ciudad santa y fue durante una de esas subidas —no precisamente en la última— cuando entró sobre un asno rodeado de sus discípulos; teniendo en cuenta el tema de los «ramos» que toman en sus manos los asistentes, podría incluso suponerse que esa entrada se produjo durante una fiesta de los tabernáculos o de las tiendas, a finales de septiembre o principios de octubre. La tradición evangélica transmite su recuerdo componiendo un relato en el que, como es costumbre, intentó manifestar el significado profundo, siempre actual, de este gesto de Jesús.

Cuando el redactor del evangelio de Marcos quiso hacer un relato seguido que iba desde el bautismo de Juan hasta la mañana de pascua, recogió esta pieza tradicional; al no querer hacer ni mucho menos una biografía del maestro, no tuvo por qué referir las diversas estancias de éste en Jerusalén, sino que agrupó en cinco días solamente, los cinco anteriores al arresto, todo el ministerio que se desarrolló en Jerusalén. Entonces, la entrada solemne inauguraba la semana de la pasión. En este punto, Mateo y Lucas siguieron fielmente el esquema de Marcos. El problema suscitado por Juan es algo diferente, ya que el ambiente joánico había conservado una tradición muy arcaica, cuya existencia no habían probablemente conocido los sinópticos: Jesús se había ocultado durante su última estancia en Jerusalén. Influido sin embargo por los evangelios sinópticos, el redactor de Juan habría situado unos días antes de la última pascua (cf. Jn 12, 1-12) un relato que había recibido por otra parte de su propia tradición.

Hay un segundo motivo por el que el lector creyente reacciona muchas veces ante la presentación que le ofrece el historiador de los últimos días de Jesús: ese motivo es directamente de orden teológico. Afirmar que Jesús se ocultó durante los últimos días es chocar de frente —al parecer— con la fe cristiana, que presenta siempre a Jesús aceptando libremente su sacrificio. Es fácil de comprender que el creyente se muestre especialmente atento a este punto: a no ser mutilando gravemente su fe, él no puede aceptar a un Jesús que buscase *por todos los medios* librarse de la pasión. Esta dificultad es muy antigua, puesto que ya en la

época de las redacciones sinópticas se ocultó el recuerdo de esta «huída» en toda una corriente de la tradición; se dirá en adelante que, según Marcos, el papel de Judas no consistió en decir *dónde* se ocultaba el maestro, sino sencillamente en designarlo entre un grupo de personas.

Sin entrar aún en el corazón mismo del debate, haremos solamente observar aquí al lector que existe un término medio entre el rechazo de la muerte por todos los medios y su búsqueda; precisamente en el interior de este espacio tan amplio es donde se inscribe el comportamiento de Jesús.

Los motivos de los sumos sacerdotes

Es sabido que el judaísmo no se presentaba, antes del año 70, como una realidad unificada; estaba de hecho ramificado en numerosas corrientes religiosas que constituían con frecuencia otras tantas entidades políticas y sociales. No deben confundirse el movimiento fariseo, los ambientes esenios, las corrientes baptistas, las tendencias zelotes y los saduceos. Conviene precisar que sólo este último grupo fue el que tramó la muerte de Jesús y que los fariseos no tomaron parte alguna en esta decisión³. Observemos también que nadie in-

³. Si creemos a Lc 13, 31, el rey Herodes Agripa había intentado hacer callar a Jesús en Galilea; queriendo salvarle, «algunos fariseos vinieron a decirle: 'Vete de aquí, porque Herodes quiere darte muerte'». Algunos sanedritas pertenecían, ciertamente, al movimiento fariseo, pero el sanedrín no tuvo que

intentó aparentemente salvar al profeta galileo. Esto se explica ciertamente por la suma rapidez con la que se llevó el asunto, ya que sólo una docena de horas separaron su arresto de su crucifixión. Más profundamente, parece ser que algunos grupos bastante numerosos, los fariseos o los zelotes, se desinteresaron de la suerte de un hombre que les había decepcionado en sus esperanzas nacionalistas.

¿Por qué fue considerado Jesús como peligroso por las altas autoridades religiosas de Jerusalén? Aparecen dos motivos principales, de los que empezaremos comentando el menos preciso. Judíos de Jerusalén, comprometidos *de hecho* en una colaboración con el ocupante romano, los sumos sacerdotes sienten una profunda desconfianza frente a los galileos, lo cual está perfectamente justificado desde su punto de vista. La revuelta de Judas el galileo del año 6-7 p. C. no fue la única que suscitaron aquellos provincianos que no mostraron nunca mucho respeto por el poder político y religioso de Jerusalén. Por su predicación referente a la venida

pronunciarse sobre la muerte de Jesús, tal como diremos más tarde.

La mención de los fariseos en el complot contra Jesús (cf. su introducción en Jn 11, 57) se explica de la forma siguiente. Después del año 70, el judaísmo se fue identificando cada vez más con el movimiento fariseo, y los cristianos atribuyeron a los únicos adversarios judíos que conocían las principales persecuciones sufridas por Jesús en el año 30. Además, si en Palestina hasta el año 70 no fueron hostiles las relaciones entre cristianos y fariseos (cf. Hch 5, 33-39; 23, 6-9), fueron bastante violentas en la diáspora, en donde los dos grupos chocaron de frente (cf. Pablo antes de su conversión: Hch 9, 1-2). Así, pues, los textos evangélicos reflejan tanto por lo menos la hostilidad cristianos-fariseos como la oposición Jesús-fariseos.

inmediata del reino de Dios, Jesús podía provocar alguna agitación popular que no habría servido ni a los intereses de Jerusalén ni a los de Roma. Convenía, pues, echar mano a un personaje al que los sumos sacerdotes consideraban como un posible agitador. Es verdad que Jesús estaba prevenido contra los intentos de recuperación nacionalista que se ejercían a su alrededor y que había rechazado las concepciones populares relativas al papel del mesías a la llegada del reino. Varias veces había afirmado la originalidad de su mensaje: el mundo nuevo no surgiría de una revuelta armada. Pero seguía siendo verdad que los sumos sacerdotes tenían fundamento para temer que su predicación provocase, aun sin intentarlo él, alguna sublevación mesiánica (cf. Jn 6, 15: la gente de Galilea quiere llevarse a Jesús para hacerlo rey).

A este primer motivo de acusación viene a añadirse un segundo, más importante todavía, ya que se basa en las enseñanzas mismas de Jesús y no es ni mucho menos el fruto de una ambigüedad: Jesús ha hablado contra el templo y contra los que le servían y se servían de él. «El templo va a ser destruido». Los que sacaban de esta institución su prestigio social, su poder y sus rentas tenían que hacer callar a aquel perturbador del orden público. Para comprender la actitud de Jesús frente al templo y las reacciones del alto clero, no hay más que leer algunos capítulos del libro de Jeremías. El nazareno no se contentó con criticar los sacrificios sangrientos practicados en el lugar santo; repasando los oráculos del viejo profeta de Anatot y meditando en su vida, fue todavía más lejos. ¿Qué es lo que encontraba en la Escritura? Jeremías

había puesto en guardia a sus contemporáneos contra los que opinaban que la presencia del templo impediría a Jerusalén caer en manos de los babilonios y que iban repitiendo: «Aquí está el santuario de Yavé! ¡El santuario de Yavé! ¡El santuario de Yavé!» (Jer 7, 4). Por su boca, Dios hablaba de esta manera: «Puesto que el pueblo ha cometido toda clase de perversiones y no ha respondido a mi llamada, trataré a este templo que lleva mi nombre y en el que vosotros ponéis vuestra confianza, este lugar que os dí a vosotros y a vuestros padres, lo mismo que traté al santuario de Silo que fue arrasado» (Jer 7, 13-14; cf. Jer 26, 4-6). «Los sacerdotes, los profetas y el pueblo entero escucharon a Jeremías pronunciar estas palabras en el templo de Yavé. Y cuando hubo acabado Jeremías de pronunciar todo lo que Yavé le había ordenado decir a todo el pueblo, los sacerdotes y los profetas se apoderaron de él diciendo: '¡Vas a morir! ¿Por qué has hecho en nombre de Yavé esta profecía: a este templo le pasará lo que al santuario de Silo y esta ciudad será desolada?'» (Jer 26, 7-9). Si Jeremías se escapó en aquella ocasión gracias a los magistrados y si disponía de cierto apoyo dentro mismo del palacio real (cf. Jer 37, 17-28; 38), no ocurrió lo mismo con su contemporáneo Uriyyahu que profetizó «exactamente las mismas cosas que Jeremías»; apresado en unas circunstancias muy parecidas a las de los mejores policías de nuestros días, lo mataron a espada y arrojaron su cadáver a la fosa común (cf. Jer 26, 20-40).

La influencia del *libro de Jeremías* fue grande sobre Jesús. Es cierto que Jesús se incorpora al conjunto de la tradición profética cuando anuncia el

juicio terrible de Dios que caerá sobre el pueblo si éste sigue negándose a la conversión; pero se relaciona especialmente con Jeremías, al proclamar que ese juicio alcanzará en primer lugar al templo y a la ciudad santa, pervertidos en sus prácticas escandalosas. Es sintomático que ningún texto presente a Jesús durante su ministerio yendo a orar al templo o a practicar en él alguna ofrenda; para él, lo mismo que para su antiguo predecesor, el templo es ante todo el lugar adonde el profeta va a defender el *derecho de Dios* pisoteado por los jefes de los sacerdotes, que han hecho del santuario un elemento del «sistema», y por el pueblo que les ha dejado hacer. Un día, «los discípulos de Jesús se acercaron a él para hacerle observar las construcciones del templo. El les dijo: 'Veis todo esto, ¿no es así? Pues, en verdad, en verdad os digo que no quedará aquí piedra sobre piedra; todo será destruido» (Mt 24, 1-2).

Estas son las razones que condujeron a las grandes familias sacerdotales a desembarazarse del profeta galileo, y las huellas de las mismas son visibles todavía en los relatos actuales de la pasión: Jesús provoca ciertas agitaciones que corren el peligro de suscitar una intervención brutal del ejército romano (cf., por ejemplo, Jn 11, 48) y anuncia la destrucción del «sistema», simbolizado por el templo (cf. la frase sobre el templo encajada ya en Mc 14, 58; 15, 29). Esto era suficiente para decidir su muerte⁴. Los jefes de los sacerdotes considera-

⁴ En Mt 26, 61 y Mc 14, 58, la palabra sobre el templo es referida por unos «testigos falsos». No nos engañemos. Para los

ron a Jesús como un falso profeta. No hay por qué sorprenderse de ello; los hombres como nosotros tenemos la molesta propensión a no reconocer como buenos y verdaderos profetas más que a los profetas que murieron hace mucho tiempo, a los que amonestaban a las generaciones... precedentes. «¡Ay de los que construís las tumbas de los profetas y decoráis los sepulcros de los justos! Decís: 'Si hubiéramos vivido en tiempo de nuestros padres, no habríamos sido sus cómplices en derramar la sangre de los profetas. De este modo testimoniáis contra vosotros mismos: sois los hijos de los que asesinaron a los profetas. Pues bien, estáis colmando la medida de vuestros padres» (Mt 23, 29-31).

Algún lector se sentirá ciertamente sorprendido al no ver señalado, entre los motivos que condujeron al arresto de Jesús, el tema de Jesús Hijo de Dios, igual al Padre. Es imposible, en el marco de este estudio, dar cuenta de la forma con que el maestro habló, ante sus discípulos, de sus relaciones con Dios ⁵. Bástenos aquí reconocer lo siguiente: las altas autoridades religiosas no basaron su resolución en las palabras de Jesús que parecen más cargadas de sentido para el cristiano y que le permiten acercarse al misterio insondable del pro-

mismos redactores evangélicos, esto no significa que los testigos digan una mentira, que inventen una palabra que no hubiera pronunciado nunca Jesús. El «falso testigo» es un hombre que refiere una palabra verdadera teniendo un corazón falso: transmite el mensaje solamente para perder a Jesús.

⁵ Pueden consultarse sobre este punto los trabajos de J. Jeremías, *Abba, Jesús y su Padre*. Sígueme, Salamanca 1981.

feta galileo: por ejemplo, el llamar a Dios «Abba Padre» o declarar: «Tus pecados son perdonados».

El arresto

El maestro se marchó con unos cuantos discípulos el jueves al atardecer a un huerto situado a la otra parte del torrente Cedrón. Pues bien, uno de los doce, «Judas, el que le iba a entregar, conocía aquel lugar, ya que Jesús se había reunido allí varias veces con sus discípulos» (Jn 18, 2). Así, pues, el papel de Judas es de los más claros: por ciertos motivos, respondió a la llamada hecha por los jefes de los sacerdotes: el que sepa dónde está Jesús, tiene obligación de denunciarlo (Jn 11, 57). Condujo a la milicia del templo hasta aquel huerto. Hubo un breve combate, ya que algunos discípulos iban armados e intentaron defender a su maestro y a sí mismos. Aquello acabó rápidamente y Jesús fue llevado a casa del sumo sacerdote. Los discípulos huyeron, pero Pedro siguió de lejos a los hombres armados que conducían al prisionero. Es sintomático, creemos, que las autoridades del templo no tuvieran mucho interés en apoderarse de los conocidos de Jesús. Si Jesús y su grupo esperaban que la red se cerrara sobre todos ellos y que la persecución no ahorrara a ninguno (cf. especialmente Lc 22, 35-36; y también Mc 10, 38-39; Lc 12, 49-50), las familias sacerdotales debían opinar que solamente Jesús era el que molestaba y que, desaparecido él, el pequeño grupo se dispersaría sin crear muchos problemas. Estaban por tanto seguras de que no surgiría tan pronto otro líder en aquel

grupo. Por este hecho, adivinamos el lugar que ocupaba Jesús en medio de sus discípulos, ante el análisis mismo de sus adversarios.

Jesús ante el sumo sacerdote

No hubo ningún *proceso* judío, ninguna condena a muerte decretada *jurídicamente* por las autoridades religiosas judías contra Jesús. Semejante conclusión del historiador parece estar en contradicción tan palmaria con las afirmaciones de los relatos evangélicos, que hemos de recordar, aunque sólo sea brevemente, algunas de las flagrantes contradicciones que encierran los textos tal como podemos leerlos.

Consideremos en primer lugar Mc 14, 53-15, 1. En este texto hay propiamente un proceso ante el sanedrín durante la noche; el sanedrín parece estar reunido en casa del sumo sacerdote; después del interrogatorio, aquella corte suprema dicta su sentencia: Jesús es reo de muerte. Si exceptuamos los bofetones que recibe Jesús, parece ser que los demás ultrajes son obra de los propios sanedritas. Al amanecer, hay una segunda sesión del sanedrín, que no lleva consigo orden del día, ya que los sanedritas llevan a Jesús a casa de Pilato.

Mt 26, 57-27, 2 no presenta diferencias fundamentales con este esquema. Se notará sin embargo que explicita dos puntos que aparecían discretamente apuntados en Marcos. En primer lugar, es claro que el sanedrín se reúne en casa del sumo sacerdote (Caifás, según Mateo); en segundo lugar,

son los sanedritas los que se entregan a todos los ultrajes. Por el contrario, Mateo es menos explícito que Marcos en un punto capital: si en él Jesús «es reo de muerte», se observará que no utiliza la palabra técnica «condenar/decretar» (compárese Mt 26, 66 y Mc 14, 64). En cuanto a la reunión de la mañana, tiene explícitamente una finalidad: se celebra un consejo «a fin de matar a Jesús»; tampoco aquí se utiliza término jurídico alguno que designe una condenación.

Estas dos recensiones evangélicas suscitan ya, por sí solas, graves problemas históricos. La sala donde se sentaban los setenta y un sanedritas ⁶ no se encontraba en el palacio del sumo sacerdote, al sudoeste de la ciudad, sino dentro del recinto sagrado del templo. Además, la legislación judía prohibía que el sanedrín se reuniese durante la noche para los asuntos criminales y exigía que la condenación a muerte no se pronunciase nunca el mismo día del proceso. Es difícil ver a los saduceos, tan apegados a la conservación de las tradiciones, faltar de este modo a la *letra* misma de las prescripciones. Sabemos muy bien que resulta mu-

⁶ Presidido por el sumo sacerdote en funciones (Caifás, en los años 18 a 37 de nuestra era), el gran sanedrín de Jerusalén era la suprema corte de justicia. Tenían en él asiento tres grupos: la aristocracia sacerdotal representada por los sumos sacerdotes (los que habían tenido este cargo, como Anás, que lo ejerció del 6 al 15 de nuestra era, junto con otros sacerdotes que desempeñaban funciones superiores en el templo), la nobleza laica (los «ancianos» o jefes de las familias laicas más influyentes de Jerusalén) y los «escribas» (algunos de los cuales pertenecían al movimiento fariseo; debían a su saber su admisión en el supremo tribunal). Tanto los miembros del alto clero como los «ancianos» o patricios pertenecían al movimiento saduceo.

cho más fácil a un poder político darle un rodeo a la ley (decisiones tomadas en el secreto de los gabinetes, ejecuciones sumarias, etcétera) que violarla abiertamente, formalmente, en un proceso oficial... Finalmente, ¿podemos imaginarnos a los sanedritas entregándose personalmente a gestos de ultraje contra un condenado? También aquí sabemos que los altos personajes del estado y los jueces no acostumbran practicar ellos mismos la tortura; tienen subalternos para eso. La tortura se practica fuera de los palacios de justicia; siempre hay un mínimo de «fachada» que tiene que respetar cualquier poder...

Dos de las dificultades de Mateo y de Marcos están ausentes en Lc 22, 54-23, 1; el relato de Lucas aparece mucho más coherente. Después del arresto, Jesús es conducido al patio del palacio del sumo sacerdote, en donde es custodiado durante toda la noche; allí es donde es ultrajado y golpeado por sus guardianes. De madrugada, es llevado ante el sanedrín que le interroga. Observamos que no se habla allí de *veredicto*. Es verdad que la opinión de los sanedritas está ya formada (Lc 22, 71) y que conducen a Jesús a casa de Pilato, pero no han dado ninguna *sentencia* de muerte, en el sentido jurídico de la palabra.

Jn 18, 12-28 ofrece un relato sumamente original, ya que no se hace en él ninguna mención del sanedrín. Anás, a cuya casa fue llevado Jesús, fue sumo sacerdote durante los años 6 al 15; desde aquella fecha, gobernó por medio de sus hijos o de su yerno Caifás. Así, pues, es solamente Anás el que hace el interrogatorio; la ausencia de Caifás (cf.

Jn 18, 24) demuestra evidentemente que el sanedrín no está presente en la lógica del texto joánico. No hay allí escena de ultrajes, pero el bofetón que recibe Jesús (Jn 18, 22) nos recuerda los que mencionaban Mt 26, 67 y Mc 14, 65. Siempre durante la noche, Jesús es trasladado a casa de Caifás, que es el sumo sacerdote en funciones; no se dice absolutamente nada de lo que ocurre de madrugada entre la casa de Caifás y el pretorio de Pilato.

El análisis literario de las cuatro versiones evangélicas indica claramente que no hemos de intentar hacer desesperadamente un concordismo, esto es, enriquecer cada uno de los textos con ayuda de datos procedentes de otras versiones; en particular, no es un buen método inyectar en Juan un proceso ante el sanedrín. Hay que poner ante todo de relieve los puntos de coincidencia entre los cuatro relatos. De noche, Jesús fue conducido por la milicia del templo a casa del sumo sacerdote (Anás o Caifás, ya que cada uno de ellos llevaba este título); Pedro, que había seguido de lejos, renegó de Jesús. El sumo sacerdote interrogó al prisionero y, al amanecer, lo mandó llevar a Pilato. No es posible ir más adelante en la enumeración de los puntos de coincidencia (para tener una mirada sinóptica del conjunto de datos evangélicos, véase el esquema adjunto). Sin que sea posible presentar aquí el análisis literario en que basamos nuestras conclusiones, creemos que el relato joánico permite al historiador pronunciarse sobre el procedimiento adoptado por las altas autoridades religiosas.

✦ No hubo proceso ni condenación a muerte pronunciada jurídicamente por esas autoridades contra

Jesús. Si fue así, el motivo de ello no es que el sanedrín hubiera perdido el derecho de condenar a la pena capital por culpa de la ocupación romana. Aunque este punto ha sido objeto de amplias discusiones entre los especialistas, no vacilamos en hacer nuestra esta conclusión de la TOB: «Varias indicaciones nos hacen pensar que, en la época de Jesús, las autoridades judías habían conservado el derecho de aplicar la pena capital (la lapidación) en ciertos casos». Con mayor razón tenían el derecho de decidir semejante pena. Se comprende entonces fácilmente dónde reside la suprema habilidad de los sumos sacerdotes en el «caso Jesús». Ellos decidieron ciertamente la muerte del profeta galileo, y el interrogatorio privado que le hicieron durante la noche no aportó ningún elemento que pudiera hacerles cambiar de idea, sino todo lo contrario. Pero, en vez de hacer un proceso oficial ante el sanedrín —un proceso *religioso*—, encontraron un medio más hábil para salir del apuro: acusarlo de un crimen político ante la autoridad romana. Con la crueldad que todos le achacaban, Pilato se encargaría de solucionar el problema.

La solución adoptada por las grandes familias sacerdotales presentaba varias ventajas para ellas. Al no pasar por el Consejo sanedrita y al ir espontáneamente a reclamar un veredicto de muerte al gobernador romano, los sumos sacerdotes disimulaban lo mejor posible las reivindicaciones religiosas del profeta Jesús, convirtiéndolas en pretensiones de orden político: aquel hombre pretendía ser rey de los judíos y ponía en peligro el orden establecido por las autoridades de ocupación. En segundo lugar, se precipitaba más seguramente la

EL INTERROGATORIO ANTE LAS AUTORIDADES JUDIAS

Mt 26, 57 s⁷ Mc 14, 53 s

NOCHE	57	J → SS Caifás donde se reúne S	53	J → SS reunión de S
	58	Pe → patio del SS	54	Pe → patio del SS
		Interrogatorio ante S		Interrogatorio ante S
	59-62	Palabra = Templo	55-60	Palabra = Templo
	63-64	Palabra: Hijo del hombre	61-62	Palabra: Hijo del hombre
	65-66	Palabra por S: Jesús reo de muerte	63-64	Juicio por S: Jesús reo de muerte
	67-68	Ultrajes a J por S bofetones	65	Ultrajes a J (por S) bofetones por los guardias
69-75	3 negaciones de Pe	66-72	3 negaciones de Pe	
DIA	27.1	De madrugada 2.ª reunión de S para matar a J	15.1	De madrugada 2.ª reunión de S
	2	J → Pilato		J → Pilato

Lc 22, 54s Jn 18, 12s

54	J → patio de SS	12-13	J → Anás (SS)
54-55	Pe → patio de SS	15-16.18	Pe → patio de SS
56-62	3 negaciones de Pe	17	1.ª negación de Pe
		19-21	Interrogatorio por Anás (SS)
		22-23	Bofetón
		24	J → Caifás SS
		25-27	2.ª y 3.ª negación de Pe
63-65	Ultrajes a J por los guardias		
66	Al amanecer Reunión de S J → S Interrogatorio ante S		De madrugada
67-69	Palabra: Hijo del hombre		
70-71	Palabra: Hijo de Dios		llevándolo de casa de Caifás
23.1	J → Pilato	28	J → Pilato

⁷ En este cuadro utilizamos las siguientes abreviaciones: J = Jesús; SS = Sumo sacerdote; Pe = Pedro; S = Sanedrín; — = dirigirse a; ≠ = contra.

muerte de Jesús; en efecto, ¿quién sabe si el sanedrín habría votado inmediatamente una sentencia de muerte?⁸ Finalmente, se hacía a Pilato un obsequio que podía también encerrar su veneno: para una vez que las autoridades religiosas no ejercían celosamente su derecho y ponían el asunto en manos del romano, éste cargaría con la responsabilidad jurídica a los ojos del pueblo.

Mientras huían los demás discípulos presentes en Getsemaní, Pedro siguió de lejos a la comitiva de los soldados del templo que llevaban al prisionero a casa del sumo sacerdote. Mientras se calentaba en medio de los guardias en el patio del palacio, sospecharon de él como discípulo de Jesús; temiendo por su vida, Pedro afirmó que no conocía al maestro, y huyó a su vez. No seguirá a Jesús al pretorio de Pilato, ni estará en el camino del Gólgota.

Jesús ante Pilato

Aunque residía habitualmente en Cesarea, el prefecto de Judea subía a Jerusalén para pascua a fin de prevenir mejor cualquier intento de revuelta.

⁸ Habitualmente, el sanedrín le hacía al acusado una reprimenda seria, para dejarlo luego en libertad. Si éste no tenía en cuenta la amonestación, era llevado de nuevo ante el sanedrín y condenado. Fue aquel el procedimiento que se siguió contra Pedro y contra Juan en Hch 4, 5-21; 5, 27-41 (véase especialmente Hch 5, 28).

Observamos que en dos ocasiones en los Hechos algunos sanedritas fariseos acuden en ayuda de los cristianos. Gamaliel obtiene de la asamblea que no se mate a Pedro y a Juan (Hch 5, 33-40). Por lo que se refiere a Pablo, logra poner en su favor a

Efectivamente, durante la fiesta la población de la ciudad aumentaba con los peregrinos y podía pasar de 25.000 a más de 100.000 personas; la ciudad se convertía entonces en un auténtico polvorín. Pilato no se alojaba en la fortaleza militar de la torre Antonia, al norte del templo, sino que tenía su residencia en el antiguo palacio de Herodes, en la parte oeste de Jerusalén. Allí fue adonde los sumos sacerdotes hicieron llevar a Jesús, el viernes de madrugada; había que actuar aprisa, ya que aquella misma tarde empezaría la fiesta con la cena pas-cual.

Jesús fue presentado a Pilato como un sedicioso que estaba preparando alguna revuelta contra Roma y pretendía convertirse en «rey de los ju-dios». Las altas familias sacerdotales deseaban una condena de muerte y nada, aparentemente, podría estorbar el escenario que habían montado. El «pro-ceso» ante Pilato seguía evidentemente una marcha expeditiva que no dejaba ninguna oportunidad al acusado: Jesús no era un ciudadano romano que gozase de las garantías previstas por el derecho. Sin embargo, el mecanismo estuvo a punto de fallar, ya que, subiendo desde la ciudad baja, «un gentío subió» hasta el palacio del gobernador «y se puso a pedir la aplicación de una costumbre»: la liberación de *un* prisionero con ocasión de la fiesta (cf. Mt 15, 8). Aquel movimiento popular no apun-taba precisamente a la persona misma de Jesús. Pilato se presentó ante la turba reunida y les pro-

los sanedritas fariseos (Hch 23, 6-9). Como toda asamblea, el sanedrín estaba dividido en corrientes religiosas y políticas con intereses muy opuestos.

puso dejar libre a Jesús. No era aquella ninguna señal de una especie de piedad secreta para con un inocente; hombre duro y cruel, el prefecto intentaba una operación política. Al conceder su gracia a un prisionero, calmaba al gentío y evitaba la explosión de una posible revuelta; al proponer liberar a Jesús, esperaba que aquella turba desaprobase, sin darse demasiado cuenta al principio, la maniobra de las altas familias pontificales. Era interesante para Pilato aprovecharse de la ocasión para contrariar a los sumos sacerdotes y quitarles un poco de su autoridad sobre las masas. El prefecto mandó flagelar a Jesús, queriendo indicar de esta forma que aquel hombre había recibido un castigo suficiente. Pero, manejada por los sumos sacerdotes, la turba pidió la liberación de Barrabás, que era un auténtico asesino. Pilato aceptó; no era aquella la mejor ocasión para correr el riesgo de un motín popular. Se dejó libre a Barrabás y Jesús fue condenado a muerte; la sentencia era «legal».

Esperando a que se formase el piquete de ejecución, Jesús fue maltratado en el puesto de guardia; los legionarios le infligieron una tortura tanto moral como física ridiculizándolo como «rey de los judíos» —el motivo conservado por Pilato en su sentencia— y coronándolo de espinas. Finalmente, el pelotón romano llevó a Jesús y a otros dos condenados al lugar del suplicio. Según una costumbre romana, destinada a impresionar a las poblaciones —hay que «dar ejemplo»—, el grupo pasó por algunas calles de la ciudad, llenas de transeúntes debido a la proximidad de la fiesta; luego se procedió a la crucifixión de los tres condenados sobre una pequeña elevación, al lado de uno de los caminos que

llevaba a Jerusalén, a un centenar de metros fuera de una de las puertas de la ciudad. Los peregrinos que afluían para la pascua encontrarían allí una ocasión para meditar sobre el poder del estado romano.

14

Del relato primitivo a las redacciones evangélicas

En los capítulos consagrados a los textos del sepulcro y de la crucifixión descubrimos el tenor del relato primitivo que se refería a esas perícopas y percibimos los desarrollos que se habían llevado a cabo en las etapas posteriores de la tradición. Se trata ahora de esbozar los resultados de la investigación sobre el conjunto del relato de la pasión. La amplitud de este propósito indica claramente que tendremos que limitar nuestra exposición a unos cuantos ejes principales sin pretender una aclaración completa.

*El relato primitivo de la
pasión-resurrección*

→ Un análisis detallado nos permite averiguar que el relato primitivo se abría con la mención del

arresto de Jesús en Getsemaní y continuaba por lo menos hasta la indicación relativa a la visita de las mujeres al sepulcro vacío; aun cuando no se puedan percibir sus huellas en los relatos de apariciones contenidos actualmente en los evangelios, es sumamente probable que el relato primitivo se cerrase con la mención de una aparición de Jesús resucitado.

Para el historiador moderno que pretende pronunciarse sobre el desarrollo de los acontecimientos, resulta indispensable un buen conocimiento del tenor de este relato; ya hemos hecho amplio uso del mismo en las páginas precedentes. Pongamos un ejemplo. Si hemos eliminado la posibilidad de un proceso de Jesús ante el sanedrín y conservado únicamente la comparecencia del prisionero ante el sumo sacerdote, no es solamente en virtud de las grandes dificultades que plantearía al historiador un proceso auténtico por la noche, ni tampoco a causa del silencio total de Juan sobre el sanedrín. El mero análisis literario de los textos sinópticos basta para demostrar que la presentación actual es el resultado de un importante trabajo realizado con posterioridad al relato primitivo. Un examen atento de Mc 14, 53-15, 1 permite concluir, en efecto, que el relato arcaico era mucho más breve que nuestras redacciones actuales; señalaba solamente el traslado de Jesús a casa del sumo sacerdote, así como la negación de Pedro que, de lejos, había seguido al maestro.

Preguntarnos por la finalidad perseguida por el relato primitivo es de la mayor importancia. Lo que sabemos de su tenor permite concluir que el relato

no iba destinado *como tal* a ser narrado en la predicación misionera. Esta afirmación se basa en las dos constataciones siguientes. Por una parte, el relato está sembrado de indicaciones relativas al comportamiento de ciertos miembros de la comunidad primitiva. Se pone de relieve la actitud poco gloriosa de los doce; además de Judas que entregó a Jesús, se menciona la huida de los discípulos cuando el arresto y, si Pedro fue entonces más valiente, fue para negar a su maestro un poco más tarde. Se valora a Simón de Cirene, lo cual es señal de que pertenecía al grupo cristiano después de pascua; los soldados «le obligaron a llevar la cruz». Había algunas mujeres parientes de Jesús cerca del Gólgota, pero el relato nos advierte que «miraban de lejos». El conjunto de estas observaciones no está evidentemente destinado a gentes «de fuera», a los no cristianos. Por otra parte, el relato primitivo no intenta demostrar, con la ayuda de *citas explícitas* del Antiguo Testamento, que la pasión del maestro cumplió las Escrituras y la voluntad de Dios; el kerigma misionero en el ambiente judío se mostraba ciertamente mucho más preocupado por esta perspectiva.

Nacido en la iglesia de Jerusalén, el relato iba destinado a los miembros de la comunidad primitiva y encerraba dos preocupaciones. Al narrarlo, los creyentes hacían en primer lugar memoria del martirio de su maestro y descubrían el significado profundo de su muerte: por medio de ella, los tiempos escatológicos habían irrumpido ya en la historia. Reunidos en torno a Jesús resucitado, eran desde luego la comunidad de los últimos tiempos. Recordemos aquí la observación hecha durante

nuestro estudio de la crucifixión y de la muerte; la teología utilizada en el relato primitivo es una escatología antes de ser una cristología. No podemos olvidar tampoco la segunda preocupación que tenían al leer el relato primitivo: los miembros de la primerísima iglesia hacían su autocritica, su examen de conciencia, sobre cuál había sido su comportamiento durante los acontecimientos. Una manera, como podría haber otras, de no volver otra vez, después de pascua, a las andadas...

Acabemos finalmente esta presentación tan breve del relato primitivo volviéndonos a aquellos que estuvieron en su origen. Pensemos en primer lugar en los *informadores* que proporcionaron ciertos elementos de la narración. No es difícil, por ejemplo, reconocer que Pedro está en la fuente de la mención que se hace de su negativa y del traslado de Jesús a casa del sumo sacerdote; Simón de Cirene y «las mujeres» (Mc 15, 40; cf. 16, 1) podían hablar del Gólgota y del descubrimiento del sepulcro vacío. La cuestión del origen del relato tiene que plantearse, sin embargo, de una manera más amplia. Lejos de ser un conglomerado de observaciones anecdóticas, la narración primitiva pretendía formar un conjunto en el que toda la comunidad cristiana por entero expresaba y celebraba su fe. ¿Por qué no reconocer también que el relato primitivo servía en cierto modo a la existencia misma de la comunidad?: gracias a la narración, se demuestra que los que apelan a Jesús forman precisamente *la* comunidad de los últimos tiempos. Se ve entonces que el relato está marcado con un cuño de un indudable carácter oficial. Tanto como señalar a los eventuales informadores de tal o cual detalle de la

narración, importa reconocer los grupos que garantizan el relato, lo dan por verdadero y toman su afirmación bajo su propia responsabilidad.

Dos grupos bastante bien definidos constituyen en su origen a la comunidad primitiva. El primero está formado por discípulos que siguieron a Jesús durante su ministerio y que tienen como núcleo a los doce (Judas fue sustituido en seguida por uno llamado Matías: Hch 1, 26); Pedro desempeña en el grupo un papel preponderante. Este grupo se considera perfectamente cualificado para testimoniar, ya que ha gozado de apariciones pascuales y lo proclama:

«¡Cristo ha resucitado!... Se ha aparecido a Cefas (= Pedro), y luego a los doce» (1 Cor 15, 5).

El segundo grupo está constituido por la familia de Jesús, en el sentido más amplio de la palabra. Los miembros del mismo habían tenido una actitud de las más reservadas durante el ministerio; entonces decían de él que «había perdido la cabeza» (Mc 3, 21; cf. 3, 31-35). Sin embargo, después de pascua, también este grupo veía a Jesús resucitado; teniendo como líder a Santiago, «el hermano del Señor», anunciará esta buena nueva:

«¡Cristo ha resucitado!... Se ha aparecido a Santiago, y luego a los apóstoles» (1 Cor 15, 7).

Estos grupos que forman la primerísima comunidad cristiana garantizan el relato primitivo de la pasión-resurrección. Al primer grupo corresponde la narración de los acontecimientos nocturnos: arresto y traslado de Jesús ante el sumo sacerdote. Por su parte, el grupo de la familia de Jesús se

preocupa del proceso ante Pilato, de la crucifixión y muerte, así como del descubrimiento del sepulcro vacío. Si el relato primitivo mencionaba ciertas apariciones del resucitado, es probable que cada uno de los grupos quedase realzado en él, a fin de justificar su legitimidad para dar testimonio. Se señalaba quizás, por ejemplo, una aparición a Pedro y otra a Santiago.

*El desarrollo de la tradición:
las ampliaciones del relato intermedio*

Las observaciones siguientes deberán permitir al lector percibir las grandes líneas de fuerza teológica que han presidido a la ampliación del relato primitivo. Cuando estudiamos las perícopas de la crucifixión, de la muerte y del descubrimiento del sepulcro vacío, vimos detalladamente cómo los relatos intermedios en sus diferentes etapas, y luego las redacciones evangélicas, recogieron y amplificaron la tradición primitiva, y ya entonces recogimos varios elementos que pueden servir a nuestro presente propósito. Ahora, sin embargo, nos es imposible fijarnos en los «detalles», aunque sean muy significativos, y tendremos que señalar los puntos principales de la evolución.

En la etapa del relato intermedio es donde se produjeron dos ampliaciones que en adelante desempeñarían un papel decisivo en los relatos de la pasión-resurrección. La primera consiste en la construcción de un amplio prólogo cuyas huellas son todavía muy bien perceptibles en Mc 14, 1-42 y que está destinado a realzar y a tipificar los com-

portamientos opuestos de Jesús y de sus adversarios. De este modo, quedará claro el complot de los sumos sacerdotes (cf. Mc 14, 1-2) y la traición de Judas (cf. Mc 14, 10-11), al mismo tiempo que se manifiesta la actitud del maestro ante su muerte cercana. Que el lector no se imagine por ello que el relato intermedio creó en todas sus piezas cada una de las perícopas que constituyen el prelude de la pasión. Es absolutamente seguro, por ejemplo, que el relato de la institución eucarística (cf. Mc 14, 22-25) era anterior a su inserción en el gran conjunto de la pasión y que lo utilizaba entonces la liturgia de la iglesia primitiva; del mismo modo, la oración de Jesús en Getsemaní (cf. Mc 14, 32-42) era utilizado para exhortar a los creyentes a la fidelidad en medio de las pruebas⁹. La tarea del relato intermedio fue la de ensamblar estas piezas dentro de un conjunto más amplio.

La segunda amplificación de importancia que se llevó a cabo en esta etapa de la tradición fue la creación del proceso ante el sanedrín (cf. Mc 14, 53-15, 1). Dentro de su sobriedad, el relato primitivo se había dedicado ante todo a señalar las diferentes etapas de Jesús durante la noche y la actitud de Pedro; no había intentado reconstruir el tenor del interrogatorio de Jesús por el sumo sacerdote. Este vacío es el que rellenará el relato intermedio. Para ello, empieza por integrar en su construcción diversos elementos del relato primitivo que hemos detectado anteriormente: el traslado de

⁹ Para una lectura de esta perícopa, puede verse con fruto el artículo de Y. B. Trémel, *L'agonie du Christ: Lumière et Vie* 68 (1966) 79-103.

Jesús a casa del sumo sacerdote (Mc 14, 53a), la presencia de Pedro en el patio (Mc 14, 54), la(s) negacion(es) de Pedro (cf. Mc 14, 66-72; el tema de la *triple* negación quizás sea un desarrollo del relato intermedio); y finalmente la entrega del acusado a Pilato (Mc 15, 1b). Pero no es ya ése el corazón de la perícopa para el nuevo relato; la pieza central es en adelante el interrogatorio de Jesús ante el sanedrín.

Es relativamente fácil descubrir el doble objetivo al que responde esta majestuosa construcción que presenta un *interrogatorio*, y un interrogatorio *ante el sanedrín*. En la medida en que el relato primitivo no relatava más que un proceso ante la autoridad romana y por tanto ponía de relieve el tema de «Jesús *rey* de los judíos» como motivo de la condenación, sin intentar una explicitación de los motivos de los sumos sacerdotes, también se ponía claramente en realce el aspecto *político* de la cuestión. Pues bien, ¿no era eso precisamente lo que habían querido las altas familias sacerdotales, que habían conseguido hacer ejecutar a Jesús como agitador que amenazaba al poder de ocupación y a la «pax romana»? Al amplificar el relato primitivo que no hacía más que señalar el interrogatorio de Jesús por el sumo sacerdote sin darnos su contenido, los cristianos helenistas, a los que muy probablemente debemos el relato intermedio, quisieron manifestar el carácter fundamentalmente religioso de las diferencias entre Jesús y la autoridad judía ¹⁰. Y lo hicieron construyendo el contenido del

¹⁰ Al expresarnos de este modo, no pretendemos ni mucho menos afirmar que lo político y lo «religioso» sean dos esferas

interrogatorio; articularon la escena en torno a dos palabras auténticas de Jesús, pronunciadas por él en otras circunstancias y conservadas por la tradición: la palabra sobre la destrucción del templo (cf. Mc 14, 58) y la palabra sobre la elevación del Hijo del hombre a la derecha de Dios (cf. Mc 14, 62). Al obrar de esta manera, los helenistas hacían una labor de teólogos y no de historiadores; no buscaban en primer lugar presentar los verdaderos motivos que habían animado a los jefes sacerdotales en contra de Jesús. Resulta, sin embargo, que su construcción se relaciona en parte con la historia, ya que de hecho la palabra contra el templo desempeñó un papel no despreciable en la decisión de los sumos sacerdotes. La construcción del relato intermedio da cuenta igualmente de otro factor histórico: hubo de hecho un desnivel, un hiato, entre los motivos profundos de los sumos sacerdotes y la forma puramente política con que presentaron el asunto a Pilato.

Pero ¿por qué el relato intermedio presentó este interrogatorio dentro del marco de un proceso *ante el sanedrín*? Después de todo, hubiera sido suficiente —al parecer— colocar esta construcción en el interior del tenor del relato primitivo; solamente entonces se habría creado el *contenido* de un inte-

radicalmente extrañas la una a la otra. Lo «religioso» tiene necesariamente repercusiones políticas, y esto es especialmente visible en lo que atañe a la palabra contra el templo. Esta palabra eminentemente religiosa tiene que arrastrar a la ruina a una casta social (los servidores del templo) y a todo un sistema. La caída de Jerusalén y la ruina del templo en el año 70 serán desde luego un acontecimiento político del que los judíos y los cristianos harán lecturas teológicas divergentes.

rogatorio de Jesús por parte solamente del sumo sacerdote y de sus subalternos. ¿Para qué poner en escena al gran sanedrín de Jerusalén? Indudablemente, hay que cargar este último detalle a cuenta del antijudaísmo del ambiente cristiano que produjo el relato¹¹; al poner de manifiesto la hostilidad asesina de la más alta instancia judicial del judaísmo frente a Jesús, se quería demostrar que todo el sistema judaico como tal era objetivamente impermeable y refractario al mensaje de Jesús. La escena en que Jesús fue ultrajado por los propios sanedritas no hace más que reforzar esta demostración (cf. Mc 14, 65). Observemos, sin embargo, que hay un paso que no llegaron a dar ni el relato intermedio ni las redacciones evangélicas: si se inscribe el interrogatorio en el marco de un proceso, no se llegó a afirmar que el sanedrín hubiera pronunciado jurídicamente una sentencia de muerte.

El desarrollo de la tradición: los temas teológicos

A través del examen de las etapas sucesivas de la tradición relativas a la pasión, caminando desde

¹¹ No debe confundirse el antijudaísmo -oposición a un sistema religioso- con el antisemitismo. El que los partidarios de semejante crítica contra el sistema judaico hayan sido en su origen cristianos que eran racialmente judíos, hasta para trazar una frontera teóricamente infranqueable. Los avatares históricos del antijudaísmo cristiano han demostrado trágicamente, a lo largo de los siglos, que la fragilidad de la frontera prohibía en adelante todo recurso a este tema teológico de la iglesia primitiva.

el relato primitivo hasta las redacciones evangélicas de Marcos, Mateo, Lucas y Juan, pasando por las diversas etapas del relato intermedio y por ciertas tradiciones paralelas todavía perceptibles en Lucas y Juan, llegamos a descubrir las líneas generales de la evolución teológica. Esta actualización llevada a cabo por las comunidades cristianas del siglo I puede especialmente ilustrarse en los temas siguientes ¹²:

a) *La cristología*

Cada vez con mayor claridad, el Cristo de los relatos de la pasión es al mismo tiempo aquel Jesús que sufrió en otro tiempo y ese mismo Jesús que hoy vive resucitado. Tal como indicamos en el primer capítulo de esta obra, se sitúa en escena a Jesús, en las diversas perícopas, en dos momentos radicalmente distintos de su existencia. Se encuentra allí ciertamente al profeta que sufrió y murió; pero se le sobrepone en cierto modo a aquel mismo profeta resucitado; varios de los rasgos que encontramos en él son ciertamente característicos del *Cristo glorioso*.

La presciencia de Jesús, el Cristo, es uno de los puntos que se realza. En Marcos y Lucas, el maestro no hacía más que anunciar la traición, pero en Mt 26, 25 y en Jn 13, 26 llegará a designar explícitamente al traidor. «Nada se le escapa a Jesús, que

¹² En los párrafos siguientes sacaremos la mayor parte de nuestros ejemplos, así como algunas formulaciones, de X. Léon-Dufour, *Passion*; DBS 6, 1419-1492.

domina todos los acontecimientos» (X. Léon-Dufour): enteramente libre, mantiene la iniciativa y da él mismo la señal de su arresto (Mt 26, 50). «Sabe todo lo que le va a pasar» (Jn 18, 4) y podría apelar a su Padre para que le enviara «más de doce legiones de ángeles» que le protegieran de la milicia del templo (Mt 26, 53). Su palabra es omnipotente como la palabra de Dios: apenas afirma «Soy yo»¹³, los policías «retroceden y caen en tierra» (Jn 18, 5-6).

Por eso mismo, ciertos rasgos humanos de Jesús tienen tendencia a difuminarse. Donde Mc 14, 35 señalaba a Jesús «cayendo en tierra y rezando», Mt 26, 39 lo presenta en una actitud de adoración, más bien que aplastado contra el suelo. En Lucas y Juan, Cristo en la cruz no profiere ya el gran grito del Salmo 22, sino que, dueño de sí mismo y deseoso de realizar las Escrituras (Jn 19, 28-30), no le cuesta ningún trabajo ponerse a arreglar los problemas familiares (Jn 19, 26-27) y dialogar con el buen ladrón (Lc 23, 42-43).

En Lucas se afirma con energía la inocencia de Jesús; el mismo Pilato la proclama en tres ocasiones (Lc 23, 4.14.15.16.22), el centurión la confiesa mientras que las turbas se golpean el pecho (Lc 23, 47-48) y el mismo Jesús se compara con el leño verde (Lc 23, 31). En cuanto a Juan, desarrolla todo un simbolismo de la cruz; la cruz es más bien

¹³ Literalmente: «Yo soy». Quizás Juan hace alusión al nombre de Yavé, ya que Dios se presenta así a Moisés en Ex 3, 14: «Yo soy el que soy... Tú hablarás así a los hijos de Israel: 'Yo soy' me ha enviado a vosotros».

el lugar glorioso en donde es exaltado el rey de los judíos ¹⁴ que un instrumento de suplicio: «Cuando haya sido elevado de la tierra, atraeré a mí a todos los hombres» (Jn 12, 32).

b) El cumplimiento de las Escrituras

Estrechamente ligado a la cristología, el argumento profético manifiesta cada vez más claramente que los acontecimientos de la pasión son la realización completa «del determinado designio y previo conocimiento de Dios» (Hch 2, 23) y, por consiguiente, que Jesús crucificado es sin duda el mesías de Dios. Ya nos hemos encontrado con dos ejemplos muy característicos de este trabajo en el relato de la crucifixión: la bebida del vino mezclado con hiel (Mt 27, 34) y el reparto de las vestiduras (Jn 19, 23-24). Sin volver sobre la utilización del Antiguo Testamento en las escenas de la crucifixión y de la muerte, señalemos algunos textos que emplean este motivo.

Recurriendo a la Escritura, Cristo anuncia la traición de Judas (Mc 14, 18; Jn 13, 18 es todavía más solemne) y su propia muerte (Mc 14, 27; Mt 26, 31); en su arresto, proclama que esto sucede «para que se cumplan las Escrituras» (Mc 14, 49; cf. Mt 26, 54). Además, el propio Jesucristo es el profeta cuyas palabras se realizarán con toda seguridad; anuncia su resurrección y sus apariciones en Galilea (Mc 14, 28 que está a punto de cumplirse en

¹⁴ El tema de «Jesús rey» está especialmente desarrollado en Jn 18, 33-37; 18, 13-16; 19, 19-22.

Mc 16, 7) y predice la triple negación de Pedro (Mc 14, 30; Mt 26, 34; Lc 22, 34; Jn 13, 38). Ese Jesús profeta es al que ultrajan los sanedritas (Mc 14, 65; Mt 26, 67-68) o los guardianes (Lc 22, 63-64).

¿Cómo explicar finalmente que uno de los que fueron escogidos por el maestro para ser del círculo de los doce acabara traicionándoles, sino por medio de la Escritura (cf. Hch 1, 26-20)? Mt 26, 15 recurre a Zac 11, 12: los sumos sacerdotes «pesaron treinta monedas de plata» para el discípulo infiel. Sobre todo, Mt 27, 3-10 contiene un largo *midrash* sobre la muerte de Judas¹⁵. El traidor se cuelga, como lo había hecho antes Ahitofel, que intentaba matar por traición a David (2 Sm 17, 23); toda la historia del suicidio, y luego la de la compra del campo, está compuesta a partir de Zac 11-13 mezclado con Jr 19, 1-2; 37, 2-9. Así se demuestra cómo el acto criminal de Judas y su final formaban parte del plan de Dios. El Cristo resucitado que habla en la comunidad joánica lo expresa con toda claridad: «No se perdió ninguno de los suyos, sino el hijo de la perdición, de forma que se cumpliera la Escritura» (Jn 17, 12).

c) *Los discípulos de Jesús*

«Se comprueba cierta tendencia a excusar a los discípulos» (X. Léon-Dufour). Lucas no dice nada

¹⁵ «El término *midrash* designa una exégesis de un pasaje de la Escritura que, yendo más allá del simple sentido literal, intenta penetrar en el espíritu de la misma, escudriñar el texto más profundamente y sacar de él interpretaciones que no siem-

de su huída en Getsemaní y en Jn 18, 8-9 es el propio Jesús el que ofrece indirectamente la libertad a los suyos. Ya en la escena de la agonía, Lc 22, 45 había señalado que los discípulos estaban «dormidos de tristeza» (!). «Las negaciones de Pedro, que van progresando en Marcos, quedan niveladas en Mateo y atenuadas en Lucas», en donde el apóstol no pronuncia ningún juramento (X. Léon-Dufour).

Los cristianos de las comunidades se ven invitados a preguntarse si no serán ellos mismos unos pequeños Judas. A la afirmación de Jesús: «Uno de vosotros me va a entregar», cada uno pregunta: «¿Soy yo acaso, Señor?» (Mt 26, 21-22.25). Más aún, reciben la invitación de seguir, como Simón de Cirene, el camino de la cruz detrás de Jesús (Lc 23, 26), a invocarlo en la hora de la muerte como hizo el buen ladrón (Lc 23, 42) e incluso a imitarle en su martirio. Esteban fue el primero en morir con los mismos sentimientos que fueron los de Cristo Jesús: la confianza en el Padre/el Señor y el perdón de los verdugos (Hch 7, 59-60).

d) *Los judíos y los romanos*

«En líneas generales, los judíos son cada vez más acusados, los romanos más excusados» (X.

pre resultan inmediatamente obvias» (R. Bloch). Esta exégesis de Zac 11, 12-13 está expuesta, no de una forma abstracta, sino bajo la forma de un pequeño relato legendario.

Léon-Dufour). Ya hemos puesto de relieve algunos rasgos que vienen en apoyo de esta afirmación: se hace mención de un proceso ante el sanedrín (Mc, Mt y Lc) y de los ultrajes infligidos a Jesús por los sanedritas (Mc y Mt). En Lc 23, 25.26 y Jn 19, 16, son los judíos los que parecen conducir a Jesús al lugar de la ejecución. Según un uso muy frecuente en Juan, la palabra «judío» tiene un color francamente peyorativo (cf., por ejemplo, Jn 13, 33). Y si Juan no siente la necesidad de inscribir un proceso ante el sanedrín en su relato de la pasión y se queda en la mención del paso de Jesús por casa de los sumos sacerdotes, es porque para ese evangelio *todo el ministerio* de Jesús ha sido un largo proceso que lo ha opuesto a los «judíos»: los grandes discursos de Cristo son con frecuencia alegatos contra sus adversarios (Jn 5, 16-47; 6, 41-59; 7, 14-36; 8, 12-59; 10, 24-39). En fin, se alcanza la cima en el versículo tan conocido de Mt 27, 25: «Todo el pueblo respondió: ¡Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!»

Por otra parte, el personaje de Pilato se presenta cada vez más como haciendo todo lo posible por salvar al acusado, cuya inocencia proclama en tres ocasiones (Lc); el prefecto se lava las manos en presencia de la gente, diciendo: «Yo soy inocente de esta sangre; es asunto vuestro» (Mt 27, 24). La tradición cristiana posterior irá todavía más lejos para excusar a Pilato. Desde el siglo II, circularon ciertos *Hechos de Pilato* que tomaron consistencia hacia el siglo IV en el *Evangelio de Nicodemo*: Pilato se hará cristiano. En cuanto a su esposa, su canonización será más rápida: ¿no confesó ella que Jesús era «justo» (Mt 27, 19)? También el centurión

será venerado en la antigua iglesia gracias a Mc 15, 39; Mt 27, 54 y Lc 23, 47. Semejante evolución no acabó en los evangelios, que todavía contienen algunos rasgos antirromanos: los soldados dan a Jesús vino mezclado con hiel (Mt 27, 34) y se mofan de Jesús presentándole vinagre (Lc 23, 36). En cuanto a Lucas, distingue cuidadosamente entre el comportamiento criminal de los jefes judíos y la actitud pasiva del pueblo; este último no injuria a Jesús crucificado y se vuelve «golpeándose el pecho» (Lc 23, 48).

Así, pues, en la evolución de los relatos de la pasión los romanos son, *grosso modo*, cada vez más excusados y los judíos cada vez más acusados. Esta situación paga ampliamente tributo al contexto histórico: desde los años 50, la misión entre los paganos había tomado una importancia notable y, si el estado romano manifestaba a veces violentamente su hostilidad contra los cristianos —persecución breve, pero asesina, bajo Nerón en el 64; persecuciones más esporádicas entre el 81 y el 96—, al menos muchos griegos y romanos entraban en la nueva fe y podían albergarse muchas esperanzas. Al contrario, ya antes del 70 los cristianos percibían que la predicación evangélica chocaba en los ambientes judíos con una amplia repulsa que no hará más que endurecerse y generalizarse después del año 80. Todo esto explica en parte que el vocablo «los judíos» se utilice peyorativamente en Juan en el que, la mayoría de las veces, designa a los miembros del pueblo de Israel «como a los representantes del mundo comprometido en un proceso de incompreensión y, finalmente, de hostilidad contra el enviado de Dios (nota de la TOB a Jn 1,

19) ¹⁶. No es menos sintomático que el texto terrible de Mt 27, 25 emane de una comunidad cristiana cuyos miembros eran de raza judía. Se ve entonces que el antijudaísmo de las redacciones evangélicas no es un antisemitismo; es una oposición decidida a un sistema religioso que apagaba –se creía entonces así– la posibilidad de acceder a la fe en Jesús.

Sin embargo, en su redacción apasionada frente a Israel, los cristianos del siglo I no sufrían solamente la influencia de la historia concreta en la que estaban metidos. Lo extraño del asunto es que, al hablar de esta manera, recogían conscientemente un tema teológico muy conocido de los profetas de antaño: la incredulidad de Israel entra en los desig-¹ nios de Dios, como una etapa necesaria de los mismos (cf. el texto clave de Is 6, 9-13, varias veces citado en el Nuevo Testamento y especialmente en Hch 28, 25-28). Añadamos que ciertas tradiciones judías iban repitiendo que el asesinato de los profetas por parte del pueblo de Israel era una constante de la historia de la salvación ¹⁷. Los

¹⁶ Que el empleo peyorativo de la palabra «los judíos» en Juan es teológico y no tiene nada que ver con el antisemitismo es algo que resalta por contraste con la utilización del término «israelita», que se subraya positivamente. Cristo declara de Natanael: «He aquí un verdadero israelita, en quien no hay engaño» (Jn 1, 47).

¹⁷ A título de ejemplo, he aquí el *Libro de los jubileos* (escrito hacia el año 110 a. C.), que hace del asesinato de los profetas por parte del pueblo la suerte común de todos ellos durante la época real. En el Sinaí, Dios le revela a Moisés el porvenir de Israel: «Les enviaré profetas para que testimonien contra ellos; pero no escucharán, matarán incluso a los profetas, perseguirán a los que buscan la ley, abrogarán y cambiarán todas las cosas, de manera que obrarán el mal a mis ojos. Y yo ocultaré de ellos mi faz y les entregaré en manos de los gentiles

cristianos no crearon aquella teología, pero se aprovecharon de ella: «era menester» que el pueblo rechazase a Jesús.

Los relatos de la pasión, incluidos los de Mateo y Juan, están animados de las mejores intenciones teológicas del mundo, y el exegeta que ha aprendido a no perderse en medio de esta literatura estará de acuerdo con ello. Sin embargo, si una teología debe ser juzgada por sus *frutos* y no por sus intenciones, reconoceremos que este antijudaísmo llevaba secretamente un germen muy nefasto y asesino. ¡Cuántos crímenes se han cometido en nombre de Mt 27, 25, o bajo su amparo! En todo caso, el discurso teológico que pudo aceptar la comunidad cristiana de origen judío que produjo la fórmula de Mt 27, 25, está prohibido para siempre a los cristianos de origen pagano ¹⁸.

para la cautividad y para la presa, y para que los devoren, y los alejaré del país y los dispersaré entre los paganos. Y se olvidarán de todas mis leyes, de todos mis mandamientos y de todos mis juicios... Y después de eso, volverán a mí... de forma que me dejaré encontrar por ellos, cuando me busquen con todo su corazón y toda su alma».

El punto débil de la teología cristiana desde el Nuevo Testamento está en haberse olvidado del segundo cuadro del díptico en su reflexión sobre Israel: «Después de eso, volverán a mí y me dejaré encontrar por ellos». Para el que conoce los textos proféticos, hay aquí una omisión considerable; sólo Pablo en Rom 9-11 planteó realmente en su totalidad la problemática bíblica.

¹⁸ No hay un pueblo deicida; o, mejor dicho, lo son todos en la medida que torturan y matan a los hombres hechos a imagen de Dios.

Jesús de Nazaret ante su muerte

Reconocer que el profeta galileo murió en el año 30 es un hecho perfectamente vulgar para nosotros, pero no sucedía ciertamente lo mismo con la generación apostólica, ya que ésta mencionaba la muerte de un hombre que habría podido muy bien, en aquel momento, seguir vivo en este mundo, aunque un tanto anciano. Cuando predicaba Pablo o bien cuando se redactó el evangelio de Marcos, los oyentes podían preguntar: «¿Vive todavía ese profeta poderoso en acciones y palabras delante de Dios y de todo el pueblo (cf. Lc 24, 19)? Y, en caso afirmativo, ¿en qué ciudad vive, para que podamos ir a visitarle y escucharle?». La respuesta del predicador cristiano recibía entonces todo su significado: «No, *ha muerto*, pero ha resucitado; ahora vive la vida misma de Dios». En aquella época, además, la existencia terrena de Jesús se mantenía aún en el recuerdo de hombres y de mujeres que lo

habían conocido en Galilea y en Jerusalén. De esta forma, durante el siglo I, se podía anunciar la muerte de Jesús y considerarla como un *acontecimiento*. No ocurre lo mismo en la actualidad; decir que Jesús de Nazaret murió hace veinte siglos es una perogrullada.

Resulta ya más satisfactorio hacer memoria de la muerte del profeta galileo pensando en su carácter relativamente original: Jesús fue ejecutado como un criminal y atormentado en una cruz, con un suplicio que sólo podía infligirse a los que no eran ciudadanos romanos. Si se da además el motivo oficial de esta condenación (cf. el proceso ante Pilato) y las razones profundas de los sumos sacerdotes, la muerte de Jesús empieza a tomar un relieve más intenso. Esto no basta, sin embargo, para calificar por completo aquella muerte y para iluminar su significación. De hecho, la ejecución capital del 7 de abril del año 30 pone al ejecutado en la lista de víctimas inocentes, desgraciadamente tan numerosas, de un poder absoluto y cruel; pero no representa más que uno de los innumerables accidentes o injusticias en un mundo en que la vida del que no era ciudadano romano estaba tan poco garantizada.

Nos vemos enfrentados de esta forma con las ideas que tuvo el maestro sobre su pasión: solamente la explicitación hecha por el propio Jesús del significado que daba a su muerte puede empezar entonces a tomar una densidad de sentido. No basta, sin embargo, con descubrir en estas palabras la abnegación plena con la que el profeta llegó hasta el fondo de su misión y la libertad total que mani-

festó ante la muerte. En efecto, como escribe Pablo de Tarso en una fórmula lapidaria, «aunque entregase mi cuerpo a las llamas, si me falta amor, no gano nada» (1 Cor 13, 3). Así, pues, ¿cuál es ese amor que condujo a Jesús hasta el sacrificio de su vida? En definitiva, la muerte de Jesús no puede ser cualificada más que por su vida terrena: es la muerte de un hombre que llevó su vida de cierta manera. La significación que el maestro dio a su muerte remite evidentemente a la significación que daba a su vida terrena, a su ministerio.

La afirmación «Jesús ha muerto, pero ha *resucitado*» exige igualmente una carga semejante para que no se quede en una fórmula lejana y abstracta. Un hombre ha resucitado...; pero, ¿quién era ese hombre? Los primeros cristianos no anunciaron la resurrección de un profeta muerto en su lecho, cargado de años y rodeado de veneración, sino la de un profeta injustamente condenado y ajusticiado; es un crucificado al que Dios ha resucitado. Y si también en este caso importa sondear las palabras de Jesús para intentar saber cuál es la luz que él esperaba ver despuntar a través de su muerte cercana, nos damos cuenta igualmente de que la afirmación de la resurrección no puede prescindir de una mención del proyecto terreno del maestro. Efectivamente, si Jesús hubiera permanecido mudo antes de su pasión, si no hubiera tenido delante de Dios un proyecto para los hombres, su misma resurrección no hubiera podido colmar esta ausencia de sentido.

Lo vemos con claridad: toda reflexión sobre el significado que el creyente puede reconocer en la

muerte de Cristo tiene que recurrir a un estudio de las afirmaciones de Jesús sobre su muerte cercana y, más ampliamente, a un examen global de su itinerario espiritual y de su predicación. La amplitud de semejante programa explica bastante bien que no podría realizarse en el marco de la presente obra, que tiene un propósito más modesto. Por nuestra parte, esperamos tener la ocasión de presentar dentro de poco tiempo un estudio de los textos evangélicos que ponga de relieve el sentido dado por Jesús a su muerte y, por eso mismo, ofrecer una pista de investigación sobre la forma con que el profeta mártir habló de su esperanza en la resurrección. Aquí, para concluir nuestro trabajo sobre los relatos de la pasión, nos gustaría indicar más bien al lector creyente cómo es posible integrar los datos de los trabajos exegéticos e históricos en el interior de una reflexión sobre la fe en Jesús. Para lograrlo, vamos a poner dos ejemplos, el primero de los cuales se desprende de una conclusión sacada anteriormente (cf. *supra*, 208s.): durante los días que precedieron a su arresto, Jesús se ocultó para escapar de la policía del templo. En cuanto al segundo ejemplo, lo sacaremos de aquellas palabras de Jesús que no han sido objeto de nuestro estudio y que se refieren al anuncio de su martirio: con toda probabilidad, Jesús esperaba ser lapidado, no crucificado.

*Jesús se ocultó para escapar
de la policía del templo*

Ya lo hemos dicho: con frecuencia el lector creyente se siente profundamente herido cuando

oye a un historiador concluir que Jesús se ocultó. Juzga con toda razón que la libertad de Cristo ante la muerte es una afirmación fundamental sin la cual la pasión queda vacía de significado, y opina además que la aserción del historiador viene a abrir una brecha en esa verdad de fe. Esta última forma de pensar es la que rebatimos con energía: de hecho, entre la repulsa del martirio por todos los medios y su búsqueda ferviente existe un término medio, un espacio ampliamente abierto en cuyo interior puede muy bien desplegarse la libertad de Jesús.

Para convencernos de ello, consideremos la posición constante de las comunidades cristianas ante el martirio, que ilustra perfectamente la actitud de Policarpo, obispo de Esmirna, allá a mediados del siglo II ¹⁹. Ante la persecución que se cernía sobre su iglesia, «se retiró a una pequeña propiedad situada no lejos de la ciudad con un pequeño grupo de compañeros» y, «como siguieran buscándolo, pasó a otra propiedad»; entonces los policías «detuvieron a dos pequeños esclavos y uno de ellos, sometido a la tortura, confesó; así, pues, le era imposible escapar, ya que los que lo entregaban estaban dentro de su propia casa»; cuando el lugar en donde estaba oculto fue rodeado por la policía, el obispo aceptó el arresto: «Que se haga la voluntad de Dios». Negándose a decir «César es Señor» y a sacrificar al culto imperial para salvar su vida, fue quemado vivo. Unos meses más tarde, cuando

¹⁹ Puede verse el *Martirio de Policarpo* en *Les écrits des Pères apostoliques*. Paris 1963, 221-237.

la iglesia de Esmirna escribió a la iglesia de Filomelium para narrarle la muerte de Policarpo, hizo algunas reflexiones sobre el martirio. Su obispo sufrió «un martirio que está conforme con el evangelio; lo mismo que el Señor Jesús, Policarpo esperó a que lo entregasen» (*Martyrium Polycarpi*, I, 1-2). Al contrario, los mismos habitantes de Esmirna no vacilaron en criticar a los que se arrojaban a la boca del lobo: «Hermanos, no alabamos a los que se presentan por sí mismos delante del juez, ya que no es ésa la enseñanza del evangelio» (*Ibid.*, IV). El espacio abierto para el cristiano tras las huellas de Jesús queda circunscrito de este modo: no tiene que entregarse, sino que se ocultará para escapar de la búsqueda; pero, una vez arrestado, no renegará de su fe para salvar la vida, sino que la confesará hasta el martirio.

Aunque Jesús no fue un zelote en rebeldía armada contra el poder romano de ocupación, su comportamiento puede quedar también ilustrado con ayuda del ejemplo siguiente: pensemos en lo que fueron los maquis en Francia entre 1942 y 1944. Entre el cobarde que se asustaba y no se atrevía a cumplir con la misión que le habían confiado y el loco que habría buscado la muerte por sí mismo gritando su pertenencia a una red de saboteadores bajo las ventanas de la Gestapo, quedaba sitio para aquellos que llegaban al cabo de su misión sabiendo muy bien que no tenían casi ninguna oportunidad de salir vivos de ella; éstos no buscaban el suicidio, ni mucho menos, pero tampoco intentaban salvar su vida sacrificando su misión.

Jesús sabía que la lógica de su vida le llevaba irremediablemente a una muerte violenta y situaba

esta muerte cercana dentro del marco de toda la historia de la salvación: desde Abel el justo hasta Juan bautista, el pueblo había asesinado a aquellos que buscaban agradar a Dios y que eran portavoces de su palabra. «Jerusalén, tú que matas a los profetas y que lapidas a los que se te han enviado...» (Mt 23, 27). Jesús quiso ser hasta el fin fiel al mensaje que proclamaba; ¿qué otra cosa podía esperar sino que lo asesinaran? Además, Jesús creía asimismo lo siguiente: si aquella muerte iba a ser ciertamente obra de los hombres, también se inscribía misteriosamente en el interior de los designios de Dios: el Hijo del hombre iba a ser entregado por Dios en manos de los hombres ²⁰.

²⁰ Este doble aspecto de la pasión (obra de los hombres, «obra» de Dios) se deduce del vocabulario utilizado por Jesús para hablar de su muerte: «El Hijo del hombre *es entregado* en manos de los hombres y lo *matarán*» (Mc 9, 31). El verbo «matar» (asesinar, dar muerte) tiene un sentido técnico en el judaísmo, en el que designa el asesinato de los justos y de los profetas por el pueblo; designa a los hombres como autores de la pasión.

El vocablo «ser entregado» tiene igualmente un sentido muy preciso en la biblia y en el judaísmo, ya que es Dios el complemento agente de este verbo en pasiva. Dios es el autor de la entrega, de la pasión: esto es perfectamente visible en Rom 8, 32: «Dios no ahorró a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros». El verbo «entregar» designa pues, ante todo, la *iniciativa divina*. Sólo accesoriamente tiene este verbo un sentido débil en el relato propiamente dicho de la pasión: Judas entrega a Jesús a los sumos sacerdotes (Mc 14, 10), los cuales entregan a Jesús a Pilato (Mc 15, 1) que a su vez entrega a Jesús para que sea crucificado (Mc 15, 15). Dios es el autor de la entrega: los sumos sacerdotes y sus comparsas no son más que los agentes de Dios. El lector se equivocaría por completo si comprendiese el párrafo «el Hijo del hombre va a ser entregado» en el sentido de «va a ser traicionado por Judas».

Vemos entonces cómo el equilibrio del pensamiento de Jesús se desprende del empleo conjunto de los vocablos «matar» y «ser entregado».

«Es preciosa a los ojos de Yavé
la muerte de sus fieles» (Sal 116, 15).

El profeta de Nazaret no buscó, sin embargo, el martirio, no tuvo unos propósitos suicidas. Lejos de ser un obstáculo para la fe, la conclusión del historiador según la cual Jesús se ocultó durante los últimos días de su vida, de forma que el lugar de su retiro fue revelado a la policía por Judas, es del más alto interés para el creyente. En efecto, todo el que conozca los trabajos del psicoanálisis, no puede menos de sospechar intensamente de un hombre que fuera en busca del martirio y que saliera al encuentro de la muerte. Por tanto, nos importa seriamente saber que, sin renegar para nada de lo que constituía su misión, Jesús no estaba bajo la influencia de una especie de masoquismo que le impulsase a la autodestrucción. No hubo jamás la menor discontinuidad entre el discurso de Jesús y su práctica; *precisamente por eso*, la pasión no fue ni mucho menos un suicidio, ni siquiera un suicidio buscado con las mejores intenciones posibles.

Jesús esperaba ser lapidado

Pero todavía más sorprendente y angustiosa para muchos cristianos es la conclusión que se saca del análisis preciso de las palabras de Jesús sobre su pasión: con toda probabilidad, Jesús esperaba una lapidación, pero no la crucifixión que de hecho padeció. Tal como hemos advertido al lector, no vamos a presentar en esta obra el análisis literario que sería el único que pudiera justificar nuestra afirmación; para ello remitimos a los trabajos de J.

Jeremias, que escribe: «Tiene especial peso el hecho de que los anuncios de la pasión contienen una serie de rasgos que *no* se han *cumplido*. No es inconcebible que Mt 23, 37 par. Lc 13, 34 sugieran que Jesús haya contado algunas veces con la posibilidad de ser objeto de una lapidación de la que él se había hecho reo varias veces... Todo esto no ocurrió *así*. Jesús no fue apedreado (como lo fue vgr. Esteban) por los judíos, sino que fue crucificado por los romanos»²¹. Sobre todo, no entra en nuestra intención abordar aquí el difícil problema de la conciencia de Jesús que suscitan estos trabajos exegéticos, e invitamos al lector a consultar algún que otro libro teológico sobre este punto²².

Reconocer que Jesús no previó la crucifixión es decir que no contó con una intervención del poder político romano; desconocido de la legislación judía que no autorizaba más que la suspensión de un árbol de los *cadáveres* de los ajusticiados previamente ejecutados (cf. Dt 21, 22-23), este modo de ejecución era el que practicaba efectivamente el ejército de ocupación. El profeta galileo opinaba por consiguiente que era imposible asimilar su comportamiento al de los sicarios, los zelotes, que intentaban echar a los paganos al mar entregándose a golpes de mano armada. Creyendo que su ministerio acabaría con una lapidación, Jesús nos per-

²¹ J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, I. Salamanca 1974, 329-330. Resulta sintomático que el verbo «crucificar» esté ausente, en Marcos, de todos los anuncios de la pasión.

²² Podrán leerse, por ejemplo, las páginas consagradas a este tema por Ch. Duquoc, *Cristología*, I. *El hombre Jesús*. Salamanca 1969, 217-226.

mite vislumbrar dónde residía a sus ojos el problema fundamental: en la esfera religiosa (en el sentido amplio de la palabra), tal como lo hemos señalado en la nota 10 del presente capítulo. No era precisamente echando a los romanos fuera de Palestina como podrían restablecerse los derechos pisoteados de Dios y, en consecuencia, los de los hombres invitados a ser hijos de Dios; porque, no hemos de olvidarlo, la humanidad es el sujeto real de los derechos de Dios (cf. 1 Jn 2, 9-11; 3, 16-18; 4, 20-21). Era preciso atacar a la lógica del sistema y anunciar a todos, empezando por los pobres cuya miseria o cuyo oficio hacía imposible la observancia exacta de los reglamentos de la ley, que Dios concedía su salvación independientemente de todos los rituales y sacrificios del templo y por encima de todas las observancias legales.

La lapidación era efectivamente el castigo prescrito por la ley judía contra los blasfemos y contra los falsos profetas, la pena suprema que se aplicaba a aquellos cuyas palabras eran juzgadas por las autoridades oficiales religiosas como contrarias a la ley de Moisés y a la tradición. Si el asesinato de los profetas era, a los ojos de Jesús y de cierto número de los judíos de su tiempo, una constante de la historia, es precisamente porque el pueblo y sus jefes habían considerado como falsos profetas a aquellos cuyo mensaje les resultaba incómodo. El mismo gran Jeremías había sido lapidado ²³. Jesús

²³ Ausente de la biblia, el tema de la lapidación de Jeremías era muy conocido por Jesús y sus contemporáneos. Se habla de él especialmente en las *Vidas de los profetas*, colección de

esperaba verse tratado como un blasfemo y un falso profeta, y por tanto que sufriría el castigo «religioso» que era la lapidación; estaba dispuesto a llegar hasta el fin, hasta el martirio, para atestiguar delante de todos que su mensaje era ciertamente palabra de Dios.

Si confrontamos ahora el significado que Jesús daba a su muerte cercana al pensar en la lapidación, con lo que se llevó a cabo concretamente en el proceso ante Pilato y la crucifixión, la pasión de Cristo se nos aparece bajo una luz nueva: Jesús es aquel a quien *le robaron la muerte*. Para explicar de qué se trata, pongamos un ejemplo imaginario. He aquí un hombre que lucha en la clandestinidad contra el régimen fascista que se ha establecido en su país; ha hecho el sacrificio de su vida, porque sabe que en caso de arresto se verá torturado y ejecutado. Este hombre ha dado un sentido a su vida y está dispuesto a morir para dar público testimonio de los valores en que cree. Pero he aquí que, arrestado por la policía, se le lleva ante un tribunal bajo una *falsa* acusación, a fin de desprestigiarle a los ojos de todos: será condenado a muerte por haber asesinado a una anciana y haberle robado sus pobres ahorros. Imagínese la tortura moral que se le inflige a ese hombre: sus verdugos no solamente le quitan la vida con un asesinato «legal», sino que intentan quitarle incluso la significación que él le daba a su vida y a su muerte. Si resulta quizás relativamente fácil morir por unas

tradiciones judías que se pusieron por escrito hacia el año 100 de nuestra era.

ideas, lo es mucho menos cuando el proceso ha sido objeto de semejante maquillaje.

Al poner el caso en manos de la justicia romana, al provocar una ejecución «a la romana», los sumos sacerdotes «desfiguraron» la muerte del profeta galileo. El famoso cartel «El rey de los judíos», que indicaba a todos el motivo de la condenación, intentaba camuflar el significado que Jesús había dado a su vida y a su muerte. El creyente que medita en el martirio de Jesús no puede olvidar este punto: el rebajamiento de Cristo llega hasta la muerte en una cruz (cf. Flp 2, 8). Jesús no tuvo siquiera la satisfacción de morir dando testimonio, a la faz de todo el pueblo, de la verdadera significación que había dado a su existencia. A los ojos de la gente se presentaba en el Gólgota como un mero agitador político; ¿quién podría adivinar que aquel hombre, ejecutado en medio de dos terroristas, era un nuevo Jeremías, que era incluso el profeta último, «el que tenía que venir»? Jesús fue crucificado; le robaron su muerte.

«Por ello Dios le exaltó sobremanera...
para que toda lengua confiese que Jesucristo es
Señor
para gloria de Dios Padre» (Flp 2, 9-11).

*

Así habla Jesús resucitado por boca de uno de sus profetas: «No temas. Soy yo, el primero y el último, el viviente; estuve muerto, pero he aquí que estoy vivo por los siglos de los siglos» (Ap 1, 17-18).

