

**CB
112**

Simon Légasse

Los relatos de la Pasión



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2002

La lectura de los relatos de la Pasión no está reservada sólo para la Semana Santa. Puesto que estos cuatro relatos son sin duda las partes más antiguas de las narraciones evangélicas y puesto que contienen el núcleo de la teología de cada evangelista, merecen algo más que una lectura anual: un estudio atento y desarrollado que debe encontrar un espacio en cualquier estación del año. Las innumerables imágenes de la pasión de Jesús –comenzando por las de los vía crucis de nuestras iglesias– nos tienen acostumbrados a un relato único, que mezcla los cuatro evangelios y elimina la originalidad de cada uno de ellos; quizá sea legítimo, pero es una lástima. Si hay un ámbito donde la lectura comparada de los evangelios resulta indispensable, sin duda es éste de la Pasión.

Simon LÉGASSE, profesor emérito del Instituto Católico de Toulouse, que publicó en 1994 y 1995 dos importantes obras sobre los relatos de la Pasión, aquí nos ofrece lo esencial de sus investigaciones sobre los relatos evangélicos. Primeramente adopta el punto de vista del historiador para exponer los resultados de un riguroso análisis, procediendo con toda libertad y sin ninguna preocupación apologetica. Después se convierte en exégeta para presentar los cuatro relatos de Marcos, Mateo, Lucas y Juan con sus particularidades; esto le permite extraer el mensaje teológico de cada relato de la Pasión. Por último, propone la lectura concreta de seis episodios importantes: la oración en Getsemaní, el proceso ante el sanedrín, el proceso ante Pilato en Juan y tres momentos del relato del Calvario: la oración de abandono en la cruz, la promesa al «buen ladrón» y el desgarrar del velo del Templo.

Como contrapunto a este estudio de los relatos de la Pasión proponemos dos artículos de dos profesores de Nuevo Testamento. En el primero, Michel QUESNEL, del Instituto Católico de París, reflexiona sobre su experiencia y muestra que las exigencias del trabajo universitario de ninguna manera se oponen a la lectura eclesial, sino que, al contrario, la fundamentan y la enriquecen.

El segundo artículo es una reseña de Jacques SCHLOSSER, de la Facultad de Teología católica de Estrasburgo, de un importante libro que ha despertado muchas reacciones y preguntas: *Jésus contre Jésus [Jésus contra Jesús]*, de G. MORDILLAC y J. PRIEUR. Esta reseña en forma de debate muestra perfectamente cómo trabaja el exégeta cristiano, conjugando con rigor las exigencias de la razón y las de la fe.

LA PASIÓN DE JESÚS Y LA HISTORIA

Las dificultades con las que se enfrenta el historiador deseoso de trazar la vida de Jesús se ven notablemente reducidas cuando ese mismo historiador aborda la última fase de esta vida: se habla de un pro-

ceso cuya conclusión fue la ejecución de Jesús en el Calvario. Esta ventaja procede ante todo de las fuentes literarias de las que se dispone.

Fuentes no desdeñables fuera de los evangelios

Estas fuentes tienen una doble procedencia: una es cristiana, la otra no cristiana. Entre la documentación no cristiana ya no poseemos las *Memorias de Pilato*, una obra injuriosa que el emperador Maximino II Daja (en el año 311 o 312) hizo componer y divulgar en las escuelas para combatir el cristianismo, pero en lo que nos dice de ella la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea (IX,5,1) no nos informa sobre su contenido, especialmente en lo referente a la pasión de Jesús. De carácter completamente distinto es la información de las *Antigüedades judías* (XVIII, 63-64), del historiador judío Flavio Josefo (¿37-100?), el célebre *Testimonium Flavianum*. Este texto, aunque retocado por una mano cristiana, es en su conjunto auténtico. Atestigua, como mínimo, que Jesús fue condenado por Poncio Pilato a ser crucificado por «indicación» o «denuncia» de los jefes de la nación judía. A esto hay que añadir el testimonio de los *Anales* (XV,44) de Tácito (escritos hacia el 100), que no añade a Josefo más que la datación expresa de la muerte de Jesús

bajo Tiberio. Los otros documentos, ya se trate de la carta de Mara bar Serapión (cf. recuadro de p. 7), de determinado pasaje del Talmud de Babilonia o de la versión parodiada del proceso en las *Toledot Yesú*, atribuyen todo el asunto a los judíos y no son de utilización segura: en ellos se mezclan leyenda y polémica. Por otra parte, estos textos recibieron la influencia directa o indirecta de los evangelios por vía cristiana y, consiguientemente, no pueden constituir una fuente paralela de información independiente de éstos.

EL TESTIMONIO DE FLAVIO JOSEFO

«En aquel tiempo apareció Jesús, un hombre sabio, *si verdaderamente se le puede llamar hombre*. Porque fue autor de hechos asombrosos, maestro de gente que recibe con gusto la verdad. Y atrajo a muchos judíos y a muchos de origen griego. *Él era el*

Mesias Y cuando Pilato, a causa de una acusación hecha por los hombres principales entre nosotros, lo condenó a la cruz, los que antes le habían amado no dejaron de hacerlo. Porque él se les apareció al tercer día, vivo otra vez, tal como los divinos profetas habían hablado de éstas y otras innumerables cosas maravillosas acerca de él. Y hasta este mismo día la tribu de los cristianos, llamados así a causa de él, no ha desaparecido» (*Antigüedades judías* XVIII, 63-64)

La autenticidad global de este texto (dejando aparte los pasajes en cursiva) apenas puede ser discutida, y hoy lo es cada vez menos¹. En otro pasaje de las *Antigüedades* (XX, 200, a propósito de Santiago, «hermano de Jesús, llamado Cristo»), Josefo da testimonio de su conocimiento del movimiento cristiano y de su fundador.

LOS ANALES DE TÁCITO

Hacia el año 100, algunos años después de las *Antigüedades judías* de Josefo, Tácito refiere las represalias de las que fueron objeto los cristianos tras el incendio de Roma:

«Nerón creó chivos expiatorios y sometió a las torturas más refinadas a aquellos que el vulgo llamaba 'cristianos', [un grupo] odiado por sus abominables crímenes. Su nombre proviene de Cristo, quien, bajo el reinado de Tiberio, fue ejecutado por el procurador Poncio Pilato. Sofocada momentáneamente, la nociva superstición se extendió de nuevo no solo en Judea,

¹ Sobre este texto puede leerse A. PELLETIER, «L'originalité du témoignage de Flavius Josephus sur Jésus» *Recherches de Science Religieuse* 52 (1964) 127-203, E. NODDET, «Jésus et Jean Baptiste selon Josephus» *Revue Biblique* 92 (1985) 321-348, 497-524.

la tierra que originó este mal, sino también en la ciudad de Roma, donde convergen y se cultivan fervientemente prácticas horribles y vergonzosas de todas clases y de todas partes del mundo. Primero los inculpados que confesaron y, después de su denuncia, una inmensa multitud, todos fueron convictos, no tanto del crimen de incendio cuanto de odio al género humano» (*Anales* XV,44)

Esta información, de la que se ignoran sus fuentes, no añade nada al testimonio de Josefo, incluso retrocede con respecto a éste, ya que omite cualquier participación de los judíos en este asunto, del que, consiguientemente, no proporciona la causa.

EL TALMUD DE BABILONIA

«La víspera de la Pascua se colgó a Jesús (Yesú) el Nazareno. El heraldo había marchado durante cuarenta días ante él diciendo: 'Éste es Jesús el Nazareno, que va a ser lapidado porque ha practicado la brujería y ha seducido y extraviado a Israel. Si hay alguien que quiera alegar algo en su descargo, que venga y lo declare'. Pero no se encontró a nadie que lo defendiera y se le colgó la víspera de la Pascua» (TB, tratado *Sanedrín* 43a)

El proceso de Jesús, llevado a cabo apresuradamente según los evangelios, es presentado aquí bajo una luz más favorable, beneficiando a los jueces. Al fijar el suplicio «la víspera de la Pascua», el Talmud se alinea con la cronología del cuarto evangelio (cf p. 19). La atribución del asunto exclusivamente a los judíos muestra que los autores de esta información no tuvieron acceso a los evangelios, sino que deben su información a sus contactos con los cristianos, testigos de la polémica reducción que se encuentra ya en el Nuevo Testamento (1 Tes 2,15, etc.). La acusación de bru-

jería remite a la tradición de los milagros, al formular de nuevo las calumnias referidas ya por los evangelios (Mc 3,22, etc.). El «extravío» de Israel está inspirado en Dt 13,2-12. Sin embargo, Jesús, amenazado de lapidación —castigo judío—, es «colgado»: «Es probable que en la tradición talmúdica hubiera un intento de hacer que concordara la realidad histórica con la ficción de un proceso puramente judío: Jesús, en cuanto seductor, habría debido ser lapidado por los judíos, pero su muerte en cruz, al estilo romano, era demasiado conocida como para que se hubiera podido negar. Por eso la tradición judía habla del colgamiento como la pena judía que, sin ser una verdadera pena capital, se parecería más a la crucifixión» (J. BLINZLER, *Le procès de Jésus* [Tours-París, Mame, 1962] 36).

LAS TOLEDOT YESÚ

El opúsculo judío conocido con el nombre de *Toledot Yesú*, «Historia (o vida) de Jesús», es una parodia injuriosa de los evangelios que, con diversos títulos, circuló en las comunidades judías a partir de la alta Edad Media. Sufrió diversas redacciones que adaptaban la obra a las circunstancias y vicisitudes de cada época. Las versiones del proceso y de la pasión de Jesús se resentían del mismo contacto con los cristia-

nos y atribuyen todo a los judíos. Hoy son muy pocos los investigadores que consideran el opúsculo como transmisor de alguna información histórica original. Hay traducción francesa de algunas versiones de las *Toledot* en J.-P. OSIER, *L'Évangile du Ghetto ou comment les Juifs se racontaient Jésus* (París, Berg International, 1984).

EL NUEVO TESTAMENTO

Quedan las fuentes cristianas. No podemos extraer nada original de apócrifos como los *Hechos de Pilato* y el *Evangelio de Pedro*, los cuales acentúan al máximo la responsabilidad judía. En cuanto al Nuevo Testamento, leyendo los Hechos de los Apóstoles y las cartas de Pablo conocemos pocas cosas sobre el desarrollo del proceso, aparte de la crucifixión de Jesús, que Pablo (1 Tes 2,15) y una parte de los Hechos (2,36; 3,15; 4,10; 5,30) atribuyen a los judíos. La primera carta a Timoteo alega el ejemplo del «testimonio» dado por Jesús ante Pilato:

«Te exhorto ante Dios, que da la vida a todas las cosas, y ante Jesucristo, que dio testimonio de la verdad ante Poncio Pilato, a que guardes este precepto sin mancha ni culpa hasta la manifestación de nuestro Señor Jesucristo» (1 Tim 6,13-14).

LA CARTA DE MARA BAR SERAPIÓN

Esta carta del estoico sirio Mara bar Serapión a su hijo, estudiante en Edesa, no puede ser datada de forma precisa.

«¿Qué beneficio sacaron los atenienses con matar a Sócrates, puesto que recibieron hambruna y peste? ¿O los de Samos quemando a Pitágoras, puesto que su país fue completamente sepultado bajo la arena? ¿O los judíos al crucificar a su sabio rey, puesto que a partir de entonces el reino les fue arrebatado? Con equidad es como Dios vengó a estos tres sabios. Los atenienses murieron de hambre, los de Samos fueron sepultados por el mar, los judíos fueron deportados y expulsados de su reino, viviendo por todas partes en la dispersión.»

(Traducción según X. LÉON-DUFOUR, *DBS*, vol. VI, col. 1422).

Nuestros cuatro evangelios y cómo utilizarlos

A decir verdad, son nuestros cuatro evangelios los que constituyen nuestra única fuente de información en lo tocante a los detalles del proceso y la pasión de Jesús, desde el arresto a la sepultura. Pero ¿en qué medida estos evangelios son testigos dignos de crédito desde el punto de vista de la historia? Aquí hay que cuidarse de dos extremos. El primero consiste en considerar estos relatos como composiciones legendarias con una única finalidad teológica y polémica. Pero nos iríamos al otro extremo si los consideráramos como puros reportajes o algo que se pareciera a ello.

Para precaverse contra el primero de estos extremos hay que darse cuenta de que los relatos de la Pasión son muy diferentes del resto de los evangelios. En las partes anteriores a ellos, los episodios se suceden la mayor parte del tiempo de forma artificial, unidos mediante empalmes puramente literarios, mientras que en los relatos de la Pasión se respeta el orden histórico: arresto, proceso y ejecución se suceden conforme a los hechos.

Además, estos relatos presentan detalles que, con seguridad y por la causa que sea, no han sido inventados. Sin hablar de la flagelación de Jesús y de su crucifixión, encontramos en los evangelios trazos que llevan el sello de la realidad. Así, personajes secundarios como Simón de Cirene, que lleva la cruz de Jesús, con sus dos hijos, Alejandro y Rufo (Mc 15,21), o incluso José de Arimatea, que sepulta a Jesús. Nombres de lugar, como Getsemaní (Mc 14,32, par.), el lugar llamado Gábbata o Litóstrotos (Jn 19,13), el montículo llamado Gólgota, donde Jesús fue crucificado (Mc 15,22, par.; Jn 19,17), y el «pretorio» de Pilato (Mc 15,16, par.; Jn 18,28). Igualmente, es de buena fuente histórica el hecho de que Jesús fuera incluido en una ejecución colectiva (contra la tendencia evan-

gélica a centrar todo en él). Por último, y sobre todo, el reproche de «rey de los judíos» escrito en el letrero (o *titulus*) del condenado –INRI en nuestros crucifijos– es un título irrisorio, no cristiano, pero que la población de Jerusalén conocía porque había sido público.

Estos detalles, que sin duda se remontan a la primera comunidad cristiana de Jerusalén, nos muestran que los relatos evangélicos constituyen una fuente útil para el conocimiento de este memorable proceso y que abstenerse de semejante información sería un grave error de método para el historiador.

Pero debemos prevenirnos del extremo contrario. Para no tomar estos relatos como la simple transcripción de los hechos, basta primeramente con subrayar que no coinciden por completo. En primer lugar, algunos evangelios contienen detalles que no se encuentran en los otros y que no son menores en cuanto a su importancia, como la comparecencia nocturna de Jesús ante Anás o algunas escenas del Calvario según el cuarto evangelio (Jn 18,12.19-24; 19,25-37), o incluso el episodio, propio de Lucas (23,8-12), en el que vemos a Jesús conducido ante Herodes Antipas, así como la intervención de la mujer de Pilato, la inhibición de su esposo y la subsiguiente reacción de la muchedumbre, sólo según Mateo (27,19.24-25). Pero también está el hecho de que, en un mismo episodio o sobre un mismo punto, las referencias entre los evangelios no coinciden. En Juan, las mujeres discípulas están en el Calvario al pie de la cruz (19,25), en Marcos se mantienen a distancia y contemplan la ejecución «de lejos» (15,40). Además, ¿cómo conciliar la cronología de los sinópticos, según la cual Jesús es crucificado el mismo día de la Pascua, después de haberla celebrado la noche anterior con sus discípulos (Mc 14,12, par.), con la del cuarto evangelio, que pre-

senta la muerte y sepultura de Jesús antes del comienzo de la fiesta (Jn 18,28; 19,31.42; cf. p. 19)?

Estas variantes no son producto de narradores fantasiosos. Algunas pueden proporcionar una información más directa que la que disponen los otros evangelistas. Generalmente, se está de acuerdo en que el cuarto evangelista ha incorporado a sus relatos datos que, junto con el estrato literario más antiguo de esta composición, se remontan a las primeras comunidades de Palestina. Pero, además de esta información, no debemos ignorar que cada uno de estos autores redacta desde una óptica y un propósito religiosos, bien compartidos con otros, bien perseguidos como propios, pero en todo caso con una perspectiva distinta del que se propusiera simplemente referir los hechos.

PARA RESPONDER A UNA NECESIDAD

El lugar y la extensión excepcionales de los relatos de la Pasión en los evangelios son el signo de una llamada y de una necesidad. Para nosotros, que vivimos después de más de veinte siglos de cristianismo, frecuentemente la cruz no es más que un emblema o, todo lo más, un objeto de devoción. Entre los antiguos sólo suscitaba horror y vergüenza. También incompreensión. «Escándalo para los judíos y necedad para los griegos» (1 Cor 1,23). Por parte judía, no faltaron las objeciones ante las pretensiones que, a través de sus discípulos, pregonaba el Crucificado del Gólgota: para el conjunto de los judíos, reconocerle como Mesías e Hijo de Dios era cometer un acto de impiedad, pues no veían que Dios hubiera dado nunca la menor garantía a esta cruel innovación. Por parte pagana, en particular griega, un mensajero o una representación de la divinidad que soportara la muerte ignominiosa de los esclavos pretendiendo iluminar al mundo, en

una población sensible al prestigio de la filosofía, sólo podía ser una extravagancia venida de Oriente.

Pero los evangelios están escritos ante todo para los cristianos. Ahora bien, éstos, en su acción misionera, no podían soñar con ganar para el cristianismo a las gentes sin estar convencidos ellos mismos de su conformidad con el plan de Dios. Los relatos de la Pasión son también una instrucción que está destinada a ellos. Se trataba de comprender y justificar lo que a primera vista se revelaba como inaceptable.

SEGÚN EL PLAN DE DIOS PREVISTO EN LAS ESCRITURAS

A ningún evangelista se le hubiera ocurrido la idea de excluir la vergüenza y el horror, a pesar de que dudaron en recalcarlos (flagelación y crucifixión sólo son objeto de una mención pasajera, sin atisbo de descripción). Lo que quisieron hacer primeramente fue mostrar, a la luz de la resurrección, que aquel que sufría semejante suplicio no era el simple juguete de una ciega fatalidad: él mismo había previsto este resultado terreno de su carrera (las «profecías» evangélicas de la Pasión así lo muestran: Mc 8,31; 9,31; 10,33, par.) y, de alguna manera, se disponía a ello. Lejos de sufrirla, la asumía magistralmente, aunque también en plena sumisión a Dios. Sin embargo, hay más: a lo largo del propio relato de la Pasión, todos los esfuerzos se despliegan para mostrar que estos acontecimientos, lejos de ser un signo de fracaso, incluso de condena, obedecen al designio de Dios, tal como se expresa en las Sagradas Escrituras, que los cristianos habían recibido de Israel.

Esta argumentación escrituraria reviste diversas formas. Unas veces, es una apelación explícita a un determinado pasaje del Antiguo Testamento, introduciendo como una cita en apoyo de un hecho; por ejemplo,

la compra del campo del alfarero (Mt 27,9-10) o el reparto de los vestidos, pero no de la túnica (Jn 19,24). Otras veces, la alusión es introducida en el propio texto del relato, redactado tomando palabras de la Biblia: así, «ésta es mi sangre de la alianza» (Mc 14,24) o «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34, par.). Por último, también puede ocurrir que los propios hechos sean presentados, necesariamente modificados, para que coincidan con algunas palabras de la Escritura; según Mateo (27,34), Jesús bebe, como si fuera un narcótico, una mezcla de vino y hiel; ahora bien, aquí la hiel está añadida (compárese con Mc 15,22) debido al salmo 69,22, considerado como profecía mesiánica.

POLÉMICA, APOLOGÉTICA, EDIFICACIÓN

No hay que olvidar la nota apologética, aumentada por su complemento polémico, que incriminaba a los judíos por haber contribuido positivamente a esta muerte y que disculpaba al máximo a los romanos (a Pilato en particular) en el asunto: aunque secundaria, no es menos real. Podemos reconocerla en la disposición de algunos hechos: Lucas y Juan nos presentan a los judíos o a sus jefes llevando a Jesús al Calvario y procediendo a su crucifixión, sin por ello olvidar a los soldados de Roma, a los que no se tarda en encontrar su lugar y función históricos². Por otra parte, Pilato, que de entrada habría tenido que condenar a Jesús por crimen de lesa majestad después de haber confesado claramente su cualidad de rey de los judíos, se convierte en su defensor ante estos últimos (Mc 15,2.14, par.). Por último, y especialmente en el evangelio de Lucas, se adi-

vina un propósito de edificación que traza de Jesús un retrato ejemplar ofrecido para la imitación de los cristianos; así, en la escena de la «agonía», donde de entrada se subraya este aspecto y donde Jesús es presentado como el modelo del cristiano tentado (Lc 22,40). Vemos el mismo aspecto en la muerte de Jesús, cuya oración (aspecto característico de Jesús según Lucas) se expresa de forma que inspire a los cristianos en las mismas circunstancias (Lc 23,46 = Sal 31,6).

SEGÚN CADA EVANGELISTA

De esta manera se constituye una tradición narrativa sobre la pasión de Jesús, tradición en la que cada evangelista proyectó sus propias preocupaciones y tendencias, sus desvelos de instructor y de pastor hacia las comunidades a las que se dirigía. Construidos desde esta óptica, estos relatos no deberían ser documentos utilizables por el historiador sin que previamente haya penetrado en el espíritu que guió a sus autores al componerlos.

Sin abordar aquí el delicado problema de las relaciones de dependencia entre los evangelios, digamos que, en lo que concierne a la investigación histórica, éstos tienen un valor innegable. Habitualmente, Mateo y Lucas apenas aportan nada que no se encuentre ya en Marcos. Todo lo que ellos le añaden y en lo que se separan de éste, sin poder ser atribuido de forma sistemática a la intervención personal de los dos evangelistas, no ofrece todas las garantías que permitirían reconocer allí hechos reales. Por lo que respecta a Mateo, ya hemos mencionado el modo de actuar de la mujer de Pilato y los otros añadidos mateanos en la sesión del tribunal romano; Pilato, por su parte, al lavarse las manos muestra que conoce la Biblia. Añadamos la apertura de las tumbas (Mt 27,52-53), acontecimiento simbólico cuyo efecto está además retrasado, así como

2. Lc 23,13.25-26.33.36; Jn 19,15-16.18.23.

la guardia del sepulcro de Jesús (27,62-66), fabricación bastante artificial para prevenir cualquier acusación de robo del cadáver. En Lucas, si hay que conceder algún crédito a la comparecencia de Jesús ante el tetrarca Antipas, el episodio de las mujeres que lloran en el camino del Calvario (Lc 23,27-31) está cuajado de citas

bíblicas que se hacen eco, *ex eventu*, de la ruina de la Ciudad Santa, concebida como castigo a los judíos. La tendencia del evangelista a la edificación y el aliento de los cristianos se trasluce en el episodio del buen ladrón (23,39-43), la última oración de Jesús (23,46) y el arrepentimiento de la muchedumbre (23,48).

Exégetas e historiadores del derecho

A propósito de la utilización de los evangelios para conocer el desarrollo del proceso de Jesús, conviene señalar las ventajas que reporta a este respecto una colaboración entre exégetas e historiadores del derecho. Éstos hacen valer en su justa medida su conocimiento del derecho judío y romano. No podemos más que felicitarnos por ello y aprovecharlo, pero no hasta el punto de convertirnos en sus esclavos, como si este derecho permitiera explicarlo todo. Veamos dos ejemplos.

El proceso de Jesús ante el sanedrín, tal como es narrado en los evangelios sinópticos, termina, en Marcos y Mateo, en una condena a muerte formal. Si se llega a establecer que este relato es una composición de inspiración teológica, apologética y polémica (*cf.* pp. 39-41), pero que, en cuanto proceso, no describe ningún hecho real, el historiador del derecho pierde su tiempo en tratar de resolver los problemas jurídicos inherentes a este episodio. Los que, por una u otra razón, pretenden que Jesús no fue condenado por el tribunal supremo judío resaltan que el sanedrín no podía constituirse de noche, que no tenía ninguna competencia en materia capital bajo los romanos y que Jesús, al ser crucificado, no pudo serlo más que por orden de la autoridad romana. Pero si el historiador se alía con un exégeta, podrá darse cuenta de que

el relato de los evangelios no tiene, en definitiva, necesidad de tanta ciencia jurídica. Y si el mismo historiador cae en la cuenta de que la reunión del sanedrín por la mañana, tal como podría deducirse de Mc 15,1, lejos de mostrarnos que tuvo lugar una última deliberación del gran consejo antes de remitir a Jesús al tribunal de Pilato, no es más que una simple evocación de la sesión nocturna, en este caso el historiador puede dispensar al sanedrín como tal de una empresa que, para el conocedor del derecho, no es más que una fuente de problemas sin solución.

Otro ejemplo. El desarrollo de la sesión del tribunal ante Pilato está impregnado de temas que, evidentemente, indican una pluma cristiana, no sólo en el evangelio de Juan, sino incluso en los sinópticos, donde todo está construido para disculpar al máximo al magistrado romano en este asunto. Si esto es así, los evangelios no nos proporcionan más que una débil idea, por no decir ninguna, de lo que pudo ocurrir entre el gobernador romano y Jesús en el pretorio. Por eso el historiador de la antigüedad y el especialista en derecho romano, en lugar de escrutar el relato evangélico para verificar en él la aplicación de las reglas jurídicas en vigor (o su transgresión), serán tanto más libres para describir con conocimiento de causa el proceso tal como pudo desarrollarse realmente.

Preguntas sin responder

Las reflexiones y observaciones que se acaban de exponer no deben enmascarar la dificultad que se experimenta si, procediendo críticamente, se intenta describir la historia del proceso de Jesús. Ciertamente, debemos admitir que sus grandes líneas son reconocibles. Pero quedan aún zonas de sombra. Entre éstas, y no de las menores, siguen siendo inciertas las razones que llevaron a las autoridades judías a arrestar a Jesús y a hacerle ejecutar por las fuerzas romanas. Jesús fue condenado por Pilato por razones políticas, como pretendiente al trono: lo prueba el rótulo que decía: «Rey de los judíos» (la fórmula más breve y la menos dudosa, tal como la refiere Marcos). Pero esto que fue determinante por parte romana ¿lo fue también por parte de las autoridades judías? Fueran cuales fueran las innovaciones reformadoras de Jesús relativas a la ley de Moisés y a su aplicación, entre los recuerdos conservados en los evangelios nada permite considerar que su postura en este terreno haya desempeñado algún tipo de papel en su arresto y en su muerte.

Por el contrario, en los evangelios se cuentan dos episodios que pudieron indisponer al alto clero y llevarle a prender a Jesús. La entrada triunfal en Jerusalén, con las aclamaciones reales que conlleva, no debió de ser una escena históricamente vivida: las autoridades romanas no habrían soportado sin reaccionar lo que tenía toda la apariencia de una restauración monárquica dirigida contra ellos. ¿Sucedió algo menos espectacular, una aclamación por un grupo reducido de discípulos? No se puede negar que el acontecimiento del Domingo de Ramos posee un arraigo en la historia, pero es muy difícil definirlo.

Otro acontecimiento susceptible de haber provocado una acción contra Jesús es el incidente del Tem-

plo, donde se ve a Jesús expulsar del santuario a los vendedores de animales destinados a los sacrificios y a los cambistas de moneda. En las formas en que se describe, este incidente no es más plausible que la entrada triunfal dibujada en los evangelios, habida cuenta de la vigilancia de que era objeto el lugar por parte de las tropas romanas. No obstante, Jesús pudo hacer un gesto de carácter limitado, pero en el que se podía descubrir el acento de los antiguos profetas al criticar el ejercicio del culto, un culto cuyo mercado y mesas de cambio (para obtener la moneda judía reglamentaria) constituían el alimento indispensable. También deberemos tener en cuenta algunas palabras de Jesús anunciando la ruina del santuario, de las que encontramos un eco en el relato del «proceso judío» (Mc 14,58; cf. p. 39).

Acción y palabras coinciden perfectamente con las perspectivas de futuro de Jesús: ¿tiene necesidad el Reino de Dios establecido en la tierra de un culto sacrificial destinado, al menos en parte, a la expiación de las transgresiones humanas? En todo caso, esta visión crítica no podía atraer hacia Jesús la benevolencia de los jefes religiosos, ni la de la población, muy ligada al Templo y a sus ritos. De todo esto resulta que semejante postura amenazaba el orden público, sobre todo en plenas fiestas pascuales, cuando Jerusalén rebosaba de peregrinos. Por tanto, se puede entender que Caifás, sumo sacerdote amigo de los romanos, juzgara prudente ordenar el arresto del peligroso profeta.

Hay que decir que un buen número de autores, sensibles al reproche de pretensión real, dudan de que todo se reduzca a la cuestión del Templo y de hacer de la acusación política un simple pretexto de los sumos sacerdotes para obtener de Pilato la deseada condena.

El hecho de que Jesús fuera considerado muy pronto como Mesías por sus adeptos (Pablo, en torno a los años 50, da testimonio de ello como una creencia ya tradicional) permite suponer que realizó actos y adoptó una actitud que al menos incitaba a sus discípulos a considerarlo como tal. Y esto tanto más cuanto que podemos saber que su familia había conservado en su memoria la tradición de una ascendencia real mediante un oscuro hijo de David llamado Natán, del que la genealogía de Lucas (3,23-31) es testigo. Además, el concepto de Mesías estaba bastante abierto en la época como para que pudiera aplicarse a Jesús, aunque no se pueda estar seguro de que él mismo no lo hubiera reivindicado nunca. A esta hipótesis se le puede plantear una objeción: si los hechos y las pala-

bras de Jesús desfavorables al Templo pudieron provocar una reacción de los sumos sacerdotes y, por tanto, su voluntad de hacer morir a Jesús, extraña que un movimiento mesiánico, incluso bosquejado entre los discípulos de Jesús, no hubiera tenido como efecto atraer sobre ellos la atención de las autoridades romanas. Ahora bien, el asunto fue llevado, al comienzo, únicamente por las autoridades judías, y todos los discípulos pudieron huir sin que ninguno fuera inquietado. Hay que esperar a que Herodes Agripa I ejerza el poder en Jerusalén para que se tomen medidas contra la naciente comunidad cristiana (Hch 12,1-3). Sin que puedan atribuirse el mérito de ofrecer una solución definitiva al problema planteado, las consideraciones que preceden merecen ser tomadas en cuenta.

¿Se puede reconstruir el orden de los acontecimientos?

EL ARRESTO

La tropa que detuvo a Jesús en el lugar llamado Getsemaní («lagar de aceite o almazara») se dice que es enviada por los «sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos» (Mc 14,43), es decir, por el gran sanedrín de Jerusalén. La intención que se manifiesta aquí y en otras partes en el relato del proceso es la de atribuir a la instancia suprema del judaísmo la responsabilidad de la muerte de Jesús. Pero el hecho de que el sumo sacerdote o los sumos sacerdotes (antiguos sumos sacerdotes y miembros de las familias de la aristocracia sacerdotal) sean siempre, y a veces únicamente, mencionados en la preparación y el desarrollo de este asunto les concede un peso superior al de otros grupos que componían el sanedrín. De hecho, en el gran consejo son ellos los que tienen las riendas del poder. Estos personajes podían em-

prender *motu proprio* operaciones de policía bajo la autoridad directa del comandante del Templo, primer dignatario después del sumo sacerdote.

En el transcurso de una de estas operaciones es cuando Jesús fue detenido, probablemente por indicación de Judas, discípulo traidor, que conocía el lugar donde Jesús y sus compañeros se retiraban por la noche.

EL «PROCESO» JUDÍO

Jesús fue arrestado por la policía del Templo, sin la colaboración de la tropa romana que describe el evangelio de Juan, ya que la sucesión de los acontecimientos nos lo muestra únicamente en manos de las instancias judías. Podemos tratar de recomponer los hechos comparando la versión que da de ellos el cuarto evangelio y el relato que hacen los otros tres textos

evangélicos. Ya se ha dicho antes: como tal, la sesión del sanedrín que describen es una composición cristiana de la que es difícil extraer una realidad histórica (cf. pp. 39-41). Si recurrimos al evangelio de Juan y lo comparamos con los otros datos evangélicos, podemos intentar describir el transcurso de esa noche fatal.

Jesús fue conducido en primer lugar a la casa privada del ex sumo sacerdote Anás (Janán), suegro de Caifás, sumo sacerdote en ejercicio. Sin duda, allí tuvo lugar una reunión informal de algunos miembros del alto clero para decidir lo que había que hacer. También fue allí donde Jesús fue maltratado por los esbirros mientras esperaban la mañana.

EL PROCESO ROMANO

Jesús fue llevado después ante el tribunal de Pilato, el único apto, dadas las circunstancias, para pronunciar una sentencia de muerte y para hacer que se ejecutase (Jn 18,31). La inculpación fue política, como se deduce de los relatos de la sesión en los evangelios, pero sin que se les pueda atribuir una relación exacta de los hechos. Extraña no leer ninguna reacción de Pilato después de que Jesús haya reconocido su pretensión al título de «rey de los judíos», cosa por la que normalmente le habría acusado de alta traición. El papel de la muchedumbre en este caso es igualmente dudoso, pues en los dos primeros evangelios no interviene más que en el episodio de Barrabás, de una historicidad discutida, dada la ausencia total, fuera de los evangelios, de indicios de la costumbre alegada en esta ocasión. El ir y venir de Pilato y sus conversaciones con la multitud en el evangelio de Juan son demasiado artificiales como para merecer alguna credibilidad, y la audiencia está demasiado llena de símbolos y de temas teológicos y polémicos como para imponerse como un reflejo de los hechos (cf. pp. 50-52).

EN EL «PRETORIO»

El proceso tuvo lugar en el palacio o «pretorio» que ocupaba el gobernador cuando permanecía en Jerusalén, especialmente con ocasión de las grandes fiestas judías. Su identificación es objeto de debate. Según algunos, se trataría de la fortaleza Antonia, en la esquina noroeste de la explanada del Templo. Otra opinión se inclina por el palacio de Herodes, en la colina occidental de Jerusalén, al sur de la actual Puerta de Jafa³.

De hecho, la segunda localización es la que cuenta con mayores garantías. En primer lugar, porque en Cesarea la residencia del gobernador era el palacio del antiguo soberano local, Herodes el Grande; en segundo lugar, porque la situación del palacio de Herodes, que dominaba Jerusalén, era ideal para contemplar el conjunto de la ciudad, en particular el Templo. Sin contar las indicaciones en este sentido de Filón y Josefo, se ha de tener en cuenta que, según el evangelio de Juan (19,13), el lugar donde se sentaba Pilato para impartir justicia llevaba el nombre arameo de *Gábbata*, derivado de una raíz aramea que sugiere la idea de altura, de eminencia, lo que conviene mejor a la posición del palacio de Herodes que a la de la torre Antonia, aunque ésta dominaba el patio del Templo. El nombre griego de *Litóstroton* o «Enlosado», dado a este lugar en el cuarto evangelio, no constituye un argumento en favor de esta última localización, pues este tipo de pavimento no es un privilegio del lugar en cuestión, no siendo raro en la ciudad, según el testimonio de las excavaciones. Aunque éstas no hayan

3. Para más detalles sobre la localización con referencia a la ciudad actual, cf. C. KOPP, *Itinéraires évangéliques* (París, Mame, 1964) 575.

podido revelar su presencia en el palacio de Herodes, eso no desmiente el valor de los argumentos positivos argüidos en favor de este último.

EL RESULTADO DEL PROCESO

La sesión ante Pilato acabó con una condena a muerte. Ignoramos cuáles fueron en esta ocasión los sentimientos del gobernador, pues sus dudas y la simpatía, por otra parte relativa, que manifiesta hacia Jesús en el relato del proceso son debidos a una apologética preocupada por poner a los romanos de parte de Jesús y, por tanto, de los cristianos. Pilato era más bien rudo, incluso aunque no debamos tomar al pie de la letra el despiadado cuadro que hace de él Filón, según el cual un informe al emperador sobre la administración de Pilato habría mencionado «el detalle de sus prevaricaciones, sus violencias, sus rapiñas, sus brutalidades, sus torturas, la serie de ejecuciones sin juicio, su crueldad espantosa y sin fin»⁴. En todo caso, la historia muestra que en general no tuvo muchas consideraciones hacia los judíos y sus costumbres.

El caso de Jesús, sin duda, fue examinado con otros, si tenemos en cuenta la ejecución colectiva en que terminó (Mc 15,27, etc.). Debido a una convergencia de intereses políticos —la preocupación por salvaguardar el orden público—, Pilato juzgó al menos prudente desembarazarse de Jesús accediendo a la demanda de las autoridades sacerdotales, lo que también era una manera de hacerseles grato, pues en general reinaba entre ellos una buena armonía.

4. Filón, *Legatio ad Caium*, 302-303. Sobre Pilato en general, cf. J.-P. LEMONON, *Pilate et le gouvernement de la Judée. Textes et monuments* (Études Bibliques; París, Gabalda, 1981).

Es posible que el pasaje de Jesús ante Herodes Antipas, tetrarca de Galilea, en aquel momento presente en Jerusalén, tal como es narrado en el evangelio de Lucas (23,6-12), se base en un recuerdo histórico. Pero la composición de este episodio aislado debe mucho al escritor y bien podría dar muestras de su intención apologética: una doble voz, una romana y otra judía, da testimonio de la inocencia del acusado (Lc 23,14-15).

LA EJECUCIÓN

Jesús fue condenado por Pilato a ser crucificado. Este suplicio, aunque haya sido practicado episódicamente por los griegos y los propios judíos (cf. p. 16), es considerado justamente como típicamente romano. Pilato entregó a Jesús a soldados de las tropas auxiliares, formadas por gente de provincias, no judíos. A éstos es a los que les corresponde la ejecución de un primer castigo, preludio obligatorio de la crucifixión: la flagelación, suplicio bárbaro administrado en público y que Jesús sufrió en el mismo lugar donde acababa de ser juzgado y condenado. Desde allí los soldados lo llevaron al lugar de la ejecución. Un detalle sacado del recuerdo de la primera comunidad de Jerusalén: estando Jesús demasiado débil para llevar su cruz (sin duda el simple *patibulum* o travesaño de su futuro caldalo), se requirió para ello a un tal Simón, originario de Cirene. Al indicar el nombre de sus hijos, Alejandro y Rufo (Mc 15,21), la tradición llegada hasta Marcos da a entender que se trata de personas familiarmente conocidas por los cristianos de Roma (suponiendo que Marcos redactara su evangelio en esta ciudad). La inscripción sepulcral descubierta en 1941 al sudeste del valle Cedrón y que lleva el nombre de «Alejandro, hijo de Simón», con una adición que, corregida, haría que apareciesen las letras de «Cireneo», sólo puede dar lugar a prudentes conjeturas.

LA CRUCIFIXIÓN ENTRE LOS JUDÍOS

La ley mosaica (Dt 21,22-23) fija una regla para el colgamiento de los criminales. El texto original de este pasaje es ambiguo: se duda entre una ejecución por ahorcamiento y la exposición del cadáver en un poste después de que la persona haya sido ejecutada de otra forma. Todo depende del sentido que se dé en Dt 21,22 a la palabra *wehumat*, que puede significar tanto «habrá sido condenado a muerte» (en este caso el colgamiento es el suplicio) como «habrá sido muerto» (en este caso el colgamiento es el del cadáver del ajusticiado).

El *Rollo del Templo* de Qumrán (1QTemplo 64,6-13), que desarrolla las reglas del Deuteronomio, prevé el colgamiento como suplicio («lo colgaréis en el madero y morirá»), y esto para dos clases de delitos: la alta traición y la desertión de un acusado de crimen capital. Según el *Péser* (interpretación) de *Nahún* (4QpNah 2,6-8), el colgamiento se entiende como designación de la crucifixión: en efecto, este pasaje menciona al «leoncillo furioso» que «colgaba a los hombres vivos del madero». Es una *verosímil* alusión al soberano y sumo sacerdote asmoneo Alejandro Janeo, que hizo crucificar (hacia el año 88 a. C.) en pleno centro de Jerusalén a 800 rebeldes hechos prisioneros (Flavio Josefo, *Guerra judía* I, 97; *Antigüedades judías* XIII, 380).

Este texto remite a una antigua costumbre de Israel e interpreta el texto de Deuteronomio de «aquel que es colgado vivo del madero». Por el contrario, los rabinos decidieron en el sentido del colgamiento del cadáver del ajusticiado (*Misná*, *Sanedrín* 6,4, etc.). Dicho esto, no hay ningún rastro de crucifixiones realizadas por los judíos en tiempos de Jesús y los apóstoles. La costumbre romana, sistemática, no esperó mucho tiempo para ser aplicada. A la muerte de Herodes el Grande en el 4 a. C., y como represión de la revuelta que sucedió después, Varo, gobernador de Siria, hizo crucificar a dos mil rebeldes en Jerusalén (Flavio Josefo, *Guerra judía* II, 75; *Antigüedades judías* XVII, 295). Con el gobierno directo de Judea por Roma, la crucifixión adquirió carta de ciudadanía en esta provincia, como lo muestra el caso de Jesús, unido al de muchos otros.

EL GÓLGOTA Y SU LOCALIZACIÓN

El lugar en el que Jesús, junto al menos otros dos condenados, fue crucificado es designado en los evangelios con el nombre de Gólgota, transcripción aproximada del arameo *gulgulta* (hebreo *gulgolet*), que quiere decir «cráneo», «calavera» (en latín *calvaria*, de donde procede Calvario), sin duda por razón de su configuración topográfica. El emplazamiento tradicional dentro de la actual basílica del Santo Sepulcro se apoya en una tradición que se remonta al menos al siglo III y que fue consagrada por la edificación de la basílica constantiniana a comienzos del siglo IV. La autenticidad de esta tradición está por confirmar por excavaciones arqueológicas. Por desgracia, éstas no han podido ser realizadas de forma sistemática a causa de los edificios que recubren el lugar.

Una de las objeciones contra el emplazamiento tradicional era no hace mucho que una muralla lo rodeaba, muralla que se pensaba encontrar en el Hospicio ruso, al sudeste del Santo Sepulcro: de esta manera, el lugar del suplicio de Jesús habría debido hallarse dentro de la ciudad, en desacuerdo con el Nuevo Testamento (Jn 19,41, y sobre todo contra la ley judía, así como contra las costumbres romanas). Pero, gracias a recientes excavaciones, las conclusiones de los arqueólogos son que el trazado del muro (el «segundo muro» del que habla Josefo; cf. el plano de la p. 20) pasaba por fuera de la zona en cuestión; por tanto, no compromete la autenticidad del lugar tradicional. El descubrimiento en 1885 de algunas tumbas judías del siglo I a veinte metros al oeste del edículo actual del sepulcro y de algunas otras un poco más al norte aporta una confirmación, teniendo en cuenta la norma tanto judía como romana de sepultar a los muertos fuera de las ciudades. En cuanto al sitio mismo del Gólgota, se observará que una inmensa

cantera se extendía bajo la mayor parte de la basílica y su atrio sur. Su explotación se detuvo hacia el su-
deste en un espolón rocoso que se eleva frente a las
caras oeste y norte de un montículo de unos cinco
metros. Sin embargo, los arqueólogos siguen siendo
prudentes cuando se trata de reconocer en él al
montículo donde Jesús fue crucificado.

El cuarto evangelio sitúa un «jardín» en este lugar.
Este jardín evoca la «Puerta de los Jardines», situada
entonces no lejos de allí: la cantera abandonada ha-
bría sido convertida en terreno cultivable, como existen
hoy otros ejemplos de ello en la región. El lugar se
encontraba, en línea recta, a unos 400 metros del
palacio de Herodes (y de Pilato).

LOS ÚLTIMOS INSTANTES Y LA MUERTE DE JESÚS

En el lugar del suplicio se ofreció a Jesús un narcó-
tico, según la costumbre judía⁵. Jesús, completamente
desnudo, fue clavado (no atado: la antigua tradición
cristiana es clara en este punto) en el *patibulum*, el cual
fue después izado al cadalso (*stipes crucis*) fijado en
tierra de forma permanente. Un rótulo (*titulus*), si no fi-
jado a la cruz (el uso no está atestiguado en otras par-
tes), al menos llevado delante del condenado o colga-
do en su cuello, contenía las palabras «rey de los
judíos». El texto trilingüe mencionado por el evangelio
de Juan, aunque no carece de analogías en la epigra-
fia sepulcral y los documentos oficiales de la antigüe-
dad, aparece sobre todo como propio de la teología
del autor, deseoso de subrayar la realeza de Jesús

5. En una antigua tradición (*baraita*) recogida en el Tal-
mud de Babilonia (tratado *Sanedrín* 43a), que refiere que las
matronas de Jerusalén tenían la costumbre de ofrecer un
narcótico a los condenados, se cita Prov 31,6.

sobre el universo entero (Jn 18,37). El «vinagre» que
los soldados dieron a beber a Jesús no era otra cosa
que *posca*, una mezcla de agua, huevos y vinagre uti-
lizada por los soldados y los trabajadores del campo.
Semejante gesto, al apagar la sed del condenado, no
hacía más que retrasar su final. El de Jesús fue más
rápido que el de sus compañeros, ya que fue dispen-
sado del *crurifragium*, la fractura de los huesos de las
piernas, mediante la cual los soldados acabaron con
los otros condenados.

LA SEPULTURA

La norma romana era que los crucificados, una
vez muertos, permanecieran en el patíbulo. Algunos
notables judíos hicieron una gestión ante Pilato para
obtener que Jesús y sus compañeros de suplicio fueran
descolgados de sus cruces antes del inicio del sábado.
Pilato concedió el favor solicitado. Todos los evange-
lios atribuyen a José de Arimatea el honor de haber
sepultado a Jesús. Este hombre era originario de una
localidad cuyo topónimo griego remite a la ciudad ac-
tual de Rantis, la Ramatayim bíblica, a unos 30 kilóme-
tros al noroeste de Jerusalén, lo que convierte a este
personaje en un compatriota de Samuel (1 Sm 1,1).
A pesar de las informaciones de algunos evangelios
(Mt 27,57; Jn 19,38), José no era discípulo de Jesús,
sino un notable judío (Mc 15,43; Lc 23,50) al que su
piedad le movió a obedecer la Ley (Dt 21,22-23), que
prescribía enterrar el cadáver de los ajusticiados
antes de la puesta de sol.

La sepultura debía hacerse sin honores, y la Misná
(*Sanedrín* 6,5-6), codificando costumbres referidas en
la Biblia⁶, precisará más tarde que los condenados no

6. 1 Re 13,22; Jr 22,18-19; 26,23.

no ser sepultados en su tumba familiar. El evangelio de Marcos (15,42-47), el más sobrio, incita a pensar que, a este respecto, Jesús no gozó de privilegios particulares: ni lavado del cuerpo ni unción. El cuerpo de Jesús, envuelto en un lienzo, fue depositado en «una tumba» cualquiera. Se rodó una piedra a

la entrada para impedir que los animales penetraran en ella. Dado que la Pascua era asimilada a un día de descanso sagrado, se recorrió la distancia mínima y el cuerpo de Jesús fue depositado en un sepulcro a dos pasos del lugar de su suplicio.

¿MURIÓ JESÚS VERDADERAMENTE?

Los evangelios no dejan ninguna duda sobre la muerte de Jesús; además, esta muerte forma parte íntegra de la fe cristiana primitiva, tal como nos la refiere Pablo en el conato dogmático citado en 1 Cor 15,3. Tiempo después, sin embargo, algunas corrientes al margen de la Iglesia primitiva sintieron repugnancia en asociar a la divinidad de Jesús la suerte común de todos los hombres, sobre todo en circunstancias particularmente ignominiosas que marcaron su muerte.

Ciertamente, no es el caso del apócrifo (del siglo II) conocido como *Evangelio de Pedro*, una relectura popular y polémica de las tradiciones canónicas, aunque este escrito hubiera podido ser utilizado y sesgado en el sentido indicado. Porque, aunque para mencionar la muerte de Jesús, dice (V/19) que fue «levantado» (lo que hace pensar en una ascensión o resurrección, según Lc 9,51; Hch 1,2), también se encuentra en él la expresión indudable de su muerte (IV/14; cf. también V/15). El silencio y la (aparente) impasibilidad de Jesús en la cruz (IV/10) son ante todo el eco de las profecías (Is 53,7-9) que lo asimilan al tipo del mártir.

Lo mismo sucede con las corrientes gnósticas y docéticas que combatieron los Padres de la Iglesia. Frente a estas corrientes, Ignacio de Antioquía († 110) cree necesario insistir en la fe ortodoxa, que confiesa a «Jesucristo, de la estirpe de David, hijo de María, que verdaderamente nació, creció y bebió, que fue perseguido verdaderamente bajo el reinado de Pilato, que fue verdaderamente crucificado y murió. Que también fue verdaderamente resucitado de entre los

muertos»¹. El gnóstico Basílides, por la misma época, insiste en que, durante la crucifixión, Jesús fue reemplazado por Simón de Cirene, tras una metamorfosis de este último, mientras que Jesús subía hacia Dios burlándose del equívoco². Los gnósticos distinguieron en Cristo una realidad espiritual, impasible e inmortal³, hasta el punto de imaginar una especie de maniobra del «Espíritu» para permitir que se llevara a cabo la muerte⁴.

El mismo rechazo encontramos en el Corán (IV,157), que ataca a los judíos «por haber dicho: ‘Hemos dado muerte al Ungido, Jesús, hijo de María, el enviado de Dios’, siendo así que no le mataron ni le crucificaron, sino que les pareció así» (trad. J. Cortés). Según algunos comentaristas, un sosia habría sido crucificado en lugar de Jesús; según otros, habría muerto aparentemente: descolgado de la cruz, Jesús habría sido cuidado y curado. Dios salva siempre a sus profetas. «Con Jesús debía ocurrir lo mismo. Profeta como los otros profetas del islam, no era concebible que su Señor dejase que lo colgaran en la cruz. Por tanto, no fue crucificado»⁵.

1. Ignacio de Antioquía, *A los Tralianos* 9, 1-2.

2. Ireneo de Lyon, *Contra las herejías* I, 24,4.

3. *Ibid.*, I,7,2.

4. Fragmentos de Teodoto 61, 6; cf. M. G. MARA, *Évangile de Pierre* (Sources Chrétiennes 201; París, Cerf, 1973) 109-110.

5. R. ARNÁLDEZ, *Jésus fils de Marie, prophète de l'Islam* (Jésus et Jésus-Christ 13; París, Desclée, 1980) 204.

LA MUERTE DE JESÚS Y LA PASCUA

Los cuatro evangelios están de acuerdo en fijar la muerte de Jesús un viernes, víspera de sábado. Divergen en que, según los tres primeros, ese viernes es *el mismo día de la Pascua*, el 15 de nisán (Jesús y sus discípulos participaron en la cena pascual la noche anterior¹), mientras que, según el evangelio de Juan, ese viernes es el 14 de nisán, *víspera de la Pascua* (Jn 18,28, 19,14-31)

Se han hecho esfuerzos para armonizar estas dos cronologías, en particular y recientemente recurriendo a un antiguo calendario judío (atestiguado en el Libro de los Jubileos), basado en el ciclo solar y en el que todas las fiestas caen el mismo día de la semana: el miércoles para la Pascua y los Tabernáculos. De suponer que Jesús hubiera seguido este calendario, habría celebrado la Pascua en la noche del martes al miércoles. Si los sumos sacerdotes hubieran seguido otro calendario, se entiende que el cuarto evangelio (Jn 18,28) refiera los escrúpulos que tienen, el viernes por la mañana, de entrar en el palacio de Pilato para no mancharse al contacto con los paganos y poder comer la Pascua cuando llegara la noche. Por tanto, Jesús habría podido celebrar la Pascua, como está narrado en los tres primeros evangelios, y ser crucificado la víspera de la Pascua, como se dice en el cuarto.

Pero esta solución choca con demasiadas dificultades para poder ser admitida. Entre las principales objeciones que se le pueden plantear, además de la dificultad de relacionar a Jesús con alguna disidencia judía de tipo sectario, se debe subrayar que la tradición que Pablo refiere en la primera carta a los Corintios (11,23) sitúa la última comida de Jesús con sus discípulos «la noche en que fue entregado».

Para decidir entre las dos cronologías, dado que el recurso a la astronomía resulta decepcionante, hay que sopesar los argumentos esgrimidos por una parte y por otra. El principal argumento en favor de una crucifixión el viernes 15 de nisán es la cena pascual de Jesús con sus discípulos la víspera de ese día. En favor del carácter pascual de esa comida se pueden

hacer valer argumentos serios, y las objeciones que se le pueden presentar no son irrefutables. Además del testimonio explícito de los evangelios, hay que observar que esta comida tiene lugar en Jerusalén y de noche, como era la norma para la Pascua. Sin duda, el relato de la institución de la eucaristía, pieza esencial de esa comida, no incluye ninguna mención de la Pascua, pero este relato es un texto ritual ya disociado entre los cristianos de cualquier relación con el rito judío.

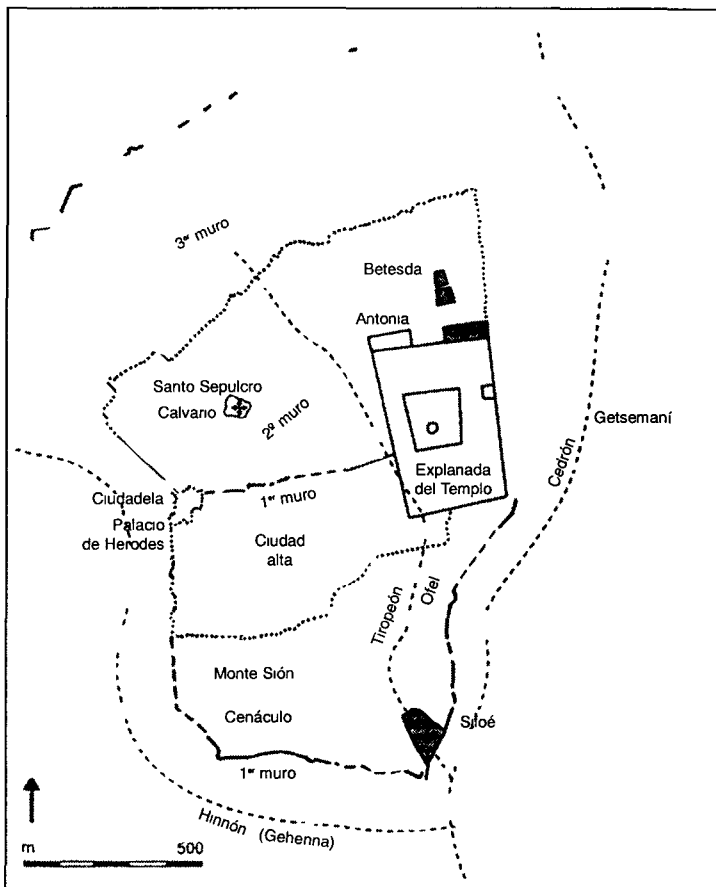
Otra objeción procede de lo que sabemos de Simón de Cirene, el cual venía «del campo» mientras Jesús iba de camino hacia el lugar del suplicio (Mc 15,21, par., Lc 23,26). Pero esto no puede ser el indicio de otro día distinto del de la Pascua, que obligaría al descanso. En efecto, nada sugiere que Simón volviera de trabajar en el campo, y la propia expresión griega no indica otra cosa que el exterior de la ciudad, de la que uno podía alejarse no más de los 880 metros autorizados en esta circunstancia.

Por su parte, el cuarto evangelio es sospechoso de una intención simbólica cuando fija la muerte de Jesús en el momento en que se llevaba a cabo la inmolación de los corderos en el Templo. ¿acaso no se preocupa por poner de relieve el carácter pascual de esta muerte y su referencia al cordero ritual (el «cordero de Dios», Jn 1,29-36, «no se le romperá ni uno de sus huesos», 19,36)?

Si resulta extraño que se haya podido proceder a una crucifixión el mismo día de la Pascua, hay que recordar que los magistrados romanos sentenciaban muy pronto por la mañana y que, según Marcos, Jesús fue crucificado a las nueve². La cena pascual, que celebraban todos los habitantes de Jerusalén, era una comida festiva que conllevaba libaciones y se prolongaba hasta tarde durante la noche, de modo que el día de la Pascua no se debía de ver a muchos judíos levantarse con el sol. Por tanto, era posible despachar procesos y ejecuciones con el mínimo de publicidad.

2 Sin embargo, se observará el carácter bastante artificial del horario de la pasión en Marcos, en el que los acontecimientos se escalonan de tres en tres horas.

1 Mc 14,12, Mt 26,17, Lc 22,7



Plano de la ciudad de Jerusalén realizado según el P. Eugenio Alliata, *La Terre Sainte* 2 (marzo-abril 1992) 80. Se observan la línea del primer muro y los emplazamientos imprecisos del segundo y del tercer muro. El contorno punteado indica las murallas de la actual Ciudad Vieja.

LOS CUATRO RELATOS DE LA PASIÓN

La Pasión según Marcos

UN EVANGELIO DIRIGIDO HACIA LA PASIÓN

Según el aforismo de Martin KAHLER, casi se podrían definir los evangelios como «historias de la pasión provistas de una introducción detallada». Esto es verdad en especial por lo que se refiere al evangelio de Marcos. A este respecto, debemos discutir la falaz apreciación de Papías⁷, que veía en este evangelio una obra redactada «sin orden». Pero sea cual sea la estructura que se descubre en él, este mismo evangelio está animado por un dinamismo interno que dirige irremediamente al lector hacia la pasión de Jesús. Es observado desde 8,27, centro y bisagra del escrito, en el que, después de haber recogido la confesión mesiánica de Pedro, el lector es invitado a volver la vista hacia Jerusalén y la Pasión. En tres ocasiones Jesús anuncia explícitamente su pasión, sin olvidar su triunfo glorioso, la resurrección (8,31; 9,31; 10,34). Pero mucho antes del hito evangélico descrito en 8,27, Jesús se encuentra bajo el peso de una amenaza cuyo fundamento demostrarán sus últimos días en Jerusalén. Casi al principio del ministerio galileo, la hostilidad de los escribas se manifiesta du-

rante la curación de un paralítico (2,7). Esta hostilidad no se limita a los sentimientos ni a las palabras: muy pronto los adversarios urden un complot contra Jesús para «acabar con él» (3,6), anunciando de esa manera las últimas maquinaciones (12,12; 14,1-2.10-11) y, después, el paso a la acción (14,43-46). Ciertamente, aunque en Marcos no se deba reducir todo a esta única perspectiva, en él se traza un camino ancho que lleva al lector al pie de la cruz, para escuchar la confesión del centurión: el Crucificado es el Hijo de Dios.

Un evangelio se escribe para la instrucción de los lectores cristianos, para animarles a permanecer fieles a pesar de las pruebas. Esto, que es verdad para el conjunto de los evangelios, lo es tanto o incluso más para los relatos de la Pasión. En ellos, por medio de lo que es relato de acontecimientos a primera vista puramente humanos, manejos y procesos a merced de la perversidad o la debilidad humanas, lo que se nos propone no es más que una vertiente de la Pasión. Existe otra vertiente, pues la acción, en definitiva, es conducida por Dios para el bien de los hombres. Marcos lo da a entender frecuentemente de forma alusiva, dejando a los catequetas de la Iglesia la preocupación por completar la enseñanza.

Ésta, de hecho, es múltiple. Sin duda, la persona de Jesús es el centro, pero de este centro brotan varias corrientes aptas para iluminar, nutrir y defender la fe de los lectores cristianos.

7. Citado por Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* III, 39, 15.

¿QUIÉN ES JESÚS? ¿QUÉ HACE?

La respuesta a propósito de la identidad del que sufre la Pasión se nos proporciona en los títulos que el evangelista le otorga, y que también nos permiten a nosotros comprender, si se la ilumina con el conjunto de su obra. Pero ésta nos permite establecer asimismo una jerarquía entre esos títulos y precisar su importancia relativa.

En Marcos, el único título que Jesús recibe de Dios es el de «Hijo», recibido en el bautismo y en la transfiguración (1,11; 9,7). En cuanto a las confesiones de fe que contiene este evangelio, también muy significativas, en ellas se encuentran dos títulos: el del «Cristo», en labios de Pedro (8,29), y el de «Hijo de Dios», reconocido por el centurión en el Calvario (15,39). Otro es el título de «Hijo del hombre»: aunque Jesús habla frecuentemente de sí mismo en estos términos, es el único en hacerlo, y nunca se define como tal.

Jesús, el Cristo, es decir, Mesías real, es también Hijo de Dios, como lo reconoce durante su proceso ante el sumo sacerdote. Este Hijo es «Hijo amado» (1,11; 9,7; 12,6), con el adjetivo griego *agapetés*. Este adjetivo, cuando se trata de filiación, se desliza hacia el sentido de «hijo único». Esto refuerza considerablemente la posición de Jesús con relación a Dios, tanto más cuanto que nunca, ni en la Biblia ni en el judaísmo, se aplica este adjetivo al Mesías.

Pero este mismo adjetivo, cuando se emplea en el Antiguo Testamento para traducir la palabra hebrea *yahid*, «único», siempre es en relación con la muerte de un hijo o una hija únicos⁸, entre ellos Isaac. Este matiz está presente en Marcos, como se aprecia en la

parábola de los viñadores, con la muerte del «hijo amado» (12,6-8). Jesús, en cuanto Cristo e Hijo de Dios, es destinado por Dios a sufrir la Pasión. Todo el relato de su juicio por el sanedrín está compuesto con vistas a llevar la queja y la condena a esta reivindicación doble y complementaria (14,55-64).

Pero, además de los títulos que definen la persona de Jesús, está la función que se le atribuye; dicho de otra manera, la finalidad que se le fija al sufrir su pasión.

Los primeros cristianos –Pablo da testimonio de ello antes que los evangelios⁹– interpretaron la muerte de Jesús en el Calvario como un sacrificio de la misma naturaleza que los que se ofrecían en el Templo de Jerusalén para la absolución de los pecados. Aunque este aspecto no domina en Marcos, sin embargo está muy presente. El evangelista no ha podido considerar como secundarias las palabras litúrgicas de la institución eucarística que cita, en las que se encuentra una alusión expresa a la «sangre de la Alianza» (14,24), por lo que el texto remite al sacrificio del Sinaí (Ex 24,8). La sentencia sobre el «rescate» (Mc 10,45), al final de toda la instrucción a los discípulos antes de la entrada en Jerusalén, va en el mismo sentido. Ofrece al lector la clave que le permite entender el camino de Jesús y cómo la Pasión es su consecuencia última y, por así decir, necesaria.

Debemos subrayarlo: para Marcos, si Jesús debe morir, no es sólo para edificar a los lectores cristianos y llevarlos al camino de la renuncia y de la humildad. Esto hay que mantenerlo, sin duda (10,35-45), pero hay que añadir otro propósito, arraigado en la conciencia cristiana primitiva: Jesús, según el plan de Dios, debe morir para «salvar» a la multitud de los seres humanos, obtener la absolución de sus faltas y reconciliarlos con Dios mediante un supremo sacrificio.

8. Gn 22,2-12; Jue 11,34; Jr 6,26; Am 8,10; Zac 12,10.

9. Rom 3,25; 8,32; 1 Cor 11,25; Gal 1,4; 2,20.

Este sacrificio es recibido por Dios, y Dios lo prueba resucitando a Jesús¹⁰. El vencido se convierte entonces en vencedor. Al mismo tiempo, pone término a un culto en adelante caduco. La abolición del culto israelita se insinúa ya en los falsos testimonios del proceso judío (14,58) y, después, en los sarcasmos del Calvario (15,29), donde Marcos ironiza: los que se burlan de él proclaman lo que de hecho está produciéndose. El espectacular desgarrar del velo del Templo (cf. pp. 48-50), en el mismo instante de la muerte de Jesús y como consecuencia única de esta muerte, ilustra el fin del culto judío y del Templo «hecho por mano de hombres».

POLÉMICA

La polémica que aflora en esta convicción se manifiesta también en el hecho de subrayar la responsabilidad de los judíos en el proceso y la muerte de Jesús. El proceso, organizado por las autoridades oficiales de la nación (14,1.43), llega a su término bajo la presión de la muchedumbre judía: mediante sus gritos, vence las reticencias, a decir verdad tímidas, del gobernador romano (15,14-15). Pero el resultado no es lo que ellos esperan, al menos según el punto de vista de los cristianos, de los que Marcos se constituye en intérprete. Los judíos, privados de su culto por la muerte de Jesús, también han perdido sus privilegios. En adelante, la salvación se ofrece a una sociedad indiferenciada, en la que los judíos y las otras poblaciones están en pie de igualdad (13,10).

Pero la muchedumbre judía de Jerusalén se comportó de esa manera porque fue manipulada (15,11). El evangelio da a entender que, sin la influencia de sus jefes, esta muchedumbre se habría opuesto a la

acción contra Jesús (14,2). De hecho, son ellos los que tienen la responsabilidad de todo este asunto: de haber extraviado al pueblo falsificando las prescripciones divinas (7,6-13) y de haber perdido a Israel como pueblo de la salvación al hacer morir al Cristo. Por eso se reconocen en la parábola de los viñadores (12,12).

Jesús promete a estos mismos jefes, en el tribunal en el que comparece ante ellos, que, para su confusión, serán testigos de su regreso triunfal a la tierra (14,62).

La ironía no está ausente de todo esto, puesto que, al organizar la muerte del Mesías, también los jefes de la nación judía realizan inconscientemente un designio de salvación para toda la humanidad, siendo los instrumentos de una empresa divina que en adelante les arrebatara todo poder.

¿UN EVANGELIO PARA MÁRTIRES?

En varias ocasiones, el relato marcano de la Pasión permite establecer una relación con la conducta de los cristianos. A veces bajo la forma de moniciones explícitas, como las que dirige Jesús a sus discípulos adormilados en Getsemaní para invitar a los lectores cristianos a vencer un adormecimiento de otro tipo (14,37-38; 13,33-37). Pero los hechos narrados son también una lección que se dirige a los propios lectores. Al enterarse de que «todos» los discípulos huyeron durante el arresto de su Maestro, una huida anunciada personalmente por Jesús (14,27), los lectores recuerdan también la reacción de Pedro, a la que hace coro todo el grupo, protestando por su indefectible fidelidad, incluso al precio de morir con Jesús (14,31). Lección y advertencia para los presuntuosos que puedan encontrarse entre los cristianos. Una lección análoga se deduce del ejemplo negativo de Judas, el discípulo traidor, y de las negaciones de Pedro (14,54.66-72) en el mismo momento en que Jesús, frente al sanedrín, con-

10. Mc 8,31; 9,9.31; 10,34; 14,28.

fiesa atrevidamente sus prerrogativas (14,55-62). Una alusión similar se percibe en la mirada distante que las mujeres dirigen al Calvario (15,40). Por el contrario, es positiva la lección que se puede extraer del requerimiento de Simón de Cirene (15,21), cuyo gesto recuerda a los lectores las palabras de Jesús a propósito de la obligación de que también ellos lleven su cruz (8,34).

Estas reiteradas sugerencias no son de orden puramente teórico; responden, sin ninguna duda, a las necesidades de aquellos a los que el evangelio está destinado.

Para Marcos, el relato de la Pasión no es sólo la ocasión de justificar teológicamente el desconcertante resultado de la vida de Jesús en la tierra. También aparece como una lección dirigida a los creyentes en

las peligrosas circunstancias en que viven. El evangelio de Marcos –así al menos puede deducirse de un cierto número de indicios– fue compuesto en Roma sólo algunos años después de la terrible persecución de Nerón (64). Los cristianos aprendieron cuánto puede costar ser lo que son y, también, debido a las defecciones acaecidas entre ellos, que nunca se está a resguardo de una apostasía. Siguiendo a Jesús, toman el camino de la cruz, y deben saberlo (8,34-38; 10,39). Este camino no está exento de riesgos para la fe (4,17; 14,38), como han demostrado los hechos. El ejemplo de los discípulos, su cobardía durante el arresto de su Maestro, las negaciones del primero entre ellos, muestran con claridad que nunca se está seguro de un abandono e incitan a los creyentes a la humildad y a la oración (14,38).

La Pasión según Mateo

LA PASIÓN PREPARADA Y PREFIGURADA

Lo mismo que Marcos, aunque de otra forma, Mateo recorre en su evangelio los jalones que anuncian la Pasión. Y esto desde los relatos dedicados a la infancia de Jesús. Su vida está ya entonces amenazada. Un ángel anuncia a José: «Herodes va a *buscar* al niño *para matarlo*» (Mt 2,13). Más adelante, el mismo ángel asegura a José: «Han muerto los que atentaban contra (lit.: *buscaban*) la vida del niño» (2,20, según Ex 4,19). Ahora bien, encontramos los mismos términos para expresar el designio asesino de los jefes judíos contra Jesús: *planean «matarlo»* (12,14), «*buscan*» echarle mano (21,46); por último, persuaden a la

muchedumbre para que reclame a Barrabás y «maten» a Jesús (27,20)¹¹.

En el cuerpo del evangelio, además de las tres predicciones de la Pasión y de otros pasajes de Marcos que anuncian la muerte violenta de Jesús¹², Mateo tiene como propio un comentario del oscuro «signo de Jonás», aplicado a la estancia de Cristo en el ámbito subterráneo de los muertos (12,40). Las consideraciones de Jesús sobre «Elías redivivo», otra forma de llamar a Juan Bautista, son para el evangelista la ocasión

11. La identidad de los términos griegos subraya el contacto entre estos pasajes.

12. Mt 16,21; 17,22-23; 20,18-19; 9,15; 12,14; 16,24; 17,9; 20,22-23.2 8; 21,37-39; 26,46.

de anunciar que el «Hijo del hombre», lo mismo que Juan Bautista, «tiene que sufrir por su parte», es decir, por parte de los que se oponen a la obra de Dios en la persona de sus mensajeros (17,12).

JESÚS, EN SU PASIÓN, CUMPLE LAS PROFECÍAS

Una de las principales preocupaciones de Mateo es mostrar la unidad de los dos Testamentos y cómo Jesús cumple las profecías. Esto vale muy especialmente para la Pasión, donde las referencias al Antiguo Testamento son más numerosas que en Marcos. Durante el arresto de Jesús en Getsemaní, las referencias se duplican si comparamos a Mateo con su predecesor (Mc 14,49). Al mismo tiempo, Mateo nos enseña que, para él, el Antiguo Testamento es ante todo profecía sobre Jesús y su obra: es preciso que esto tenga lugar «según las Escrituras»; en «todo esto» se cumple «lo que escribieron los profetas» (Mt 26,54.56).

El trato que Judas cierra con los sumos sacerdotes (26,14-16) recuerda las «treinta monedas de plata» de Zacarías (11,12-13). Este mismo pasaje, atribuido por error a Jeremías, penetra y concluye otro relato (27,3-10) que sigue al anterior, en el que se ve a los sumos sacerdotes, al rechazar el dinero de su crimen, reconocer éste y asumirlo: las monedas de plata arrojadas en el santuario, el «campo del alfarero», junto a otras reminiscencias proféticas (Jr 19,1-4.6.10-11), contribuyen, no sin algún esfuerzo por parte del narrador, a tejer este episodio.

Como ya se ha hecho notar, la bebida ofrecida al condenado, la mirra mezclada con vino en Marcos (15,23), se convierte en Mateo (27,34) en «hiel», para que se cumpla la «profecía» contenida en el salmo 69,22: el oprimido se queja diciendo: «Me han

dado a beber hiel»¹³. Pero esta profecía, para cumplirse verdaderamente, exige que Jesús beba esta mezcla. En Marcos, Jesús rechaza lo que no es sino un narcótico, pues debe morir plenamente consciente. Según Mateo, Jesús comienza por «gustar» la infecta bebida: sólo un poco, para que se cumpla lo que estaba programado en el salmo.

LA MAJESTAD DEL HIJO DE DIOS

Mateo no hace nada por atenuar el horror y la vergüenza que Jesús soporta a lo largo de la Pasión. Pero esta presentación está equilibrada en él con la dignidad y el poder del que la sufre.

En primer lugar, Jesús, en cuanto Hijo y plenipotenciario de Dios, nunca es tomado de improviso, sino que siempre aparece como dueño de una situación que conoce con antelación y que acepta voluntariamente. Esta ciencia, ya patente a lo largo de su actividad pública (los anuncios de la Pasión dan fe de ello), se confirma al comienzo del relato de la Pasión, donde Jesús declara soberanamente que, para él, ha llegado el momento de realizar lo que había predicho con anterioridad. Mientras que Marcos (14,1) se expresa en el estilo de la narración, en Mateo es Jesús quien habla: «Ya sabéis que dentro de dos días se celebra la fiesta de la Pascua, y el Hijo del hombre será entregado para que lo crucifiquen». Sólo entonces es cuando los sumos sacerdotes y los ancianos se reúnen para organizar el arresto y la muerte de Jesús (Mt 26,1-4). Más adelante, Jesús, en la preparación

13. Según los Setenta. El hebreo emplea para este último término *ro'sh*, palabra que designa una planta venenosa, aunque también amarga, más generalmente «veneno» (Jr 8,14; 9,14; 23,15).

de la Pascua, ofrece como razón al anfitrión previsto para tal circunstancia la proximidad de su muerte: «Se acerca el momento, y quiero celebrar la cena de Pascua en tu casa con mis discípulos» (26,18; compárese con la incierta pregunta en Mc 14,14).

Únicamente Mateo pone en labios de Jesús una declaración que designa, sin ninguna duda posible, a Judas como el que va a entregarlo: aquí el traidor (al precio de algo inverosímil) plantea francamente la pregunta, y la respuesta no se hace esperar: «—¿Soy yo acaso, maestro? —Tú lo has dicho» (26,25).

Una vez detenido, Jesús precisa que ha consentido por propia voluntad en lo que acaba de suceder, pues habría podido obtener de su Padre «más de doce legiones de ángeles» para arrancarlo de la tropa (26,53).

Mateo, más que Marcos, actúa de modo que la muerte de Jesús no pueda ser considerada como un acontecimiento ordinario. Marcos ya la acompañaba de prodigios. Mateo añade otros más, también con alto contenido teológico: la apertura de tumbas bajo los efectos de un terremoto, la ruptura de rocas y la resurrección de los «santos» del Antiguo Testamento (27,51-53). Estos acontecimientos en cadena informan al lector del alcance de la muerte de Cristo. Inspirados en oráculos de Ezequiel (37,12-13) y de Daniel (12,2), significan que esta muerte inaugura la era final que debe clausurar la resurrección de los muertos.

JESÚS, SALVADOR Y EJEMPLO

Mateo es fiel a una interpretación ya bien afianzada en el pensamiento cristiano, que considera la muerte de Jesús como un sacrificio para obtener el perdón de los pecados. Su sangre es la «sangre de la Alianza, que se derrama por todos para el perdón de

los pecados» (26,28). Mateo, por su parte, contribuye incluso a subrayar este aspecto. Desde antes del nacimiento de Jesús es designado como aquel que «salvará a su pueblo de sus pecados» (1,21). En el bautismo administrado por Juan Bautista (3,4-6), el evangelista rechaza atribuir como finalidad la «remisión de los pecados» (como Mc 1,4), pues eso será privilegio exclusivo de la sangre de Cristo.

Pero Mateo es también el evangelista más preocupado por modelar la vida de sus lectores según los principios enunciados por Jesús, que viene no a abolir la ley de Moisés, sino a hacer que sea «cumplida», superando la mezquina justicia que Jesús reprocha a los «escribas» y «fariseos» (5,17.20). Sin embargo, Jesús no es sólo el «Maestro» único que declara y prescribe (23,10); también es el modelo por excelencia de lo que exige a sus discípulos. El que requiere de ellos la «justicia» perfecta (5,17.48) es el primero que ha venido a «cumplir toda justicia» dejándose bautizar por Juan (3,15) y siguiéndole en su camino.

Esto incluye la Pasión, donde Jesús será reconocido como «justo» por la mujer de Pilato, favorecida, lo mismo que José (1,20), por un sueño que la ilumina (27,19). De esta manera, el lector puede ver en Jesús el modelo de los «perseguidos por la justicia», objeto de una bienaventuranza (5,10). Esta justicia es obediente a la voluntad del Padre. Jesús lo dice en la hora en que se prepara para afrontar la Pasión, en la que no hace sino citar libremente las palabras del Padre-nuestro, la oración que prescribió a sus discípulos: «Padre mío... que se haga tu voluntad» (26,42; cf. 6,10). De esta obediencia a la voluntad del Padre, que resume toda la vida cristiana (7,21; 12,50; 21,31), Jesús es el modelo cumplido y eminente.

De esto se derivan algunas consecuencias, incluso en los detalles. Así, el que en el dermón de la montaña prohíbe toda violencia (5,38-42), cuando la violencia

se ejerce sobre él se opone a que se asuma su defensa con armas: «Guarda tu espada, que todos los que empuñan la espada perecerán a espada» (26,52). El justo no resiste al malvado (5,39).

Este aspecto ejemplar, más marcado en la Pasión según Lucas (*cf.* pp. 29-30), es perfectamente visible en Mateo. Jesús recuerda al discípulo que debe ser como su maestro (10,24-25). También da a entender que una manera de llegar a conseguirlo es lo que el Maestro trazó con su propio ejemplo. Eso incluye la Pasión.

POLÉMICA CONTRA ISRAEL Y APERTURA A LAS NACIONES

Según Mateo, la historia de las relaciones de Dios con Israel es una línea quebrada. El envío del Mesías sólo a las «ovejas perdidas de la casa de Israel» (10,5-6) ha terminado en un estrepitoso fracaso, sellado con el asesinato del «Hijo» (21,37-39). El resultado es que el Reino de Dios se aparta para siempre de Israel para ser ofrecido en adelante a un «pueblo» diferente, compuesto por «todas las naciones» (21,43; 28,19). Ésta es la situación que Mateo contempla a finales del siglo I, y se esfuerza por dar razón de ella aplastando sin contemplaciones a los recalitrantes.

El relato del proceso de Jesús lleva las huellas de esta interpretación y de esta polémica. Más claramente que en Marcos, la Pasión aparece en Mateo como una empresa conducida sistemáticamente por las autoridades judías, poco escrupulosas con los medios que adoptan: sólo Mateo nos las presenta negociando con Judas el precio de la operación (26,14-15). Más adelante, esas mismas autoridades no dudan en asumir un hecho que reconocen como criminal: las «monedas

de plata», tomadas de Zacarías (*cf.* p. 25), son un «precio de sangre» y, como tales, no pueden ser devueltas al tesoro del Templo (27,6).

Pero los jefes judíos influyen en «todo el pueblo», y éste, igual que los primeros y pervertido por ellos, asume solemnemente la responsabilidad de la crucifixión de Jesús; más aún, compromete a su posteridad en el mismo camino al responder a Pilato: «¡Nosotros y nuestros hijos nos hacemos responsables de esta muerte!» (27,25)¹⁴.

Por el contrario, el acceso de los paganos a la fe cristiana se deja entrever en el relato de la Pasión. La mujer de Pilato, una pagana, orienta al lector en esta dirección, dado que, al beneficiarse de una advertencia sobrenatural, reconoce en Jesús al menos un «justo» e intercede en su favor enviando a decir a su marido: «No te metas con ese justo, porque esta noche he tenido pesadillas horribles por su causa» (27,19).

Pero hay más que esta alusión indirecta, puesto que el final de Mateo asocia a la confesión del centurión romano la de los soldados paganos que éste manda: iluminados por los prodigios que suceden a la muerte de Jesús, hacen una confesión cristiana como es debido: «Verdaderamente, éste era Hijo de Dios» (27,54). Retoman así la confesión coral de los discípulos subyugados por el caminar de Jesús sobre las aguas (14,33), la de Pedro en nombre del grupo en Cesarea de Filipo (16,16) y la propia que hace Jesús ante el tribunal de su nación (26,63-64).

14. El compromiso no concierne sólo a la posteridad inmediata. Por el contrario, no se trata de automaldición. Sobre estas palabras, *cf.* S. LÉGASSE, *¿Es antijudío el Nuevo Testamento?* (Cuadernos Bíblicos 108, Estella, Verbo Divino, 2001) 10-12.

La Pasión según Lucas

EN EL CONTEXTO DEL EVANGELIO

En Lucas, como en los otros evangelios, la Pasión no toma al lector de improviso. Desde el prólogo, que cuenta los orígenes y la infancia de Jesús, vemos cómo se perfila el trágico destino de esa vida que comienza. Simeón trata sin contemplaciones a la madre de Jesús cuando, durante la presentación en el Templo, le dice: «Mira, este niño va a ser motivo de que muchos caigan o se levanten en Israel. Será signo de contradicción, y a ti misma una espada te atravesará el corazón» (2,34). La primera Pascua en Jerusalén (2,41-42) anuncia la última, la de la muerte (22,1.7).

Más tarde, Satán, que ataca al Mesías en el desierto, sólo le dará tregua «hasta el momento oportuno», cuando el mismo Satán entre en Judas y desencadene el último asalto contra Jesús, en la hora de las «tinieblas» (22,53; 23,44).

En la escena de la transfiguración, Lucas desliza una alusión a la «partida» (*éxodos*) de Jesús, que se llevará a cabo en Jerusalén (9,31); se trata de un eufemismo, pero también da a entender que «esta muerte no es el final del proyecto de Dios»¹⁵. Los dos primeros anuncios de la Pasión (9,22.44) encuadran esta escena gloriosa, que está, asimismo, marcada con un sesgo trágico.

A partir de 9,51, el viaje hacia Jerusalén es el símbolo de un destino que conduce a Jesús hacia la cruz y hacia la gloria. El comienzo es solemne: «Cuando llegé

el tiempo de su partida de este mundo, Jesús tomó la decisión de ir a Jerusalén», con una alusión tanto a la muerte de Cristo como a su ascensión (Hch 1,11.22). A lo largo de este viaje, Lucas subraya su relato recordando que el itinerario está en marcha, que es voluntario y cuál es su final¹⁶. A pesar de que Herodes quiera matarlo a lo largo del camino, no es esto lo que hará que Jesús se mueva, sino sólo una necesidad que procede de Dios (13,31-33), de la que deberemos aprender que está consignada en los libros santos¹⁷.

A su llegada a Jerusalén, el complot contra Jesús se anuncia mientras enseña en el Templo (19,47-48; 20,19). Por último, ante la proximidad del desenlace, las declaraciones se encadenan, lo que proporciona la clave de lo que se va a producir: «¡Cuánto he deseado celebrar esta pascua con vosotros antes de morir!», exclama Jesús (22,15), ya que ésta es la «copa» que representa la «nueva alianza» con la sangre «que se derrama por vosotros» (22,20), el anuncio de la traición (22,21-22) y de la negación de Pedro (22,31-34).

¿QUIÉN ES ÉSTE QUE SUFRE LA PASIÓN?

En el relato de la Pasión según Lucas encontramos todos los títulos que el resto del evangelio concede a Jesús. Es el Cristo o el Mesías (22,67; 23,2.35.39), el Hijo de Dios (22,70), el Hijo del hombre (22,48.69); es el Señor (22,49.61) y el profeta de los últimos tiempos (22,64). Por último, es el «Elegido de

15. F. Bovon, *El evangelio según Lucas* (Salamanca, Sígueme, 1995) I, 698.

16. Lc 13,22; 17,11; 18,31-33; 19,28.

17. Lc 22,37; 24,26-27.46-47.

Dios» (23,35)¹⁸. Estos apelativos, en parte en labios de adversarios, contienen en este caso una sutil ironía: incluso los enemigos de Jesús son conducidos a confesar el carácter único, sobrehumano, de su víctima.

Pero en más de un momento del relato, el propio Jesús hace que brille su trascendencia. Según Lucas, lo mismo que para Mateo y Juan, Jesús domina la situación y es el dueño de su destino, incluida su propia muerte.

Así, el arresto sólo tiene lugar cuando Jesús, por así decir, ha dado la señal, cuando ha llegado «la hora» fijada por Dios (22,53). En la sesión del sanedrín, Jesús se comporta más bien como guía del debate que como acusado (22,66-71; cf. pp. 42-44).

En el camino del Calvario actúa como profeta al anunciar el castigo de Dios (23,28-31). Al ladrón arrepentido, Jesús le asegura la dicha final (23,43; cf. p. 46). Por último, Jesús no muere pasivamente: su muerte, acto voluntario, es un último homenaje de piedad filial en el que devuelve a Dios, su Padre, el espíritu de vida que le dio (23,46).

Si ésta es la envergadura de la persona de Jesús a los ojos del evangelista, se entiende que haya reducido lo más posible los detalles de la Pasión capaces de atentar contra su dignidad (algunos también podían sorprender a los lectores griegos por su excesivo realismo).

En la agonía, Jesús no cae a tierra (como en Mc 14,35), sino que se contenta con «arrodillarse» para rezar (22,41). El beso de Judas no se menciona como tal (22,47). El arresto está un tanto escamoteado (22,54), y Lucas no emplea el verbo griego que signi-

18. El título está arraigado en Is 42,1 y se lee en un texto de Qumrán (4QMes), pero en el judaísmo no es mesiánico.

fica «arrestar», «aprehender» (*kratein*), a propósito de Jesús. En la escena de los ultrajes (22,63), los malos tratos están resumidos y se omiten los salivazos. No hay ninguna acusación de blasfemia al término de la sesión del sanedrín (22,71; compárese Mc 14,64; Mt 26,65). Jesús, a diferencia de lo que leemos en Mc 15,1, no es mostrado con las manos atadas cuando es conducido ante Pilato (Lc 23,1). La flagelación es objeto de un hábil camuflaje (23,16.22: el término preciso es reemplazado por un eufemismo, «castigar»). Y las burlas de los soldados romanos (Mc 15,16-20, par.) son completamente silenciadas. A Jesús no se le pone en el brete de «bajar de la cruz», sino sólo de «salvarse» (23,35.37.39), lo que atenúa la provocación. Por último, el grito de abandono es reemplazado por una oración llena de confianza tomada del salmo 31,6: «Padre, en tus manos encomiando mi espíritu» (23,46).

¿POR QUÉ LA PASIÓN?

¿Acaso no ha visto Lucas en la pasión y la muerte de Jesús más que un ejemplo de piedad heroica, sin el sentido con el que se las encuentra en otros lugares del Nuevo Testamento y que hacen de ellas un sacrificio para el perdón de los pecados? Responder afirmativamente, como hacen algunos exégetas, es adoptar una postura excesiva que no tiene en cuenta el conjunto del evangelio de Lucas y los Hechos de los Apóstoles.

Sin duda, Lucas presenta a Jesús en su Pasión como un ejemplo soberano que puede inspirar a los cristianos. La escena de la agonía comienza y acaba con una exhortación a la oración dirigida a los discípulos (22,40.46), a la que la súplica de Jesús otorga todo su peso: «Orad para no caer en tentación». La misericordia y el perdón que se expresan en la curación de

la oreja herida, después de la escaramuza de Getsemaní (22,51), proporcionan el ejemplo de lo que Jesús impone a sus discípulos «Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian» (6,27) A los lectores se les sugieren sentimientos de confianza, pero también de arrepentimiento, en el dialogo de Jesús con el malhechor crucificado con él Jesús, que durante su vida se ha mostrado lleno de compasión por los pecadores¹⁹, no espera de su compañero de suplicio más que un gesto de conversión para hacer que comparta su propia dicha El mismo mensaje se contiene en el reproche que Jesús dirige al traidor «Judas, ¿con un beso entregas al Hijo del hombre!» (22,48) ¿se tratará de una última tabla de salvación, como se sugiere a veces? Sin imponerse, esta exégesis está muy de acuerdo con el propósito de edificación que Lucas manifiesta en el conjunto de su relato

Sin embargo, nos equivocariamos si excluyéramos de las intenciones de Lucas la de proponer la muerte de Cristo como sacrificio En efecto, el tema esta presente en el relato de la institución de la eucaristía (22,19-20), con la mención del cuerpo «que se entrega por vosotros» y de la sangre «que se derrama por vosotros» (en el texto largo, considerado como auténtico) Otra expresión del mismo tema se puede leer en el discurso que Lucas pone en labios de Pablo ante los ancianos de Éfeso el apóstol les recuerda que han sido constituidos «pastores vigilantes de la Iglesia de Dios, que él adquirió con la sangre de su propio Hijo» (Hch 20,28) Mediante estos dos ejemplos, Lucas muestra que no le repugna reproducir un motivo teológico a partir de ese momento tradicional Hemos de observar, sin embargo, que no lo explota a fondo (como Pablo) ni trata de profundizar en su sentido

¿Tiene Lucas intención de defender a Jesús, a sus discípulos y, por tanto, a los cristianos de cualquier reproche de subversión y de oposición al Imperio romano? Al atribuir a los judíos la crucifixión de Jesús²⁰, Lucas escribe también que estos mismos judíos «pidieron a Pilato que lo matase» (Hch 13,28²¹) Esto es lo que se refiere en el relato del proceso, donde la responsabilidad del gobernador, lejos de ser suprimida, está acrecentada, ya que el juez pronuncia explícitamente una sentencia judicial al término de la sesión (Lc 23,24) Por tanto, conviene no sobreestimar en Lucas un propósito defensivo en el que Pilato sería utilizado como garante de la inocencia política de Jesús Al afirmar ésta por tres veces (23,4 14-15 22), el juez opone mas bien una resistencia al designio de Dios Pero Dios acabará por triunfar, pues Jesus «debe» morir, y eso no podrá impedirlo un magistrado del Imperio

Pero esta intencion principal no suprime el otro propósito, tanto más cuanto que el mismo autor hace mucho, en los Hechos de los Apóstoles, por mostrar a las autoridades del Imperio y a sus subalternos bien dispuestos hacia Pablo Esta sistemática empresa se une a lo que se puede encontrar en el relato de la Pasión según Lucas Pilato, sin manifestar simpatía por el prisionero, y descartando en Jesus cualquier acusación de subversión, apoyado además por Herodes (Lc 23,15), se convierte indirectamente en el abogado del acusado, según la justicia romana que representa

²⁰ Lc 2,34, 3,15, 4,10, 5,30 Cf también Lc 23 25b 26 33

²¹ Hay que añadir que en Hch 2,23 se toma en consideración el papel intermediario de los romanos en la muerte de Jesus

La Pasión según Juan

LA PASIÓN PREPARADA

Lo que se ha dicho anteriormente de los otros evangelios se verifica en el de Juan. En este evangelio se reconocen generalmente dos grandes partes. Una, que se extiende desde 1,19 a 12,50, recibe en la exégesis el título de «libro de los signos», aunque los «signos» milagrosos de Jesús estén acompañados por numerosos discursos. La otra parte (13,1-20,31) es llamada «libro de la gloria» porque, para el evangelista, la pasión y la muerte de Jesús incluyen ya, como veremos, su glorificación. Entre estas dos partes no existe separación estanca; al contrario, los «signos» preparan la «gloria».

Más aún que en los sinópticos, los proyectos y planes asesinos de los judíos contra Jesús subrayan en Juan todo su ministerio público²² hasta que se llega a la asamblea del sanedrín, donde la muerte ya está decidida (11,47-53) y donde, mediante la interpretación del sumo sacerdote, el evangelista también proporciona al lector la clave que le permite entenderla (11,50-52). Pero, antes, el Buen Pastor, al declarar que «entrega la vida por sus ovejas» (10,11.15), ya había definido su muerte como un sacrificio para el perdón de los pecados.

Debemos fijarnos también en las imágenes que preludian la Pasión y la iluminan. Jesús es designado por Juan Bautista como el «Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (1,29.36), una alusión al sacrificio del cordero pascual. También se compara a

Jesús con la serpiente de bronce levantada en el desierto para la salvación de los culpables (3,14; cf. Nm 21,8-9), con el grano de trigo que, al morir, «da mucho fruto» (12,24), con el Templo que, destruido, no tarda en renacer de sus ruinas (2,19-22). El discurso sobre el «pan de la vida» tiene que ver con la eucaristía y, mediante la carne y la sangre, abre una puerta a la Pasión (6,52-58). Por lo que respecta a la «hora», cuya venida es anunciada en varias ocasiones, no se puede evitar contemplar en ella el momento decisivo en el que, en el Calvario, Jesús cumplirá perfecta y totalmente la misión que le ha sido confiada²³.

LA PASIÓN COMO EPIFANÍA

Al designar la segunda parte del evangelio con el título de «libro de la gloria», la exégesis moderna entra perfectamente en la óptica del evangelista, que, antes de llegar al relato de la Pasión propiamente dicho, da a entender que «en la muerte del hacedor de signos es donde su gloria se manifiesta plenamente»²⁴. La cosa está clara cuando las dos nociones se asocian hasta el punto de que se funden y cuando la glorificación de Jesús se hace una con su muerte.

Él mismo es el que declara, poco tiempo antes de la Pasión: «Ha llegado la hora en la que el Hijo del hombre va a ser glorificado» (12,23), y el que, la misma noche de su arresto, reza a su Padre en estos términos: «Padre, glorifica a tu Hijo» (17,1). Esta fusión de dos conceptos permite interpretar los pasajes del

22. Jn 5,18; 7,1.19-20.25.30.44; 8,59; 10,31.39; 11,8.49-53.57.

23. Jn 2,4; 7,6.30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1.

24. J. ZUMSTEIN, «Le Signe de la croix»: *Lumière et Vie* n. 209 (1992) 68-82.

evangelio que tratan de la «elevación» o de la «exaltación» de Jesús (3,14, 8,28, 12,32-34), pasajes en los que el verbo empleado (*hypsun*) se convierte en la expresión de una paradoja al traducir tanto la elevación de Jesús en la cruz como su exaltación en gloria, siendo conjugadas ambas

Pero lo que se deriva de las partes anteriores a la Pasión está ilustrado en las peripecias de esta última. Sin duda, ningún evangelista cuenta la pasión de Jesús sin poner de relieve la dignidad única del Ajusticiado, su misión divina y la gloria que le espera. Sin embargo, esta preocupación alcanza su punto culminante en el cuarto evangelio. Su relato de la Pasión, sin ocultar nada de la cruel realidad, nos muestra a Jesús comportándose a lo largo de ella como dueño «Al contrario que la visión paulina, el Cristo joánico no ha sido crucificado en la debilidad (cf 2 Cor 13,4). A lo largo de la Pasión permanece como soberano y vencedor, nunca afectado por el sufrimiento y la desesperanza»²⁵

Jesús no sufre esta Pasión, sino que la asume en un acto de obediencia plena y completa a su Padre divino, pues su característica es la de «hacer la voluntad del que me ha enviado» (4,34, 5,30). Así es como aparece en el corazón de los creyentes una noción inédita de la «gloria». No tiene nada que ver con el brillo del «mundo», por el contrario, se define mediante una relación de sumisión filial y llena de amor hacia el Padre.²⁶

El evangelista realiza así una audaz síntesis. No eclipsa la cruz. Ya no se acomoda a ella, aunque la incorpora. El que, según Juan, se hace Dios (10,33, cf también 5,18) y posee toda legitimidad para hacerlo termina manifestando su identidad en el acto mismo que lo asimila al más vil de los hombres.

²⁵ *Ibid*, 82

²⁶ Jn 5,41 44, 7,18, 8,50 54, 14,31 Cf también p 51

No faltan indicios en el propio relato de la Pasión para convencernos de las intenciones del evangelista a este respecto. Lo mismo que en Mateo, aunque de forma aún más clara y más desarrollada, en Juan, Jesús organiza él mismo su propia pasión. Apoyándose en su presciencia sobrenatural²⁷, da orden a Judas de que cumpla su siniestra tarea «Lo que vas a hacer, hazlo cuanto antes» (13,27). Después se ofrece al arresto en el momento que juzga oportuno, no sin antes haber derribado a la tropa que venía a prenderle con su sola declaración de identidad y haber significado que no se apoderan de su persona sin que el mismo lo haya decidido así (18,4 12).

Aunque atado, Jesús pronuncia ante Anás palabras de una audacia singular, y sólo abandona el palacio pontificio habiendo dicho la última palabra (18,23). Muestra la misma actitud ante Pilato (18,33-36, 19,8-11). Hace frente al representante del Imperio, ante el que, casi, dirige la conversación. Y se aprovecha —o mejor el evangelista se aprovecha— de este marco providencial para declarar su realeza, explicitando su origen, para desarrollar de hecho una teología. En ella se encuentra la misma tesis del evangelista sobre la preexistencia de Cristo y su envío al mundo.

En la partida hacia el Calvario, Juan subraya que Jesús carga con la cruz, que llevará el mismo sin ayuda hasta el lugar del suplicio (19,17), signo de un compromiso voluntario y sin la menor coacción humana sobre lo que le aguarda²⁸. Con la misma intención, se le da de beber por iniciativa suya y «toma» (obsér-

²⁷ Jn 13,1, 18,4, 19,28

²⁸ También Isaac lleva la leña destinada a su sacrificio (Gn 22,6), pero ninguna palabra de este pasaje en los Setenta se encuentra en Jn 19,17. Por otra parte, en el relato bíblico Isaac es un sujeto puramente pasivo bajo la acción de Abraham, todo lo contrario que Jesús. Estas indicaciones convierten la alusión al menos en dudosa.

vese el verbo) el vinagre que se le ofrece (19,28-30a). A punto de morir, Jesús reconoce que su misión ha llegado a su término. Lo hace con una sola palabra, pero extraordinariamente elocuente en griego: *tetelestai*, «[todo] está cumplido». Entonces puede entregar a Dios su último aliento de vida (19,30).

La sepultura de honor (19,39-40), llevada a cabo según las normas e incluso más allá (en torno a 37 kilos de aromas para honrar el cuerpo de Jesús), sella, como conviene, el camino terreno de aquel que no ha dejado de revelar su origen celestial.

EN LA REALIDAD DE LA «CARNE»

La dignidad divina de Jesús se manifiesta en una realidad humana que no pierde nada por ser asumida así. Juan es fiel a su teología de la encarnación, del Verbo hecho carne (1,14). Pero hay más que una simple realidad humana, incluida la muerte. También está lo peor y más envilecedor de los suplicios. Por eso, en el relato joánico de la Pasión no encontramos ninguna de esas escapatorias que se imaginarán más tarde para sustraer a Jesús de la muerte en cruz (cf. p. 18). Sin duda, no se puede negar que, en Juan, esta muerte está marcada por cierta majestad: ya no son «ladrones» ni «malhechores» los que acompañan a Jesús en el Calvario, como en los otros tres evangelios, sino simplemente «otros dos» (19,18), como conviene mejor a un rey que en el colmo de la paradoja alcanza la cima de su poder.

Esto no significa que el suplicio (del que ninguna época ha ignorado el horror y la degradación humana que suponía) sea edulcorado de alguna forma, e incluso el texto hace mención de él en tres ocasiones (19,18.20.23). O incluso, pasando en silencio sobre las burlas de las que es objeto Jesús en el Calvario según los otros evangelios, el de Juan no deja de des-

cribir, con bastantes detalles, los ultrajes que la soldadesca inflige a Jesús tras la flagelación (19,1-3). También nos hace asistir a la exhibición por parte de Pilato ante los judíos de un Jesús vestido con un disfraz de parodia real (19,5). Y volviendo al comienzo de la Pasión, Juan es el único entre los evangelistas en mostrar en dos ocasiones un Cristo «atado» desde su arresto y ante su juicio (18,12.24)²⁹.

REVELACIÓN O REDENCIÓN

Hemos visto que, para Juan, la pasión y la cruz son ya la manifestación de la «gloria» de Cristo: simbolizan su triunfo y llaman a los hombres a creer en él. «Lo mismo que Moisés levantó la serpiente de bronce en el desierto, el Hijo del hombre tiene que ser levantado en alto para que todo el que crea en él tenga vida eterna» (3,14-15). Este suplicio y esta cruz son signos y llamada de Dios al mundo para salvarlo. Son el gesto supremo que revela el grado al que llega el amor de Dios: «Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (3,16; cf. también 1 Jn 3,16).

JESÚS, REY MESÍAS

A pesar de influencias extrañas a la corriente propiamente bíblica y judía, el evangelio de Juan bebe principalmente en las fuentes israelitas. Así es como para Juan, lo mismo que para los otros autores del

29. Resulta seductora una alusión a la «atadura» (*aqedah*) de Isaac por parte de Abrahán, pero permanece en el orden de la hipótesis, dado que Juan emplea otro verbo griego que los Setenta (Gn 22,9) para expresar el gesto. Cf. igualmente la nota anterior.

Nuevo Testamento, Jesús es el «Mesías» de Israel, incluso al precio de algunas adaptaciones debidas al cristianismo del autor y a su particular teología.

A diferencia de los otros evangelios, el Cristo joánico no espera comparecer ante el sanedrín para declararse como tal. La samaritana, cerca del pozo de Jacob, recoge de los propios labios de Jesús una confesión mesiánica sin la menor reticencia (4,25-26). Pero es en la Pasión donde se concentran las afirmaciones de esta dignidad.

Es comprensible, pues el cargo de la acusación que llevará a Jesús al Calvario es precisamente el de ser y declararse «rey de los judíos»: éste es el objeto del interrogatorio de Pilato (18,33), éstos son los términos de la inscripción fijada en la cruz y redactada por este último (19,19). Esta realeza, que los soldados de Roma reconocerán por medio de su pantomima (19,3), es rechazada por los sumos sacerdotes, que declaran: «No tenemos más rey que el César» (19,15) y que discuten lo apropiado de la inscripción del Calvario (19,21). Sin embargo, esta realeza es real, aunque Juan se cuide de aportarle algunas precisiones.

El rótulo del que se acaba de hablar es políglota, cosa que Juan es el único en señalar; redactado «en hebreo, latín y griego» (19,20) y colocado en lo más alto del patíbulo, constituye una especie de proclamación del poder salvador de Cristo sobre el mundo entero, más allá de las fronteras de Israel (cf. Jn 4,42; 12,47).

Pero, anteriormente, Jesús se ha expresado sobre lo que entiende con las palabras «rey» y «reino» cuando se le aplican. Está muy claro que, para él, este reino, al que nada se escapa en la tierra, no le debe nada a ella. Jesús, despojado y desarmado frente a sus adversarios, es la prueba viviente de que su «reino no es de este mundo» (18,36). Si reina, lo hace de otra forma que los soberanos de la tierra: lo hace en

el orden de Dios y por una sumisión plena de amor a este orden (14,31), en la cruz y por la cruz.

Ahí tenemos una versión revisada y corregida de las concepciones judías sobre el Mesías real. El cristianismo primitivo, al aplicar esta dignidad a Jesús, ya las había revisado y adaptado, pero sin renunciar a verificar en ella el fundamento en las Escrituras de Israel. Lo mismo en Juan, que apela a estas mismas Escrituras para establecer que Jesús y su obra son la realización de un plan trazado por Dios (las Escrituras dan testimonio de él³⁰). Durante toda su vida, Jesús obedece este plan, cuyo cumplimiento alcanza su apogeo en la Pasión.

En ella se aduce en cuatro ocasiones un pasaje bíblico en apoyo de un hecho. Si la túnica sin costuras es echada a suertes por los soldados, es porque eso se encuentra anunciado en un salmo (Jn 19,24-25; Sal 22,19). De la misma manera, aunque sin cita explícita, Jesús siente sed y bebe vinagre «para que se cumpliera la Escritura», en este caso el Sal 69,22. El mismo cumplimiento es el que se lleva a cabo cuando, una vez muerto, a Jesús se le dispensa de romperle las piernas, con lo que se remataba al condenado, que es prefigurado en la prescripción del Antiguo Testamento referente al cordero pascual (19,36; cf. Ex 12,46). Por último, cuando los verdugos, después de haber traspasado el costado de Jesús, le echan una mirada supuestamente penitente (cf. Nm 21,8-9), cumplen el oráculo de Zacarías (12,10): «Mirarán al que traspasaron» (Jn 19,37).

No obstante, este dictado escriturario no prejuzga otra fuente de inspiración. En este evangelio, Jesús, al cumplir de hecho las Escrituras —y para hacerlo—, lleva a su perfección la obediencia que debe a su

30. Jn 5,39; cf. también 1,23; 2,17; 6,31.45; 10,34; 12,15.38.39-41; 13,18; 15,25.

Padre divino, en cuya intimidad no cesa de vivir y de actuar (1,18). El asentimiento de la agonía, tal como Jesús la expresa en el relato de los otros evangelios, se encuentra en Juan bajo una forma particular, pero en el mismo marco topográfico: en el jardín del arresto es donde Jesús replica al discípulo que se interpone: «¿Es que no debo beber esta copa de amargura que el Padre me ha preparado?» (Jn 18,11).

UN CONFLICTO MORTAL O LA VICTORIA DEL VENCIDO

Todo el evangelio de Juan es la puesta en escena de un conflicto que se desarrolla entre Jesús, el Revelador divino, venido de «lo alto», y el «mundo», hostil e incrédulo. La Pasión marca el apogeo de este conflicto, pero también ofrece su solución mediante una victoria de Jesús sobre el mundo y su «príncipe» demoníaco.

Antes incluso de que comience el acto final, y para ofrecer su sentido, Jesús declara: «Es ahora cuando el mundo va a ser juzgado; es ahora cuando el que tiraniza a este mundo va a ser arrojado fuera» (12,31). Satán, instigador en la sombra, es impotente para evitar que esta aparente derrota sea en realidad un triunfo, pues no puede nada contra Jesús (14,30), que no teme anunciar la misma noche de su arresto que «ha vencido al mundo» (16,33).

Con el diablo en el trasfondo, son los hombres los que de hecho contribuyen directamente a esta Pasión y a este triunfo. Los hombres son en este caso los judíos y Pilato.

Los judíos asumen la responsabilidad de la muerte de Jesús a través de sus jefes y portavoces. Ciegos

(9,40-41), reniegan del rey Jesús en provecho del César, el rey secular y pagano (19,15). Pilato, por su parte, burlándose de los judíos al presentarles a su «rey» con improvisados oropeles (19,14-15), se sitúa en realidad en el mismo lado que los que desprecia: haciendo caso omiso a su convicción referente a la inocencia de Jesús, lo entrega a sus enemigos para que sea crucificado (19,16).

Así es como Dios, según Juan, trata de salvar al mundo, finalidad de la venida de Jesús a este mundo (3,17). A pesar de las apariencias, esto se lleva a cabo en la gloria del Crucificado. Al rechazar la gloria que procede de los hombres, Jesús acepta recibir la que «procede del Dios único» (5,41.44). Pero los hombres han contribuido a esta gloria sin saberlo mediante su rechazo y su hostilidad: ironía que recuerda la frase de Pablo con motivo de los «príncipes de este mundo», los cuales, ignorando el plan trazado por la «sabiduría de Dios», crucificaron al «Señor de la gloria», para su perjuicio y confusión (1 Cor 2,8).

Para concebir y expresar este misterio altamente paradójico, el evangelista apela a otras categorías que las que rigen las relaciones ordinarias de los hombres. Para quien hace de la promoción individual el fin de la existencia, la cruz no es más que «locura» (1 Cor 1,23), y el Crucificado, un iluminado que sella su fracaso con el más repugnante de los suplicios. Defendiendo la apreciación contraria, el evangelista no hace nada para agrandar y no busca gente que se adhiera halagando sus aspiraciones más naturales. Testigo de oposiciones y persecuciones ya sufridas por los cristianos, ofrece en la persona del Cristo divino y humillado una razón considerada suficiente para permanecerle fiel.

SEIS EPISODIOS DE LA PASIÓN

La oración de Jesús en Getsemaní (Marcos 14,32-42)

Marcos presenta en dos ocasiones a Jesús aislándose para rezar (1,35; 6,46). El mismo evangelista se complace también en transmitir los sentimientos de Jesús³¹: compasión ante la muchedumbre, indignación ante determinada actitud de los discípulos, etc. La oración de Jesús en Getsemaní y los sentimientos que Jesús expresa en esa circunstancia tienen esto de particular: primero, que los mismos términos de la oración son narrados; segundo, que no es el narrador evangélico el que nos ofrece los sentimientos de Jesús, sino el propio Jesús. Pero hay más elementos para hacer de este episodio algo verdaderamente singular. En su oración, Jesús no parece recordar lo que ha dicho antes y que refiere el evangelio. En los tres anuncios de la Pasión (Mc 8,31-33; 9,9.31; 10,33) es un Jesús lleno de seguridad el que prevé y, por así decir, organiza la Pasión en su futuro desarrollo, incluyendo su final glorioso, la resurrección. Aquí, Jesús aparece en la debilidad, pidiendo ser dispensado de lo que le espera y debe sufrir. No hay nada de la resurrección. Nada del sentido que no hace mucho Jesús daba a su pasión y a su muerte, cuando declaraba que el «Hijo del hombre ha venido... a dar su vida en rescate por todos» (10,45). No hay ninguna huella de la dimensión redentora que

se expresaba poco antes, durante la última cena, en las palabras de la institución de la eucaristía (14,24).

La originalidad de este relato y de la actitud de Jesús que se manifiesta en él resalta aún más si se compara con el tipo del mártir tal como se deduce de la antigua literatura judía. El segundo libro de los Macabeos nos muestra algunos ejemplos de creyentes impávidos ante la muerte, como Eleazar, el «noble anciano» (2 Mac 6,28), o como los siete hermanos y su madre, que en sus discursos se muestran felices y orgullosos de dar su vida por fidelidad hacia Dios y su Ley (2 Mac 7). Jesús, en el relato evangélico, no aparece ni feliz ni orgulloso. Es también el anti-Sócrates. Un adversario griego del cristianismo como Celso no dudaba en alegar la actitud lastimera de Jesús para criticar la fe cristiana en su divinidad³².

Sin duda, se han hecho esfuerzos para atenuar e incluso corregir semejante cuadro de Jesús. El evangelio de Juan narra una escena análoga al episodio de Getsemaní en los sinópticos (a veces se la llama «agonía joánica»). En ella, Jesús reza como en Marcos para ser librado de su pasión, «¡Padre, sálvame de esta hora!», pero es para continuar enseguida:

31. 1,41.43; 3,5; 6,34; 7,34; 8,2; 9,19; 10,14.21.

32. Cf. Orígenes, *Contra Celso* II, 24.

«De ningún modo, porque he venido precisamente para aceptar esta hora Padre, glorifica tu nombre» (Jn 12,27-28) La carta a los Hebreos, que se inscribe en la misma tradición, legitima la dolorosa oración de Jesús precisando que fue escuchada y que Jesús fue «salvado de la muerte» de forma absoluta, puesto que vive en la gloria de Dios (Heb 5,7, con 1,3)

Pero el mismo Marcos³³ manifiesta en el relato, tal como se nos presenta, una reticencia análoga Para captarla mejor, veamos como se puede concebir la formación de este relato

Verosíblemente, en su origen el episodio se interesaba por la oración de Jesús, y sólo por ella No debía suponer más que una sola oración, de una conmovedora humanidad «¡Abbá, Padre! Todo te es posible Aparta de mí esta copa de amargura Pero no se haga como yo quiero, sino como quieres tú» Esta oración, siguiendo la tradición, fue triplicada, según un motivo literario bien conocido, sin citar, sin embargo, los términos de la segunda y la tercera³⁴ A decir verdad, esta oración se «deshilacha», y lo hace en beneficio de otro centro de interés Poco a poco, el relato se separa de los sentimientos de Jesús y de la oración que los traduce para vincularse casi exclusivamente a los discípulos y a las advertencias que Jesús les dirige

En el relato, tal como se nos presenta, lo que se pone de relieve es menos Jesús y sus angustias que Jesús en cuanto modelo de vigilancia y oración para los cristianos expuestos a la tentación Así llegamos a esta monición del evangelio, donde los cristianos son

33 Aquí no tratamos mas que del episodio en Marcos, pero se observa la misma tendencia en Mt y Lc Cf J F BAUDOZ, *Lectura sinoptica de los evangelios Cinco ejercicios de lectura* (Cuadernos Biblicos 103, Estella, Verbo Divino, 2000) 55-69

34 Mt 26,42 remedia esta falta en la segunda oracion inspirandose en el Padrenuestro «Que se haga tu voluntad»

advertidos para que no cedan al adormecimiento de este mundo y para que se preparen, mediante una vigilancia espiritual, para la proxima venida de Cristo glorioso (13,31-37)

De esta manera, el narrador y el evangelista han querido hacer una obra util Pero también haciendo que Jesús encuentre aquí la seguridad y la dignidad que sus sentimientos y los terminos de su oración habían hecho olvidar Jesús, al declarar, para terminar «¡Levantaos! ¡Vamos! Ya está aquí el que me va a entregar», muestra que no ha sido sorprendido de improviso, que sabe que Judas y la tropa llegan y que está a punto de ser arrestado Es la misma persona y la misma certeza que en los anuncios de la Pasión Es el Cristo seguro de su destino, que, a este respecto, no experimenta ninguna de las reticencias manifestadas instantes antes en su oración

Queda ésta En su fondo más antiguo, el relato atestigua el interés particular que experimentaron algunos círculos cristianos por la psicología y la piedad de Jesús Este interés no hizo escuela, y el propio relato, mediante los retoques de los que fue objeto, lo muestra con claridad Semejante interés y su expresión en el episodio de Getsemani ¿habrían nacido en el espíritu de los primeros cristianos sin ningún fundamento en la persona del propio Jesús? Aunque no podamos considerar este relato como una simple transcripción de los hechos, tampoco es imposible que Jesús pronunciara un día una oración del tipo del que se nos cuenta al comienzo del relato de la Pasión y que sus discipulos, esta vez bien despiertos³⁵, la escucharan y conservaran en su memoria

35 El sueño de los discipulos en Getsemani es indicio de la catequesis que esta presente en el relato Es de noche y todo concurre para facilitar una enseñanza sobre la «vigilancia» espiritual Para eso es necesario que los discipulos duerman

El proceso ante el sanedrín

El relato de la comparecencia de Jesús ante el gran sanedrín de Jerusalen se presenta en los tres primeros evangelios (Juan ignora el episodio³⁶) bajo dos formas. Las versiones de Marcos y Mateo, a pesar de sensibles diferencias, están muy cercanas, pues Mateo reescribe Marcos. La versión de Lucas, por el contrario, va por su lado, y, aunque dependa de Marcos, la rehace de arriba abajo. Como no podemos ofrecer aquí al lector un comentario completo de estos relatos, nos contentaremos con deducir de ellos sus principales rasgos³⁷.

MARCOS

El relato de Marcos, que se puede considerar en este evangelio como la cumbre de la Pasión, está enmarcado por el tema de la muerte de Jesús. La finalidad de la sesión es «hacer morir» a Jesús y el resultado es su condena a «muerte». Este tema se desarrolla según la correlación «buscar-encontrar»: los jueces buscan un testimonio «para darle muerte [a Jesús]», después de un fracaso («y no lo encontraban», 14,55b), acaban obteniendo el resultado deseado y pueden declarar que Jesús merece la «muerte» (14,64).

Esta es la dinámica de esta pieza, dividida en tres partes. La primera (14,55-59) describe la búsqueda

de (vana) del testimonio acusador. En la segunda (14,60-62), este testimonio es provocado y obtenido por el sumo sacerdote de los propios labios de Jesús. A partir de ese momento, y ésta es la tercera parte (14,63-64), el tribunal está en condiciones, primero, de deliberar y, luego, de pronunciar la condena a muerte a la que la sesión está ordenada desde el principio. El elemento unificador es la idea de testimonio: los términos de la raíz griega que lo expresan (*martyr*) se encuentran siete veces.

La acusación sobre el Templo (14,58) puede ser un eco, incorporado a esta composición, de algunas palabras de Jesús anunciando el fin del santuario (cf Mc 13,2, par., Jn 2,19). Bajo la pluma de Marcos se percibe fácilmente en esta reivindicación una verdad, si entendemos la primera palabra no en el sentido de una destrucción material, sino como la sustitución de un culto por otro mediante la muerte de Jesús. (A propósito del desgarro del velo del Templo, cf pp. 48-50.)

Después de estos versículos previos y del fracaso que resulta de ellos, llegamos a los elementos capitales que constituyen la pregunta del sumo sacerdote y la respuesta de Jesús, la cual proporciona al tribunal el reproche buscado y le permite condenar a muerte a Jesús.

La imponente figura del sumo sacerdote (siempre anónimo en Marcos) surge en medio de la asamblea y, a partir de ese momento, toma el asunto en sus manos. La primera pregunta que plantea a Jesús (14,60) no tiene otra finalidad que provocar el silencio del acusado. Jesús no responde a este tipo de reprobaciones más que cuando lo considera necesario. Esto es lo que tiene lugar cuando el sumo sacerdote le interroga de nuevo. Ahora la pregunta se plantea sobre un doble título,

36 Sin embargo, podría haber un vestigio de este episodio en Jn 18,24, con el envío, por parte de Anas, de Jesús ante Caifás.

37 Haremos abstracción del encuadre que constituyen la presencia y la negación de Pedro en Marcos (14,54-66-72) y Mateo (26,58-69-75), así como de la escena de los ultrajes al final de la sesión (Mc 14,65, Mt 26,67-68). Lucas dispone las cosas de otra manera.

MARCOS 14,53-64

⁵³ Condujeron a Jesús ante el sumo sacerdote y se reunieron todos los jefes de los sacerdotes, los ancianos y los maestros de la ley ⁵⁴ Pedro lo siguió de lejos hasta el interior del patio del sumo sacerdote y se quedó sentado con los guardias, calentándose junto al fuego

⁵⁵ Los jefes de los sacerdotes y todo el sanedrín buscaban una acusación contra Jesús para darle muerte, pero no la encontraban ⁵⁶ Pues, aunque muchos testimoniaban en falso contra él, los testimonios no coincidían ⁵⁷ Algunos se levantaron y dieron contra él este falso testimonio

⁵⁸ Nosotros le hemos oído decir «Yo derribaré este templo hecho por hombres y en tres días construiré otro no edificado por hombres»

⁵⁹ Pero ni siquiera en esto concordaba su testimonio

⁶⁰ Entonces se levantó el sumo sacerdote en medio de todos y preguntó a Jesús

—¿No respondes nada? ¿Qué significan estas acusaciones?

⁶¹ Jesús callaba y no respondía nada El sumo sacerdote siguió preguntándole

—¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?

⁶² Jesús contestó

—Yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Todopoderoso y que viene entre las nubes del cielo

⁶³ El sumo sacerdote se rasgó las vestiduras y dijo

—¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? ⁶⁴ Acabáis de oír la blasfemia ¿Qué os parece?

Todos lo juzgaron reo de muerte

MATEO 26,57-66

⁵⁷ Los que apresaron a Jesús lo condujeron a casa del sumo sacerdote Cafás, donde estaban reunidos los maestros de la ley y los ancianos ⁵⁸ Pedro lo siguió de lejos hasta el palacio del sumo sacerdote, entró y se sentó con los criados para ver en qué paraba la cosa

⁵⁹ Los jefes de los sacerdotes y todo el sanedrín buscaban una acusación falsa contra Jesús para condenarlo a muerte ⁶⁰ Pero no la encontraron, a pesar de que se presentaron muchos testigos falsos Al fin comparecieron dos, ⁶¹ que declararon

—Éste ha dicho «Puedo derribar el templo de Dios y reconstruirlo en tres días»

⁶² El sumo sacerdote se levantó y le dijo

—¿No respondes nada contra esta acusación?

⁶³ Pero Jesús callaba El sumo sacerdote le dijo

—Te conjuro por Dios vivo, dínos si tú eres el Mesías, el Hijo de Dios

⁶⁴ Jesús le respondió

—Tú lo has dicho, y además os digo que veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Todopoderoso y que viene sobre las nubes del cielo

⁶⁵ Entonces el sumo sacerdote rasgó sus vestiduras y dijo

—Ha blasfemado! ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Acabáis de oír la blasfemia ⁶⁶ ¿Qué os parece?

Ellos respondieron

—Es reo de muerte

LUCAS 22,66-71

⁶⁶ Cuando se hizo de día, los ancianos del pueblo, los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley se reunieron, lo llevaron al sanedrín

⁶⁷ y dijeron

—Si tú eres el Mesías, dínoslo

Jesús les dijo

—Si os lo digo, no me vais a creer, ⁶⁸ y si os hago preguntas, no me vais a contestar ⁶⁹ Pero desde ahora el Hijo del hombre estará sentado a la derecha de Dios todopoderoso

⁷⁰ Entonces todos le preguntaron

—Luego ¿eres tú el Hijo de Dios?

Jesús les respondió

—Vosotros lo decís, yo soy

⁷¹ Ellos dijeron

—¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Nosotros mismos lo hemos oído de su boca

el de «Mesías» o «Cristo» y el de «Hijo de Dios». Ambos títulos son otorgados a Jesús en el evangelio. Los dos son esenciales para la fe cristiana. El segundo eleva al primero a un grado que no posee por sí mismo.

Podemos extrañarnos de ver al sumo sacerdote plantear a bocajarro semejante pregunta. Pero ésta, lo mismo que la de Pilato en 15,2, es requerida ante todo en razón de la respuesta que se le dé. De hecho, esta pregunta es una trampa, pues su finalidad es llevar a Jesús a que pronuncie los títulos que le condenan. Porque la respuesta es afirmativa, sin la menor reserva. Ésta se prolonga mediante dos referencias bíblicas, ambas clásicas en la argumentación cristiana primitiva. La primera está tomada de Sal 110,1, citado por Jesús en Mc 12,36; la otra recuerda Dn 7,13, así como su utilización en Mc 13,26. Las dos conciernen al «Hijo del hombre» en otros términos: Jesús, su glorificación pascual y su regreso a la tierra en la parusía.

Jesús dice a los sanedritas: «Veréis...», porque Marcos y los cristianos de su tiempo pensaban que la parusía no tardaría (cf. Mc 9,1; 13,30) y que tanto el gran consejo judío como todos los enemigos de Cristo experimentarían su triunfo.

El gesto del sumo sacerdote rasgando sus vestiduras debido a la blasfemia no deja ninguna duda sobre el sentido de la confesión de Jesús. Los títulos son aceptables para un judío, y no deberían agraviar a Dios. Otra cosa es si estos títulos, sobre todo el segundo, adquieren bajo una pluma cristiana el sentido que tienen para los cristianos. En este caso, para un judío hay blasfemia. El sumo sacerdote y el sanedrín no reaccionan de manera distinta a como lo hacen los escribas de Cafarnaún en Mc 2,7 y los judíos en Jn 10,33. En todos estos casos, lo que se expresa es la fe de la Iglesia en los labios y a través de los actos de Jesús, y la oposición que encuentra, con la acusación de blasfemia, traduce el debate esencial que desde el

siglo I hasta nuestros días opone a judíos y cristianos. Para los primeros, se ha divinizado a un hombre.

Pero aquí la finalidad estriba menos en reflejar este debate que en instruir a los lectores cristianos recordándoles que Jesús debe morir en cuanto Mesías e Hijo de Dios. Pues éstos son el plan de Dios y la misión de Cristo definidos en las Escrituras (Mc 14,49b).

Éste es el plan que ahora lleva a cabo el sanedrín mediante la condena que recae sobre Jesús. Tiene lugar una deliberación y el consejo pronuncia por unanimidad una sentencia de muerte. La finalidad a la que se apuntaba desde el comienzo de la audiencia se ha logrado (14,55). El mismo Jesús ha proporcionado a los jueces el motivo de su condena, y, por eso, contribuye a la realización de su propia profecía³⁸. En cuanto a los jueces, se han convertido en instrumentos inconscientes de un camino que, mediante la muerte, acaba en la vida.

MATEO

En Mateo, lo mismo que en Marcos, la sesión está perfectamente delimitada por la alusión a la muerte de Jesús (26,59.66), alusión que traza una línea continua que va desde el designio asesino de los jueces al proceso definitivo que acabará en su realización, por medio de una audiencia de la que se sabe, de entrada, cuál es su fin.

El arreglo del texto de Marcos por Mateo es sensible en el conjunto del episodio. Por ejemplo, en la parte dedicada a los testimonios, Mateo actúa de modo que la declaración de Jesús sobre el Templo no se presente como el objeto de un testimonio discor-

38. Compárese Mc 10,33 y 14,64, donde el mismo verbo «condenar» (*katakρίνειν*) tiene las dos veces a los sanedritas como sujeto.

dante y, por tanto, inválido: Jesús es Señor del Templo (cf. Mt 12,6). En el interrogatorio del sumo sacerdote, quedémonos con la solemnidad de su segunda pregunta. Para provocar la declaración definitiva de Jesús, el sumo sacerdote no escatima sus efectos. Mucho más apagada es la frase de Mc 14,61 en comparación con la de Mateo: «Te conjuro por Dios vivo; dínos si tú eres el Mesías, el Hijo de Dios» (26,63). Con estas palabras, el sumo sacerdote pone todo su peso en la pregunta que va a seguir, obligando a Jesús a no sustraerse bajo pena de ofender a Dios.

En su respuesta, Jesús difiere de lo que Marcos le presta. Mientras que en Mc 14,62 «Yo [lo] soy» es una respuesta directa e indudablemente afirmativa, Mateo se separa de ella con un «Tú lo dices» (como Jesús a Judas en Mt 26,25). Se trata de una afirmación, pero matizada y teñida de ironía, que podría glosarse: «Tú no crees, aunque lo dices, y los títulos que me atribuyes al preguntarme son justos».

En Mateo, lo mismo que en Marcos, Jesús prosigue la confesión de sus títulos asociando a los mismos referencias escriturarias, donde, no obstante, hay que observar una precisión cronológica. Jesús dice: «Y además os digo que veréis al Hijo del hombre...» (26,64). Mateo opone aquí claramente dos situaciones, una actual, la otra futura. Ahora, el sumo sacerdote ha enunciado perfectamente la dignidad de Jesús, y Jesús la ha reconocido. Aunque lo sepan Caifás y sus semejantes, esta dignidad no es para ellos de buen augurio. En el futuro no les quedará otra perspectiva que ser testigos de la glorificación de su víctima y de su vida gloriosa en la parusía. Leyendo el resto del evangelio (por ejemplo, 23,29, cuyo acento polémico es reconocido), vemos que aquí, en realidad, se recoge una amenaza: la suerte de los jueces en esa circunstancia será menos que envidiable. Jesús anuncia a Caifás y a sus secuaces que ya no tendrán con él otro contacto que el del juicio (presidido por él: 25,31-46), para su

perdición. La polémica revanchista de Mateo encuentra aquí una ocasión para expresarse.

LUCAS

Según Lucas, como también según Marcos y Mateo, Jesús compareció ante el gran consejo de la nación judía. Pero, en este caso, ¡cuántas diferencias con respecto a los dos relatos paralelos! Lucas ha retocado el contexto en profundidad, puesto que presenta un orden diferente: arresto, negaciones de Pedro, ultrajes y juicio (por la mañana).

Limitándonos al relato de la sesión, observemos en primer lugar que, para describir la reunión del sanedrín, Lucas, que emplea gustoso los Setenta en sus composiciones, lo hace aquí utilizando el mismo verbo griego (*synagein*, «reunirse») que en Sal 2,2. Este mismo pasaje es citado y comentado en Hch 4,26-27, en el marco de una comparecencia de los apóstoles ante el sanedrín. Ciertamente, no es casualidad que emplee aquí el verbo en cuestión, cuando sabemos el relieve que adquiere este fragmento del salmo en los Hechos, dado que Lucas también se complace en poner en paralelo la suerte de los apóstoles con la de Jesús. Al «reunirse», los sanedritas cumplen el salmo, como más tarde sucede con los apóstoles; éstos son los «jefes que se reúnen contra el Señor y contra su Cristo».

Pasemos al diálogo que sigue inmediatamente y sin el preámbulo de los testimonios. Se observa que el interrogatorio es conducido colectivamente: todo el consejo es el que interroga. La primera pregunta que se plantea es una conminación: «Si tú eres el Mesías, dínoslo» (22,67). La respuesta de Jesús se lleva a cabo en dos tiempos. En el primero tenemos un buen ejemplo del estilo antológico de Lucas: las palabras de Jesús están modeladas sobre Jr 38,15 (Setenta: 45,15),

donde el profeta responde al rey Sedecías, que le pide un oráculo: «Si te lo digo, ¿no me matarás? Y si te doy un consejo, no me escucharás». Lo mismo que Jeremías, el profeta perseguido, Jesús no rehúsa responder a la pregunta planteada. Lo mismo que Jeremías, considera que la respuesta es inútil, pues su suerte ya está echada y su muerte decidida.

La pregunta se interesa por el título y la cualidad de Cristo-Mesías. Al rechazar responder, Jesús hace más que zafarse del diálogo. Sin negar su mesianidad, rehúsa pronunciarse sobre ella en los términos de la pregunta planteada y como respuesta a una conminación.

Pero al rechazar responder a la pregunta, Jesús tiene algo que decir a sus jueces, y empalma inmediatamente con la evocación de su postura gloriosa cuando se siente «a la derecha de Dios todopoderoso» (22,69). Aquí hay dos diferencias esenciales con relación a la promesa de Jesús en Marcos y Mateo. En primer lugar, una indicación de tiempo particular: «Desde ahora», en adelante. Después, el anuncio no versa ni sobre una visión ni sobre la venida del Hijo del hombre. La referencia a Daniel ha sido truncada: ya no hay alusión a la parusía. Ya no queda más que la glorificación de Jesús en el cielo.

Lucas ha modificado la perspectiva. Por una parte, evita que se pueda creer que los sanedritas asistirán con sus propios ojos a la parusía; por otra, al omitir la misma parusía, sigue su propio esquema del futuro: para él, con la resurrección y Pentecostés comienza el tiempo de la Iglesia, tiempo en que el poder de Cristo se ejerce por medio de la acción del Espíritu, pero también tiempo de duración indeterminada. Así, en la parábola de las minas, el candidato a la realeza parte hacia un «país lejano» para responder a los que se imaginaban que el Reino de Dios aparecería al instante (19,11-12). Según 21,24, la presencia de «paganos» en la Ciudad Santa (nos encontramos después

de la toma de Jerusalén por los romanos en el año 70) debe durar «hasta que se cumpla el tiempo de las naciones», lo que deja al lector en la vaguedad.

Sin responder directamente a la pregunta que se le plantea, Jesús proclama su mesianidad, pero relacionándola con la próxima resurrección. Como proclamará Pedro en Pentecostés, es en Pascua cuando Dios ha constituido «Señor y Cristo» al que fue crucificado (Hch 2,32.36; el mismo esquema en Rom 1,4).

Pasemos a la segunda parte del interrogatorio (22,70-71). Al anunciar su inminente entronización, Jesús provoca otra pregunta de sus jueces: «¿Eres tú el Hijo de Dios?». Aquí se da un paso más. Parecería que los jueces hubieran leído el relato de la anunciación (1,26-38), donde el ángel Gabriel anuncia el futuro reino mesiánico de Jesús (1,32-33). Pero el mismo ángel declara también a María que, en razón de su fecundación sobrenatural, el niño será desde su nacimiento el «Hijo de Dios» (1,35). Aún no es Mesías; no lo será más que por su resurrección. Así pues, dos títulos diferentes, aunque complementarios. Por otra parte, si creemos a los sanedritas, existe una relación consecutiva entre estos dos títulos: al estar definido Jesús como antes de ser elevado a la dignidad mesiánica, los jueces concluyen que se considera Hijo de Dios. Tienen razón, si creemos al ángel de la anunciación, que dice a María que el Hijo de Dios (desde su nacimiento) recibirá (en el futuro) el «trono de David» (1,32). En este caso, es fácil seguir el siguiente razonamiento: puesto que Jesús anuncia que pronto (en Pascua) será Cristo o Mesías, es (ahora) el Hijo de Dios.

A esta pregunta, rica en teología lucana, Jesús responde afirmativamente, aunque con algún matiz, diciendo: «Vosotros lo decís; yo soy». Jesús no trata de dejarse llevar por el tribunal. Ya lo indica la medio evasiva con la que contesta a sus jueces en su primera respuesta. Jesús responde cuando quiere y elige la respuesta. Aquí estamos ante algo parecido a

«acabáis de decirlo», quizá con un punto de ironía: «No lo creéis, pero lo habéis dicho».

La sesión concluye sin ninguna sentencia condenatoria. Lucas da muestras de haber leído el relato de Marcos³⁹ cuando, en su texto, los jueces exclaman: «¿Qué necesidad tenemos ya de testigos?», cuando antes no se ha aludido al tema de los testigos ni se ha recurrido a testimonios. Pero la pregunta de los sanedritas no es inútil: descarta cualquier otra acusación que la que Jesús acaba de proporcionar: «Nosotros mismos lo hemos oído de su boca». La finalidad está conseguida: por fin, los jueces han obtenido de Jesús las palabras que lo condenan.

Resumamos nuestro recorrido por este singular relato. Es el de una pseudo-sesión del tribunal. Todo

39. También lo hace en Hch 6,14, con el recuerdo de la pretensión, atribuida a Jesús, de destruir el Templo.

La oración de abandono de Jesús en la cruz

En los evangelios de Marcos (15,34) y Mateo (27,46), las últimas palabras de Jesús están formadas por las primeras palabras del salmo 22, primero en su versión semítica transliterada al griego: «*Eloí, Eloí, ¿lemá sabaktaní?*», y después en su traducción griega: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». El caso es único en los evangelios: una frase de la Escritura que se reproduce en lengua semítica. Se puede explicar si tenemos en cuenta lo que sigue. Esta oración de Jesús da lugar a un malentendido y a un calambur de los asistentes, que piensan que Jesús llama a Elías en su ayuda. Ahora bien, para que el malentendido tenga lugar, no hace falta que Jesús cite el salmo en griego, aunque es indispensable que lo haga, bien en hebreo, bien en arameo. En Marcos, la

aquí es artificial. Los papeles están, por así decir, invertidos: Jesús lleva a sus jueces a concluir en su dignidad de Hijo de Dios. De ahí la ausencia de presidente y el hecho de que sea él, Jesús, la única persona que se nombra. De ahí también un interrogatorio que se parece más a las preguntas escolares que a un interrogatorio judicial. Jesús se somete a ellas, pero tomando sus distancias. En estas condiciones, no extrañará que no haya ninguna sentencia de condena.

¿Cuál es el interés de semejante relato donde todo está centrado en Jesús y sus prerrogativas personales? Lucas se dirige a sus lectores cristianos y les recuerda que Jesús, que sufrió la pasión, es también hoy el Cristo glorificado «a la derecha de Dios todopoderoso». Los lectores (igual que los sanedritas) lo escuchan de los propios labios de su Señor. En adelante pueden seguir la Pasión con pleno conocimiento de causa, sabiendo que todo terminará en la gloria.

cita está hecha en arameo. Mateo reemplaza las dos primeras palabras arameas de Marcos (*Eloí, Eloí*) por su equivalente hebreo (*Elí, Elí*), dejando el resto en arameo⁴⁰. Esta modificación, sin ninguna duda, tiene como finalidad preparar mejor el juego de palabras sobre Elías (*Eliyáh* en hebreo).

El salmo 22 ya ha sido empleado en el relato de la Pasión, a propósito de las vestiduras de Jesús echadas a suertes (Mc 15,24, par.) y de los sarcasmos del

40. Las palabras *lemá sabaktaní*, transliteración aproximada del arameo *lemá sebaktaní*, traducen el original hebreo del salmo: *lamah 'azabtaní*.

Calvario (Mc 15,32, par.), de modo que no extrañará encontrarlo en labios de Jesús agonizante.

Esta oración parte de una constatación: el ajusticiado, juguete de despiadados verdugos al término de un inicuo proceso, experimenta el abandono de Dios. Al decir «¿por qué me has abandonado?» no formula una petición de explicación, sino que, como en otros salmos, ese «porqué» traduce una queja: aquel que permanece fiel a Dios deplora su silencio y su falta de acción. Semejante oración presenta a un Jesús sin la seguridad y la intrepidez que ha manifestado en otras circunstancias, y al que se le vincula el cuadro extraordinariamente humano cuyas huellas ha conservado el episodio de la oración en Getsemaní.

Pero no hay que olvidar que esta falta de acción, como todo lo demás en la Pasión, es conforme al plan de Dios trazado en las Escrituras (Mc 14,49). De tal modo que la llamada y la angustia que resultan de ella cumplen ese programa y, al citar el salmo, Jesús pone de relieve que tiene la intención de llevarlo a cabo.

Sin embargo, no todo está dicho. En primer lugar, tanto en este salmo como en otros del mismo tipo, el que se queja de haber sido abandonado por Dios contempla en el futuro cómo se manifiesta en su favor la salvación. Por otra parte, el cristiano sabe que Jesús ya ha vencido a la muerte; también ha acogido en sus palabras el anuncio de su resurrección (Mc 8,32; 9,31; 10,34, par.). Por eso, para él, la angustia, lejos de ser un fin, se abre implícitamente a la gloria.

¿Fue realmente pronunciada esta oración y nos permite saber, más allá de la lectura que proponen de ella los evangelios, cuáles fueron los sentimientos de Jesús en la cruz? Los que responden afirmativamente tan pronto experimentan un cierto malestar como encuentran una explicación que permite justificar semejante queja en labios del Hijo de Dios. ¿Acaso no hemos considerado, por ejemplo, que Jesús recorrió

mentalmente todo el salmo 22, incluyendo en su oración el canto de triunfo con el que termina?

Una cosa es segura: esta oración, que puede parecer chocante a algunos lectores cristianos y que Lucas creyó conveniente reemplazar en su relato de la Pasión, no ha turbado a los dos evangelistas Marcos y Mateo. En efecto, en Lc 23,46 leemos: «Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu», que es una cita del salmo 31,6. Marcos y Mateo no consideraron que pudiera escandalizar a sus lectores, pues de otro modo no la habrían mencionado. Tanto para uno como para otro, esa oración ilustra el cumplimiento de las profecías, entre las cuales situaban el salmo en cuestión. ¿Estos evangelistas habrían añadido sólo una cita del Antiguo Testamento, en particular de Sal 22, a las que subrayan el relato de la Pasión para mostrar que ésta cumple las Escrituras? ¿O bien refirieron, dándole ese sentido, un recuerdo que se habría conservado en la comunidad de Jerusalén según el testimonio de testigos directos?

Responder afirmativamente a esta última pregunta es algo delicado, primero por la razón ya ofrecida: esta oración es realización de una profecía, y no es la única en su género. Pero hay que añadir que al pie de la cruz de Jesús, salvo en el cuarto evangelio (Jn 19,25-27⁴¹), no se encuentran de hecho más que los verdugos paganos a sueldo de Roma para recoger las últimas palabras de Jesús. Ahora bien, resulta poco verosímil que éstos se preocuparan por hacerlo y transmitieran lo que habían escuchado. Por estas dos razones es preferible inscribir esta oración en la argumentación según la cual la tradición cristiana primitiva y los propios evangelistas trataron de situar ese proceso y ese suplicio en el plan de Dios definido en las Escrituras.

41. La escena, ante todo teológica, apunta a hacer del discípulo amado –al que apela la comunidad joánica– algo así como el hermano de Jesús, siguiendo su última voluntad.

La promesa de Jesús al «buen ladrón» (Lc 23,39-43)

En Marcos (15,29-32) y en Mateo (27,39-44), Jesús en la cruz es objeto de burlas. Tres grupos se suceden en esta tarea: gente que pasa, los sumos sacerdotes y, por último, los dos malhechores crucificados con Jesús. En Lucas, el orden es el siguiente: los jefes, los soldados y los malhechores (de hecho, uno solo, como veremos).

En Lucas, esta tercera intervención, la más breve en los otros dos evangelios (Mc 15,32b; Mt 27,44), es por el contrario, desarrollada y proporciona al evangelista la ocasión de ofrecer a sus lectores una lección sobre el fin último.

En Marcos y Mateo, los dos malhechores se burlan de Jesús, pero ignoramos lo que dicen. Lucas nos informa sobre este extremo. La composición dialogada que nos ofrece comprende cuatro partes. En las dos primeras (Lc 23,39-41) son los malhechores los que hablan entre sí. En las dos últimas (23,42-43), uno de los malhechores habla con Jesús. Uno de los dos provoca a Jesús mofándose de él, como los otros burlones del Calvario. Su compañero le reprende, pues se dirige a Jesús implorando de él un gesto de salvación, a lo que Jesús responde con una promesa que supera la petición.

El primer malhechor blasfema como blasfemaban los guardias judíos al burlarse de Jesús (Lc 22,65), pues al ultrajar a Jesús se ultraja a Dios. Pero el «mal ladrón» se inspira sobre todo en los jefes judíos, los cuales, al pasar por el Calvario, decían: «A otros ha salvado, ¡que se salve a sí mismo, si es el Mesías de Dios, el elegido!» (23,35). De este sarcasmo se hace eco la provocación: «¿No eres tú el Mesías? Pues sálvate a ti mismo y sálvanos a nosotros».

En estas burlas se percibe una profunda ironía: los adversarios de Jesús reconocen en el fondo sus títulos y sus poderes. Ésta es la lectura en un segundo nivel. En el primer nivel están las burlas. Para el evangelista, que las pone en labios del primer malhechor, la finalidad es hacer que reaccione el segundo, obtener de él una palabra en un sentido completamente contrario de lo que se acaba de leer. Es una reprobación. Pero es también el primer paso de un camino de conversión: censurando a su compañero por su «blasfemia», el segundo malhechor se reconoce culpable: «Lo nuestro es justo, pues estamos recibiendo lo que merecen nuestros actos» (23,41).

Pasemos al segundo acto. El malhechor, en el camino de la conversión, se vuelve hacia el que reconoce como justo e inocente, y apela a su misericordia. Lo interpela diciendo simplemente «Jesús» (no «Señor Jesús», como Esteban en su oración, Hch 7,59), para ceñirse a la línea del contexto, que sugiere una situación de igualdad entre los condenados. La continuación, «acuérdate de mí», es una referencia a las oraciones de la Biblia, en particular los salmos⁴², donde no es sólo una cuestión de memoria: «En su angustia, el fiel se vuelve hacia Dios (...) Este 'recuerdo' de Dios se identifica con su presencia actuante: alejará la desgracia y ofrecerá la seguridad de que la llamada de la fe ha sido escuchada»⁴³. Lucas conocía el tema, que se expresa en dos cánticos del prólogo de su evangelio (1,54.72). Tanto aquí como allí, es Lucas el que escribe.

42. Neh 13,14.22.31; Tob 3,3; Sal 25,7; 106,4; Jr 15,15.

43. W. TRILLING, «La promesse de Jésus au bon larron»: *Assemblées du Seigneur*, antigua serie 96 (1967) 36.

Sabe quién es Jesús. Aquí no insiste y, como un buen narrador, no pone demasiada «teología» en el malhechor arrepentido; lo suficiente, sin embargo, como para que sus lectores reconozcan aquí un eco de la fe cristiana en Dios, presente y actuante en Jesús.

Pero la intervención que se pide no es contemplada en lo inmediato. El malhechor no dice: «Acuérdate de mí ahora», sino: «Acuérdate de mí cuando...», fijándose en un punto del futuro. ¿Cuál es ese punto? La respuesta no es evidente, tanto menos cuanto que el propio texto no es seguro.

La mayoría de los manuscritos griegos, apoyados por las versiones, ofrecen un texto que se puede traducir por «cuando tú vengas en» o «con tu realeza». Otra variante, proporcionada por importantes testigos del texto, se traduce como «cuando vengas en tu reino (o tu realeza)». Una tercera variante se traduce como «el día de tu venida». La tercera variante remite a la parusía y todo queda iluminado. Demasiado. Se trata de una corrección que facilita. La segunda variante no apunta a la parusía, pues Lucas nunca asimila la parusía a una venida en un reino o un acceso a la realeza; se trata más bien de la entrada de Jesús en la gloria de Dios con la resurrección, como lo anunció a los sanedritas (22,69). Queda aquí una dificultad: el verbo «venir». En efecto, Lucas jamás lo emplea para la entrada de Cristo en la gloria; él dice «entrar» (24,26), lo que es más justo.

Por el contrario, el verbo «venir» es el que el Nuevo Testamento emplea para la parusía, el regreso de Cristo a la tierra, y eso comenzando por el propio Lucas: «Entonces verán al Hijo del hombre venir en una nube» (21,27). Así pues, la petición del malhechor se entiende perfectamente como una llamada a Jesús que se podría traducir como: «Jesús, acuérdate de mí cuando vengas en (o con) tu reino», es decir, en tu venida real y gloriosa al final de los tiempos.

Veamos ahora la respuesta de Jesús: «Te aseguro que hoy estarás conmigo en el paraíso». Hay aquí una rectificación. El «buen ladrón» dice: «Cuando...», y remite al futuro la escucha de su petición. Jesús responde: «Hoy...». «La esperanza de este hombre, situada en el horizonte del final de los tiempos, resulta imperfecta e insuficiente. Jesús la corrige al mismo tiempo que promete a este hombre una salvación que se realizará en el mismo instante de su muerte.»⁴⁴ Consiste en estar con Jesús, es decir, en compartir su suerte, su destino. Es lo que Pablo promete a los tesalonicenses: «De este modo estaremos siempre con el Señor» (1 Tes 4,17). En otra parte Pablo habla de sí mismo; apunta al martirio: «Partir para estar con Cristo» (cf. Flp 1,20-21), como el final preferible de su situación de prisionero. En el primer caso, estar «con Cristo» es una consecuencia de la parusía; en el segundo, estar «con Cristo» se sitúa después de la muerte.

¿Qué sucede con el buen ladrón? La seguridad del «paraíso» puede iluminarnos. El «paraíso» es primeramente, en el Antiguo Testamento, el «jardín del edén» donde fueron colocados Adán y Eva. Pero en Is 51,3 el «jardín del Señor» es objeto de una promesa para el futuro. No estamos lejos de la idea del antiguo judaísmo que hace de este jardín o este «paraíso» la expresión de la felicidad de los justos después de la muerte⁴⁵, una situación que hay que distinguir de la que debe resultar del juicio final. Estas creencias fueron transmitidas por el judaísmo a los cristianos, a Lucas en particular. ¿Qué sucede con la instrucción de sus lectores?

El «buen ladrón» es en primer lugar un caso típico, y su interés va más allá de su persona individual. Todo

44. J. DUPONT, *Les Béatitudes* II (París, Gabalda, 1969) 135.

45. Cf. P. GRELOT, *De la mort à la vie éternelle* (París, Cerf, 1971) 207-211.

pecador a las puertas de la muerte está invitado a reconocerse en él, a convertirse y, como compensación, a recibir la seguridad del «paraíso». Pero, por otra parte, esta perspectiva es aquí, como se ha dicho, objeto de una rectificación. El malhechor convertido pensaba en el futuro. Jesús dice «hoy». La bienaventuranza es asegurada a su compañero de suplicio inmediatamente después de la muerte, cuando esté con Jesús en el paraíso. Nada da a entender que se trate de una situación provisional, a la espera de una situación definitiva que se inaugurará con la parusía⁴⁶. Para Lucas, por lo que parece, la suerte del hombre está fijada después de la muerte, como está irremediamente fijada la suerte de Lázaro y del rico banqueteador (16,26).

Esto no impide que Lucas hable en otro lugar de la parusía, incluso aunque, en él, esta perspectiva se aleje en un futuro vago y un período impreciso: «Hasta

46. Pablo, en la carta a los Filipenses, tenía en cuenta los dos: estar con Cristo después de la muerte (1,23), pero también la esperanza de la parusía y de la resurrección de los muertos al final de los tiempos (3,11.20-21).

que llegue el tiempo señalado» (21,24; cf. también p. 43). Así pues, en él hay dos aspectos del fin último y «es mal método imponer a Lucas una síntesis escatológica que no tiene hecha y quizás no quiso hacer»⁴⁷.

A esto se añade una nota particular en razón del papel personal de Jesús crucificado en el don de la bienaventuranza a su compañero. Lucas recibe de la tradición cristiana la idea de que la muerte de Jesús salva a los pecadores. Este pecador ha comenzado por realizar un acto indispensable que, por su parte, condiciona el perdón y la salvación. En Lucas, Jesús está lleno de compasión por los pecadores⁴⁸. Sin embargo, la misericordia no dispensa al culpable del arrepentimiento. Lucas trata de precisarlo añadiendo al texto de Marcos (2,17) una cláusula que considera indispensable: Jesús no ha «venido a llamar a los justos, sino a los pecadores, para que se conviertan» (Lc 5,32). Tanto allí como aquí, en el conmovedor episodio del «buen ladrón», el evangelista actúa como catequeta y como pastor.

47. J. DUPONT, *Les Béatitudes* (cf. n. 44, p. 47), 145.

48. Lc 5,31-32; 7,48; 15,1-32; 18,13-14; 19,10.

El desgarrar del velo del Templo

En Marcos (15,38) y Mateo (27,51), el espectacular desgarrar del velo del Templo se presenta como el efecto inmediato –el único en Marcos– de la muerte de Jesús.

Por poco informado que se esté sobre la disposición del Templo de Jerusalén, se plantea una primera cuestión. El Templo incluía dos grandes cortinas: una estaba suspendida ante la puerta del «vestíbulo» (*ulam*) del santuario, la otra cerraba la entrada del

santo de los santos. ¿A cuál de las dos se refieren los evangelistas? El término griego que designa el velo desgarrado (*katapétasma*) es por sí mismo equívoco, y ésa es la razón por la que el autor de la carta a los Hebreos (9,3) se ve obligado a precisar «segundo velo», para hablar del velo interior. Sin embargo, la expresión «el velo del Templo» tiene más posibilidades de designar al que cerraba la entrada del santuario, como cuando se dice «la puerta de la casa» para la puerta de entrada, no para la(s) que divide(n) las pie-

zas del interior. Además, sólo el velo exterior era visto por el público, puesto que sólo los sacerdotes podían penetrar en el santuario. Encontramos su descripción en Flavio Josefo (*Guerra judía* V, 210-214). Habida cuenta de la dimensión de la puerta, se piensa en una cortina de 28 metros de alto por 8 o 9 de ancho, adornada con una decoración astral. Sus imponentes dimensiones y su belleza dan cuenta mejor de su desgarró «en dos de arriba abajo», tal como se describe en Marcos y Mateo.

¿Cuál es el significado de semejante prodigio? Para algunos exégetas, el velo ejercía una función separadora y lo que significa es la eliminación de esta separación. En esto se percibiría el *acceso de los paganos a Dios*, añadiendo a veces incluso la idea de revelación. Para otros, con lo que hay que quedarse es con la idea de *destrucción*, esbozo de la ruina del Templo y de la abolición de su culto.

La primera interpretación tiene en contra principalmente que los propios israelitas no franqueaban el velo exterior a menos que fueran sacerdotes en ejercicio; y aún menos podían penetrar más allá del velo interior, privilegio del sumo sacerdote el día de las Expiaciones. Esta objeción no puede ser contrarrestada con la cita de Isaías: «Mi casa será casa de oración para todos los pueblos» (56,7), en Mc 11,17, par., pues no se trata de leer aquí que el Templo de Jerusalén estará en adelante abierto para todos los pueblos; esta cita indica sólo el valor del Templo a los ojos de Dios.

La segunda interpretación, por el contrario, es recomendable por varias razones. En primer lugar, los propios términos son sugestivos: se trata de un desgarró, no de una apertura, y este desgarró se lleva a cabo «en dos de arriba abajo». La destrucción es evidente y no juega en favor del Templo, pues sugiere la pérdida completa de un elemento importante y particularmente suntuoso de su mobiliario.

En cuanto a saber qué desastre se presagia para el Templo de esta manera, hay que descartar la curiosa idea de un esbozo, incluso de un desencadenamiento de su destrucción material⁴⁹. El prodigio, efecto único e inmediato de la muerte de Jesús en los dos primeros evangelios, traduce de la mejor manera posible lo que tuvo lugar en ese instante, y que no puede ser la ruina del Templo, el cual, todo el mundo lo sabía, subsistió mucho después del drama del Calvario. Por el contrario, un lector de Marcos y de Mateo sabe que la muerte de Jesús es el sacrificio que fundamenta la nueva alianza y la extiende a todos los hombres (Mc 14,24; Mt 26,28). De ello se deduce fácilmente que ella pone término de hecho al culto del Templo y al Templo mismo.

La acción violenta tiene un aspecto de castigo, pero es más que eso, pues señala un giro en la historia de las relaciones de Dios con los hombres: desde el momento en que Jesús muere «en rescate por todos» (Mc 10,45, par.) se instaura un nuevo régimen.

Lo que podemos deducir del pasaje de Marcos y de Mateo cambia completamente cuando se aborda su correspondiente en Lucas. Lo mismo que las tinieblas en Marcos y Mateo, Lucas sitúa el desgarró del velo del Templo *antes* de la muerte de Jesús (Lc 23,45). ¿Por qué este desplazamiento? Se pueden alegar varias razones. Lucas desplaza algunos elementos separados en sus fuentes llevando a cabo unos reagrupamientos⁵⁰. Pero también podemos pensar que Lucas experimentó alguna desazón en hacer de un

49. Más sugestiva habría sido la versión del prodigio en el *Evangelio de los Hebreos* (citado por Jerónimo, *Cartas* 128,8), donde es el dintel del Templo el que se rompe en esa circunstancia (cf. Is 6,4; Am 9,1).

50. El ejemplo más significativo está en Lc 3,1-20, donde todo lo que concierne a Juan Bautista, incluido su arresto, está expuesto antes del bautismo de Jesús, para no volver más sobre ello.

símbolo de destrucción o de profanación el efecto directo de la muerte de Jesús. En la perspectiva del evangelista, Jesús no abolió el culto del Templo, que continuarán practicando sus primeros discípulos (Hch 2,46; 3,1). Siendo el Templo «casa de oración», digna del mayor respeto (Lc 19,45-46), «casa de mi Padre», dice Jesús (Lc 2,49), lugar privilegiado de su enseñanza (Lc 19,47), aunque había sido arrastrado en el castigo divino de la tormenta del año 70, nada indica que para Lucas el culto del Templo tuviera que

incurrir en una reprobación que hubiera provocado ese castigo.

Lo mismo que las tinieblas que rodearon la muerte de Jesús deben ser puestas en relación con las tinieblas demoníacas, de las que los enemigos de Jesús son sus instrumentos (Lc 22,3.53), así el velo que se desgarró es para Lucas el signo de la acción demoníaca, hasta el punto de ejercerse por última vez con la muerte de Jesús. Pero este supremo asalto sella en realidad la victoria de Dios.

Jesús ante Pilato según Juan (Jn 18,29–19,16a)

El relato de la comparecencia de Jesús ante Pilato en el cuarto evangelio es un ejemplo del arte de su autor. Pero, asimismo, es destacable en cuanto que desarrolla puntos esenciales de una teología acompañada, como veremos, de incidencias políticas.

Entre ambas conclusiones se encuentran como dos actos de una tragedia, que comprende cada uno tres escenas, según el reparto circular *fuera-dentro-fuera*, siendo la referencia el «pretorio» o palacio de Pilato.

Observemos por último la progresión de una tríada a la otra. En la primera serie de tres escenas los diálogos se establecen bien entre Pilato y los judíos, bien entre Pilato y Jesús, siempre entre dos interlocutores. En la segunda serie, los personajes son siempre tres:

UNA SABIA COMPOSICIÓN

Su arquitectura comprende en primer lugar una introducción que es también transición literaria que incluye un traslado local: según Jn 18,28, Jesús es llevado de casa de Caifás ante Pilato. Al final se observan dos conclusiones paralelas: en 19,1-3, con la flagelación y la burla de los soldados; en 19,16a, con el acto de Pilato, quien, al término del proceso, entrega a Jesús para que sea crucificado. Estas dos conclusiones se corresponden por el hecho de que ambas se distinguen de lo que les precede, no incluyendo ningún desplazamiento de los personajes, y porque las dos comienzan con las mismas palabras, «entonces, pues» (en griego *tote oun*), y un verbo que expresa la acción de Pilato («Pilato tomó a Jesús», «se lo entregó»).

ESTRUCTURA DE Jn 18,28–19,16

Transición – Introducción (18,28)

ACTO I	ACTO II
Escena I: <i>fuera</i> (18,29-32)	Escena I: <i>fuera</i> (19,4-8)
Escena II: <i>dentro</i> (18,33-38a)	Escena II: <i>dentro</i> (19,9-12)
Escena III: <i>fuera</i> (18,38b-40)	Escena III: <i>fuera</i> (19,13-15)
1ª conclusión (19,1-3)	2ª conclusión (19,16a)

Pilato está con los judíos y Jesús (incluso en 19,9-12, donde Pilato, dentro del palacio, escucha al final el clamor de los judíos).

UN DRAMA ENTRE EL CRISTO REVELADOR Y EL «MUNDO» HOSTIL

El talento desplegado en esta composición está al servicio de una enseñanza. El relato de la comparecencia de Jesús ante el tribunal de Pilato lo habían contado y escrito otros antes de que el cuarto evangelista se pusiera a hacerlo. Éste utiliza este mismo relato para hacer de él ante todo la expresión de su teología.

Los actores son aquí Jesús, Pilato y los judíos. Los soldados romanos no hacen más que una breve aparición en la escena de los ultrajes (19,2-3).

El marco local es doble: tan pronto es el interior del pretorio como el exterior del propio palacio, donde están los judíos, los que encarnan al «mundo» extraño y hostil a la revelación que trae Jesús. Estos «judíos» son definitivamente apartados de la revelación. Ya no la escuchan más. Desde el final del capítulo 12 del evangelio todo ha terminado para ellos⁵¹.

Pilato escucha esta revelación en el espacio interior del pretorio (19,37). Mejor dicho, la oye, pero no la escucha. En efecto, desde el comienzo se ve que no quiere el bien de Jesús, puesto que lo abandona al ponerlo hipócritamente en manos de la justicia judía: «Lleváoslo y juzgadlo según vuestra ley» (18,31). Después, en el interrogatorio al que somete a Jesús, Pilato no manifiesta hacia él ninguna simpatía, y el interrogatorio aca-

ba con un rechazo de la «verdad» (18,38a). Por último, cuando Pilato parece tomar la defensa de Jesús contra los judíos, emplea los peores medios, y en realidad es un simulacro de defensa lo que le ofrece presentándoles, como su rey, a Jesús maltratado por la flagelación y revestido con ridículos oropeles (19,14). No podía hacer nada mejor para provocar el clamor que reclama la crucifixión de Jesús, al que responde entregándoselo (19,15-16). Por tanto, Pilato está del lado de los judíos y del lado del «mundo».

LA «POLÍTICA» DEL CUARTO EVANGELIO

Según lo que acabamos de decir, es imposible atribuir al autor de este relato la menor intención apologética, cuya finalidad sería sustraer a Jesús, y por lo mismo a los cristianos, de la sospecha de oposición al Imperio romano, del que Pilato es su representante. Lo que resulta luminoso en otros evangelios (en Lucas, Pilato subraya en tres ocasiones la inocencia de Jesús: Lc 23,4.14.22) y en los Hechos de los Apóstoles (25,25; 26,31-32), está ausente en el evangelio de Juan.

Esto es visible desde el comienzo del relato de la Pasión, en el episodio del arresto. La tropa está compuesta en parte por soldados romanos con su jefe (18,3.12). Ahora bien, esta tropa pierde el equilibrio y cae a la voz de Jesús, que dice «Yo soy» (18,6). Esto no puede ser aquí más que un buen medio para atraerse los favores de los romanos, en el caso de que sus autoridades hubieran leído el texto.

A continuación, es evidente que Pilato considera a Jesús políticamente inofensivo. Pero no se puede decir que el evangelista le confíe consiguientemente la misión de defender a Jesús —y, por tanto, a los cristianos— de cualquier intención subversiva. En realidad, Pilato no defiende a Jesús. Por una parte, se muestra duro con él y no le manifiesta ninguna simpatía; por otra, y sobre

51. Cf. A. MARCHADOUR, «Los judíos en el evangelio de Juan», en *¿Es antijudío el Nuevo Testamento?* (Cuadernos Bíblicos 108, Estella, Verbo Divino, 2001) 37-47.

todo, comete todas las incongruencias posibles con respecto a los acusadores judíos, en lugar de defender razonablemente ante ellos la causa del acusado.

Por su parte, el propio Jesús no colabora con un propósito que sería el de exonerarle a él y exonerar a sus discípulos de cualquier oposición al Imperio. Sin duda, él se disculpa de toda pretensión a una realeza secular: su realeza «no es de este mundo» y de las que uno se defiende recurriendo a los militares (18,36). Pero, por otra parte, tampoco hay en él un súbdito leal del Imperio. Trata a Pilato con altanería y leyéndole la cartilla. En cuanto a sus palabras, Jesús reivindica con ellas prerrogativas intolerables para un oído romano. La realeza de Jesús es real y trata de ejercerse sobre el mundo de los hombres. Sabiendo que esta realeza, a la que se someten los cristianos, excluye cualquier forma de idolatría, y sabiendo que en la época en la que fue compuesto el cuarto evangelio muchos cristianos, a causa de su fidelidad a Jesús y su rechazo del culto imperial, habían sido asesinados (basta leer el Apocalipsis de Juan para

convencerse de ello), no se ve qué simpatía o qué favor podía atraer el relato en cuestión hacia los cristianos por parte de Roma.

Igual que en el Apocalipsis, aunque sea bajo otra forma, la óptica es aquí resueltamente antirromana, y, lo mismo que en el Apocalipsis, un cristiano se toma la revancha contra el Imperio perseguidor.

Para el evangelista, Jesús es subversivo, a su manera, pero realmente. Él y sus discípulos no tienen más remedio que serlo, puesto que el Imperio ha demostrado que se sitúa, con los judíos, del lado del «mundo» hostil a la «verdad» que Jesús comunica de parte de Dios. Es una pretensión peligrosa, ya que Jesús presenta su realeza como existente y ejerciéndose no sólo frente al Imperio, sino sobre el Imperio. Un lector poco avisado, un romano quisquilloso, no vería en ello más que revuelta, tan intolerable como presuntuosa. El cristiano, al que ante todo está destinado este relato, sabe que esta realeza se ejerce sin violencia e incluso en la debilidad, dejándose guiar por aquel que ha vencido al mundo muriendo por él (16,33).

PARA CONTINUAR EL ESTUDIO

– R. AGUIRRE, *Exégesis de Mateo 27,51b-53. Para una teología de la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo* (Vitoria, Eset, 1980).

– H. COUSIN, *Los textos evangélicos de la Pasión. El profeta asesinado* (Estella, Verbo Divino, 1981).

– M. GOURGUES, *Jesús ante su pasión y su muerte* (Cuadernos Bíblicos 30, Estella, Verbo Divino, 1990).

– H. HENDRICKX, *Los relatos de la pasión. Estudio sobre los evangelios sinópticos* (Madrid, Paulinas, 1986).

– S. LÉGASSE, *El proceso de Jesús. La historia* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1995).

– S. LÉGASSE, *El proceso de Jesús. La pasión en los cuatro evangelios* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1996).

– X. LÉON-DUFUOR, «Passion (Récits de la)», en *Dictionnaire de la Bible. Supplément VI* (1960) cols. 1419-1492.

– B. MAGGIONI, *Los relatos evangélicos de la Pasión* (Salamanca, Sígueme, 1997).

– A. MARCHADOUR (ed.), *Procès de Jésus, procès des Juifs?* (París, Cerf, 1998).

– H. SCHÜRMAN, *¿Cómo vivió y entendió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica* (Salamanca, Sígueme, 1982).

– V. SERRANO, *14 de Nisán, el último día de Jesús* (Madrid, Centro de Estudios Judeo-Cristianos, 1981).

– P. WINTER, *El proceso a Jesús* (Barcelona, Muchnik, 1983).

LA ENSEÑANZA DE LA EXÉGESIS DEL NUEVO TESTAMENTO

Agradecemos al director de Transversalités, revista del Instituto Católico de París, la autorización para publicar este artículo de Michel QUESNEL, aparecido en el nº 52 (octubre 1994, pp. 27-32). Incluso sin ser (ex)estudiantes, nuestros lectores apreciarán su pertinencia con respecto a los relatos de la pasión de Jesús.

Hay que reconocer que enseñar exégesis del Nuevo Testamento significa, muchas veces, comenzar por sembrar la duda en las mentes. El objeto de estudio es un texto del que los alumnos tienen generalmente una alta estima, en el que están arraigadas sus convicciones más fundamentales, con el que rezan, que les hace vivir, y hay algo de iconoclasta al diseccionarlo como un objeto de laboratorio. Sin embargo, ¿hay algún medio para hacer que se le conozca sin esta etapa? Ciertamente, no. Es preciso decidirse a pasar por ello, habiendo comenzado por prevenir al auditorio de que la necesaria deconstrucción será seguida por elaboraciones más gratificantes y ricas para la fe.

EL PRECIO DEL RIGOR

El primer cambio que la enseñanza de la disciplina conduce a efectuar tiene que ver con la identidad misma del texto a estudiar. Se dice comúnmente «el Nuevo Testamento». Pero ¿de qué texto se trata? Las ediciones en español de las que disponemos no presentan más que traducciones, llevadas a cabo por exégetas cuya competencia no garantiza su infalibili-

dad. ¿Podemos remontarnos al original? Disponemos de excelentes ediciones críticas del texto griego (la lengua en la que fue escrita la totalidad del Nuevo Testamento), pero el propio texto que presentan no es más que el resultado del trabajo científico realizado por investigadores –los textualistas– a partir de unos 5.000 manuscritos escalonados durante un período que se extiende desde el siglo II de nuestra era hasta finales de la Edad Media.

Cuando se compara esta situación con la de otros escritos de la Antigüedad, ciertamente es excelente: ningún otro es conocido ni de lejos por tan gran número de testigos manuscritos. Pero la cuestión permanece: no puedo conocer con certeza lo que escribió san Pablo o san Marcos... ¿Cómo hablar entonces de la inspiración de las Escrituras? ¿Dónde se la puede situar? ¿En un texto inaccesible para siempre? ¿En los manuscritos más utilizados por la Iglesia? ¿En la traducción latina de la Vulgata, llevada a cabo en el siglo V por san Jerónimo y sobre la que se ha fundamentado la reflexión teológica de la Iglesia latina? Sea cual sea la opción elegida, ella precede al acceso al propio texto. Una primera convicción se hace entonces clara, ineluctable: incluso antes de que yo pueda comenzar el estudio del texto, estoy sometido al juego de interpretaciones elaboradas a lo largo de los siglos. El mismo rigor que me lleva a querer trabajar sobre el texto original se revela limitado, si no imposible.

Sin embargo, el asombro no ha hecho más que comenzar. Admitiendo que globalmente se tenga con-

fianza en los sabios editores del texto crítico y que se disponga del objeto sobre el que va a tratar el estudio, el trabajo efectuado sobre la lengua, el vocabulario empleado y las ideas desarrolladas por los escritores inspirados conducen a cuestionar la identidad tradicional de los autores: de las trece cartas atribuidas a san Pablo, ciertamente cinco o seis no son suyas. Juan, hermano de Santiago, hijos de Zebedeo, verosíblemente no tiene más que una lejana relación con el evangelio que lleva su nombre. Esto es igualmente cierto para Mateo: el primer evangelio parece ser la obra de una escuela de escribas cristianos que trabajan a partir de un texto anterior —¿en arameo?— del que el publicano de Cafarnaún apenas podría reivindicar más que el origen. Incluso en eso, la concepción común sobre la inspiración se encuentra socavada.

Poco a poco, sobre todo para el estudio de los evangelios, se vuelve a la cuestión de la historia. Los textos evangélicos, globalmente concordantes en lo que respecta a las grandes etapas de la vida de Jesús (bautismo, muerte, resurrección), no las presentan, sin embargo, de la misma manera y, lo que puede perturbar más, divergen en cierto número de puntos. ¿Hubo una multiplicación de panes (según el testimonio de Lucas y de Juan) o dos (Mateo y Marcos)? ¿Fue crucificado Jesús la víspera de la Pascua judía (Juan) o el mismo día de la fiesta (Mateo, Marcos y Lucas)? ¿Tuvo lugar la pesca milagrosa al comienzo de la misión de Jesús (Lucas) o tras la resurrección (Juan)? ¡A menos que haya habido dos! Y así podemos seguir con la mayoría de los acontecimientos de la vida de Jesús.

El examen atento de los evangelios muestra que, lo mismo que la totalidad de los relatos bíblicos, no son reportajes escritos en directo. Sus mismas divergencias imponen esta convicción. La tradición oral desempeñó una función considerable antes de su puesta por escrito: algunas decenas de años separan los acontecimientos de los que dan cuenta de su re-

dacción. La noción de autor, con lo que tiene de individual y tranquilizador, sin duda ha de ser sustituida por la de comunidad-autor, por la de medio, en el seno del cual las tradiciones se transmitieron y fijaron progresivamente; esto no excluye el papel de las personas (se reconocen estilos, hábitos literarios...), pero obliga a repensar la noción misma de escritura bíblica y quizás de Escritura, con mayúscula.

Para el estudiante, este descubrimiento es una aventura intelectual y espiritual desconcertante. En este terreno, el profesor es un guía irremplazable. A él le corresponde presentar las hipótesis, discutir las, reservar el carácter hipotético de la mayor parte de las opiniones y, sobre todo, evitar imponer las suyas. En estas materias, el dogmatismo sería tan deshonesto como desastroso en sus efectos. «El argumento de autoridad no existe en exégesis.» Me gusta recordar este principio fundamental a mis estudiantes, manteniéndolo yo mismo con respecto a mis maestros. En toda investigación intelectual es necesaria la duda; de otro modo, el rigor es imposible. Pero de la misma manera que esta exigencia metodológica es fácil de aceptar en la mayor parte de los ámbitos, resulta corrosiva cuando versa sobre el objeto mismo de la fe.

OTRA MIRADA SOBRE LA VERDAD

«El texto, todo el texto, nada más que el texto». Esta regla de oro del trabajo literario es aún más importante recordarla con el Nuevo Testamento, que los estudiantes abordan siempre con fuertes *a prioris*. También el profesor debe en primer lugar y ante todo enseñarles a leerlo.

El texto merece ser leído para descubrir lo que dice y no lo que se nos antoja que dice. Se tienen que emplear todos los instrumentos a nuestra disposición para un trabajo literario: el estudio del vocabulario, el análisis

sis gramatical, la disposición de las palabras que ordena una arquitectura del pasaje, los procedimientos retóricos utilizados y, muy particularmente, la semiótica, esa gramática de los contenidos del texto que garantiza la mayor objetividad de la lectura. Los estudiantes tienen una dificultad real en tomar las distancias necesarias para secciones cuyo contenido teológico es particularmente rico. Cuando preparan el estudio de algunos versículos evangélicos para un examen de curso, por ejemplo, en general el profesor les desaconsejará elegir el relato de la institución eucarística u otro cuya relevancia es grande: la misa católica es presentada de tal manera en su vida que corren el riesgo de introducir un contenido sacerdotal o sacrificial que no se encuentra forzosamente en el texto. Relatos o discursos más banales son más apropiados para ejercitarse en sus primeras armas. Cuando los aprendices de exégetas aceptan la ascesis de un rigor metodológico real y de poner entre paréntesis sus presupuestos, a menudo descubren contenidos insospechados que les compensan por el esfuerzo realizado.

Leer un texto es también intentar percibir las condiciones de su escritura. Mateo narra la parábola de la oveja perdida en un discurso que Jesús dirige a sus discípulos y que remite a la situación del creyente que se distancia de la comunidad cristiana. Lucas narra la misma parábola en términos un tanto diferentes y, sobre todo, en un marco totalmente distinto; es la respuesta que Jesús dirige a los fariseos y los escribas que le reprochan que haga una acogida demasiado buena a publicanos y pecadores; cuestiona principalmente la envidia de los «bienpensantes». De manera manifiesta, los dos discursos no responden a las mismas necesidades de las Iglesias. Cada texto fue redactado por un autor para destinatarios particulares; las condiciones históricas de su escritura contribuyen a precisar su sentido. El método histórico-crítico, que consiste en estudiar las relaciones que mantiene un texto con las circunstancias en las que ha tomado

cuerpo, es indispensable en el estudio de la Biblia. La instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (23 de abril de 1993) lo ha recordado. Los descubrimientos que este método histórico-crítico permite hacer no agotan los sentidos del texto, pero las condiciones mismas de la revelación bíblica, una revelación de Dios en la historia, hacen de él una etapa capital. También permite evitar el fundamentalismo, actitud que consiste en otorgar a la Biblia un valor intemporal hasta en sus menores detalles con el pretexto de que está, por principio, exenta de errores: esgrimidos a cada paso fuera de su contexto, los versículos bíblicos podrían servir entonces para justificar cualquier cosa. La mayor parte de los estudiantes que abordan la Sagrada Escritura tienen al principio reflejos fundamentalistas más o menos conscientes, y en eso la pedagogía del profesor tiene mucho que hacer para ayudarles a llevar a cabo los cambios necesarios sin violentarlos.

Al final, el esfuerzo se revela en general gratificante. Un texto bien estudiado revela múltiples sentidos, abre perspectivas teológicas realmente ricas para la fe. A través del Nuevo Testamento se descubre que no hay un rostro de Jesús, sino rostros; no una concepción de la eucaristía o de la reconciliación, sino *concepciones*. Cada obra tiene sus perspectivas, que son el resultado de dos realidades en diálogo: la vida de la comunidad en la que ha nacido y el pensamiento de su autor o autores. Aquí, la Iglesia estaba perseguida; allá, la situación era más tranquila. La diversidad de situaciones de las comunidades del siglo I es del mismo tipo que la diversidad que existe en nuestros días entre las Iglesias implantadas en países diferentes. De tal modo que, para vivir de la Escritura, no hay que sacar de ella versículos al azar para aplicarlos en cualquier circunstancia, sino adquirir con los textos una familiaridad gracias a la cual puedan ser luz para el creyente y para la comunidad creyente a la que éste pertenece.

La exégesis desemboca en una lectura teológica: la Escritura es portadora de mensajes sobre Dios, de rostros de Jesús, de invitaciones a vivir en un cierto Espíritu. El misterio del mundo y de Dios está más allá de todos estos descubrimientos, pero cada uno puede ayudar a avanzar en el conocimiento de la Verdad, que no es un conjunto de formulaciones, por muy elaboradas que estén.

EXÉGESIS UNIVERSITARIA, EXÉGESIS ECLESIAL

El profesor de Nuevo Testamento que enseña en una universidad católica debe articular de la mejor manera posible dos aspectos de su tarea. Por una parte, enseña en un nivel universitario. Cualquier pregunta planteada a los textos por la mente debe convertirse necesariamente en propia. Sería anormal que su fe la ocultara. La historicidad de los evangelios, la salud psicológica de san Pablo, la calidad de los testimonios sobre la resurrección, la existencia misma de Jesucristo..., ninguna de estas preguntas es tabú. Deben ser presentadas y debatidas con toda honradez intelectual, como se debe esperar de un universitario.

En relación con otros centros de enseñanza teológica, una facultad es un lugar donde, por añadidura, los enseñantes se esfuerzan por formar el juicio tanto como por comunicar un conjunto de conocimientos. En un curso universitario de exégesis del Nuevo Testamento deben ser presentadas y debatidas hipótesis diversas, incluso opuestas; en esta *disputatio* reside algo esencial de la vida universitaria, cuya finalidad es la formación de las mentes, que, progresivamente, deben estar en condiciones de pensar de otro modo distinto al de su profesor, por competente que sea. La muerte del padre es necesaria incluso aunque no se manifieste mediante un ritual.

Por otra parte, la exégesis hecha en una universidad católica es también una exégesis eclesial. Los textos bíblicos no son unos textos cualesquiera; son Palabra de Dios, expresión de la revelación cristiana. Evidentemente, deben ser iluminados por otros textos, por ejemplo por los escritos del judaísmo antiguo o de la Antigüedad greco-latina. Pero, en relación con estos documentos útiles para su comprensión, tienen un estatuto diferente, una originalidad tal que de ellos se extraerá un mayor partido que de otros para la iluminación de la fe.

Por otra parte, constituyen un *corpus*, la Biblia: un linaje de textos que va desde el Génesis al Apocalipsis. Ciertamente, está claro que ninguno de los escritores sagrados tenía conciencia de escribir la Biblia cuando estaba realizando su trabajo. Pero en tiempos sucesivos de la vida del pueblo judío y después de la de las comunidades cristianas, se decidió reunir estos textos y, en un momento dado, agruparlos en un solo libro. Esta decisión sobre la selección de los escritos y sobre el orden en el que están dispuestos en el canon de las Escrituras no es neutra. Produce sentido. Crea una coherencia que, aunque no sea siempre fácil de captar, merece ser estudiada. Este tipo de estudio, que se llama crítica canónica, merece ser realizado en una exégesis eclesial y no le resta nada de su calidad universitaria.

Como vemos, el profesor de una materia semejante tiene mucho que hacer. [...] La tarea es apasionante: junto a sus alumnos, él es, como cualquier profesor, alguien que ayuda a despertar; pero tiene la posibilidad, con relación a otros, de desempeñar esta función en un terreno absolutamente privilegiado, puesto que existen razones para vivir de su público y de las suyas propias. ¿Existe alguna situación más gratificante que poder dedicarse profesionalmente a lo que se considera como esencial?

Michel QUESNEL

«JESÚS CONTRA JESÚS»

Jésus contre Jésus, de Gérard MORDILLAT y Jérôme PRIEUR
(París, Seuil, 1999), leído por Jacques SCHLOSSER

Gérard Mordillat y Jérôme Prieur (en adelante MP), autores de diversas y reconocidas obras literarias y cinematográficas, han hecho una reciente incursión en el terreno bíblico mostrando los rostros y haciendo que se escuchen las voces de un cierto número de exégetas. En este libro publicado en 1999 se expresan directamente y bajo su propia responsabilidad. Así pues, es importante separar bien la empresa que ha culminado en la realización televisiva *Corpus Christi*, con el éxito que todos conocemos, y este libro firmado por dos autores.

LA TESIS CENTRAL

«Los evangelistas van a lograr la hazaña de hacer historia con nada.» Aplicadas a un episodio particular del relato evangélico (p. 125), estas palabras me parece que vienen bien para caracterizar la tesis central del libro. Aunque, por el momento, dejemos de lado la negación que las palabras «con nada» oponen a la percepción tradicional de los evangelios, podemos mantener que el acento va a ser puesto sobre la creatividad del trabajo literario de los evangelistas, sobre su «proyecto de escritura»; se trata de tomar «el texto por sí mismo, como texto», y «cortar el cordón umbilical entre historia y literatura» (pp. 246-247). Semejante perspectiva de acercamiento ya no sorprende hoy, después del desarrollo de la escuela redaccional (*Redaktionsgeschichte, Kompositionskritik*) y de la

fuerza emergente del análisis semiótico, así como del análisis narrativo. Por otra parte, ya lo encontramos en el siglo XIX, en los trabajos de Bruno Bauer. Pero la mención de la idea de que los evangelios son puras construcciones literarias, tal como Bauer la elabora, hace que aparezca enseguida una diferencia entre él y MP. Bruno Bauer se fijaba en un evangelio particular, Mc para comenzar, y se esforzaba por captarlo en su individualidad literaria. MP, que apelan frecuentemente y de manera interesante a los pintores como testigos de la recepción de los textos, me parece que practican profusamente lo que con toda razón deploran (p. 94) en las representaciones de las escenas evangélicas propuestas por los artistas: la mezcla de datos tomados de diversos evangelios. Ahora bien, «los» evangelios no son una obra literaria, no lo son más que cada uno por su parte.

El objetivo, que consiste en «cortar el cordón umbilical entre historia y literatura», parece señalar una problemática insuficientemente reflexionada. La idea de que si hay literatura no hay historia, y de que si hay historia no hay literatura, es seguramente una opinión común. Pero un mínimo de reflexión epistemológica basta para mostrar su carácter erróneo. En cierto sentido, todo es literatura, incluso la historia (en el sentido del relato sobre el pasado). Julio César hace literatura cuando narra la guerra de las Galias. Y es tener una concepción reductora de la literatura la de suponerla incapaz de germinar en torno a un hecho histórico. Las relaciones entre historia y literatura son

estudiadas desde hace mucho tiempo, particularmente en la tradición hermenéutica (por ejemplo, P. Ricœur, *Tiempo y narración*), pero igualmente en la historiografía, y no faltan trabajos sobre la cuestión (H. I. Marrou, P. Veyne, M. de Certeau, y muchos otros). Disponemos también de estudios accesibles (por ejemplo, F. Hartog, *L'histoire d'Homère à Augustin* [París, 1999]) sobre el funcionamiento de la historiografía y del historiador en el mundo antiguo. Es lamentable que MP no se hayan preocupado de este tipo de cuestiones.

LA LIBERTAD CREADORA DE LOS EVANGELISTAS

Sin duda, MP son grandes lectores. A lo largo de estos últimos años han adquirido un impresionante caudal de conocimientos en el terreno de la Biblia y del judaísmo. Han leído de manera manifiesta numerosas fuentes (la Biblia, Flavio Josefo, Filón, Celso, Porfirio, etc.). Conocen también una parte importante de la literatura secundaria; sin embargo, es una lástima, lo advierto de pasada, que la producción alemana sea tan poco tomada en cuenta y, en atención al interés que manifiestan por Judas Iscariote, lamentamos en particular que MP no hayan tenido acceso a la sólida monografía dedicada a este personaje por H. J. Klauck en 1987. A pesar de esta carencia, su información es buena y, aunque su texto incluye numerosos gazapos (en particular errores de referencia), las equivocaciones son más bien raras. Señalo, sin embargo, algunos: la datación del cisma samaritano en el siglo IX (p. 331), la atribución del segundo libro de los Macabeos a Jasón de Cirene (p. 157), la referencia a una segunda carta de Policarpo, pues sólo existe una (p. 178), los errores relativos al Vaticano II (p. 43), etc. De manera general, lamento que MP hayan decidido remitir frecuentemente a las

fuentes y a los comentarios de forma global, sin referencias exactas.

Nuestros autores leen ante todo los evangelios, y lo hacen sin «dejarse intimidar por la costumbre» (p. 268), con pasión, incluso con empeño. Tratan incansablemente de detectar las particularidades, las tensiones internas, el dinamismo. Movidos sin duda por su sensibilidad de escritores y por su propia práctica de la escritura, se esfuerzan por poner al día los resortes ocultos de los evangelios. Un ejemplo impresionante nos lo proporciona el estudio de Mc 16,1-8 (pp. 129-147), donde se encuentran, junto a tal o cual interpretación de detalle que puede parecer descabellada y una apreciación demasiado negativa sobre la historicidad fundamental de la tradición relativa a la visita de las mujeres al sepulcro, explicaciones dignas de mucha consideración, en la línea de las lecturas de tipo narratológico o semiótico. Me han hecho pensar en particular en los trabajos de W. Kelber (sobre todo, *Tradition orale et écriture*). Por lo que respecta al objetivo y a las características de los evangelios (considerados con relación a su género literario), MP impresionan muchas veces de manera justa, y si no fuera por algunas exageraciones, debidas quizá a la excitación de la escritura, suscribiría sin demasiado esfuerzo sus fórmulas; por ejemplo, cuando presentan las cosas de esta manera: «Los textos evangélicos son en primer lugar textos de propaganda cuyo objetivo es propagar la fe, atraer, convencer y convertir. Su proyecto es, ante todo, hacer de sus destinatarios *creyentes*» (p. 12, cursivas de MP; cf. también p. 294 y *passim*). Precisan asimismo, y con razón, que los textos no estaban fijados desde el principio: «Se adaptan a las circunstancias, se ajustan a las necesidades, a la propaganda, a la liturgia, a la enseñanza y a la doctrina» (p. 127).

Por tanto, a mi entender, los dos autores tienen mucha razón cuando insisten en la aportación de los redactores e incluso, por una parte, cuando subrayan

el carácter de construcción de la historia narrada por los evangelistas. Pero, permítaseme anticipar mi juicio, no tienen razón cuando dicen, suponen, sugieren o insinúan (muy frecuentemente bajo la forma de preguntas) que el trabajo literario llevado a cabo por los evangelistas no descansa en casi ninguna información que permitiera remontarse hasta Jesús. Aquí se imponen algunas reflexiones, a veces de orden más específicamente metodológico.

FALLOS EN EL MÉTODO

Observo en primer lugar la gran confianza que, cuando se sitúan en el terreno de la historia, MP parecen conceder a los escritos rabínicos (por ejemplo, pp. 24, 28, 50, 102, 113) —incluso a las *Toledot Yeshuh* (*sic*), cuyos orígenes consideran (¿siguiendo a Voltaire?) «muy antiguos» (p. 112)— o a los escritos cristianos no canónicos (por ejemplo, el evangelio secreto de Marcos, p. 144). Constató, por el contrario, su gran escepticismo respecto a las cuestiones relativas a los evangelios: su datación (p. 121), las relaciones literarias que existen entre ellos, las teorías fundamentadas por los exégetas de los dos últimos siglos para establecer sistemas de explicación. Ciertamente, hay que reconocer que ninguna de estas teorías se impone totalmente, y el escepticismo es comprensible teniendo en cuenta las posiciones divergentes de los investigadores. Pero no hay que desconocer la naturaleza de las hipótesis propuestas por los investigadores asimilándolas a simples suposiciones. En la investigación hay objetos a los que uno no se puede más que acercarse, porque los documentos son fragmentarios o divergentes. Las hipótesis críticas tienen como función decir hasta dónde nos podemos acercarse y delimitar de alguna manera el campo dentro del cual las cosas son discutibles —es decir, que pueden ser discutidas sobre la base de observaciones y argumentos—,

mientras que fuera de este campo domina la suposición libre, la imaginación no controlada. En este caso, a pesar de la pluralidad de las hipótesis, los investigadores se muestran más firmes y más concordantes de lo que piensan MP por lo que respecta a la prehistoria y la formación progresiva de los textos. Todos estos puntos, que nuestros autores evidentemente no ignoran (*cf.* en particular pp. 122-129), aunque apenas tienen en cuenta en su argumentación general, son de extraordinaria importancia cuando se oscila entre el análisis literario y la investigación histórica. A mi parecer, tomar en cuenta la *Formgeschichte*, a pesar del *aggiornamento* de la que esta última tiene necesidad y de que, por otra parte, forma parte de ella, sigue siendo indispensable para cualquiera que se interese por el Jesús histórico, y las carencias de nuestros autores en esta materia debilitan, en mi opinión, muchos desarrollos. Entre «la época en la que Jesús vivió» y «la época en la que los evangelistas están manos a la obra» (p. 327) no hay nada, y la difícil exploración de este tiempo intermedio es decisiva para la reconstrucción de la historia de Jesús.

La sensibilidad hacia la sociología y/o las ciencias sociales proporciona más de una interesante aclaración en la obra. Pero los autores carecen a veces de matices. Para ofrecer un solo ejemplo, Lc 22,24 («se produjo entre ellos una discusión sobre quién debía ser considerado el más importante», p. 306) es interpretado como una descalificación de los primeros discípulos judeocristianos, esto por yuxtaposición de Pedro y de Judas en el contexto. Pero la crítica literaria de los textos permite concluir que Lc 22,24 fue puesto ahí por el redactor y que apenas hay razones para pensar que los conflictos entre los «herederos naturales» y los recién llegados hayan sido particularmente vivos en las comunidades a las que Lucas se dirige. La preocupación de Lucas por construir un discurso testamentario (Lc 22,21-38) explica mejor los datos.

Nuestros autores evocan con talento –lo he dicho ya–, sobre la base de una información amplia, los avatares de la investigación. Sin embargo, a veces se echan de menos, también en esto, más matices y exactitudes. El escepticismo de Bultmann en materia de conocimiento histórico de Jesús era claramente menos radical de lo que se da a entender aquí al citar algunas frases de *Jesús* sin gran consideración por su contexto. Por otra parte, no es exacto decir que la segunda búsqueda (en líneas generales, las investigaciones sobre Jesús llevadas a cabo entre 1950 y 1985, sobre todo en Alemania) «constataba la discontinuidad radical entre Jesús y Jesucristo» (p. 47); el famoso debate entre Bultmann y Käsemann prueba lo contrario. Para mi gusto, los «es evidente», «es incontestable», etc., son demasiado numerosos en el libro de MP.

La imaginación es indispensable para el historiador, que debe reconstruir un conjunto con *membra disjecta* y hacer que aparezcan convergencias que no se perciben en la superficie de los documentos. La parte que conviene reservar a la imaginación en el trabajo de construcción que corresponde al historiador es objeto de apreciación personal. A mi entender, los dos autores recurren demasiado abundantemente a ella; las argumentaciones fundamentadas en «no es imposible que» (p. 113), «nos podemos imaginar muy bien» (p. 140), «nada prohíbe suponer» (p. 203) o «avanzar la hipótesis» (p. 62) sobreabundan. En mi opinión, considero que en muchas ocasiones más vale renunciar a proponer una explicación que avanzar una respuesta puramente conjetural. No hay que olvidar que, por muy bonita que sea, una construcción edificada sobre suposiciones acumuladas es tan frágil como un castillo de naipes. Pero, sobre todo, conviene vigilar con atención la posibilidad de no ser engañado por una especie de principio secreto que querría

que todo aquello donde lo contrario no está positivamente probado puede ser verdad, incluso es verdad. No estoy seguro de que MP hayan escapado totalmente a esta trampa.

UNA SORPRENDENTE SELECCIÓN

Esencialmente, la obra trata sobre los relatos que los evangelios dedican a los últimos días de Jesús; en resumidas cuentas, a la pasión y la resurrección. Sin embargo, MP proponen en primer lugar un largo capítulo (pp. 19-70) cuya orientación es más general. En él presentan las fuentes judías y paganas disponibles para la investigación histórica; examinan las preguntas clásicas: la cronología, la familia de Jesús y el grupo compuesto por Jesús y los discípulos. Muy a menudo, las observaciones que se hacen son afinadas y justas, pero encontramos también en él curiosidades e incluso extravagancias. Menciono algunos puntos:

- 1) La historicidad de Jesús es afirmada sin reserva.
- 2) Por lo que respecta a la fecha de la muerte de Jesús, los autores exponen en líneas generales las posturas clásicas (aunque hay que rectificar las fechas indicadas en p. 34: es el 15 de nisán para los sinópticos y el 14 para Jn) sin pronunciarse verdaderamente. No me parece que tengan razón cuando atribuyen a los partidarios de la cronología joánica, que, contrariamente a lo que se sugiere (p. 38), no son absolutamente unánimes, una ceguera dictada por la teología.
- 3) MP van descaminados cuando, sobre la base de un trabajo incompleto (las menciones de José, el esposo de María, no se reducen, como nos dicen, a los evangelios de la infancia: cf. pp. 22-23, a lo que hay que añadir Lc 3,23; 4,22 y Jn 6,42) y argumentos aparentes (un empleo muy particular de *parthenos*), intentan dar crédito a la tesis de que Jesús era hijo ilegítimo de María y de que la afirmación de la virginidad de María

se opondría a esta enojosa situación. 4) No convencen ni mucho menos cuando quieren explicar el famoso «testimonio» de Flavio Josefo sobre Jesús, en su integridad, como una interpolación cristiana.

5) Lo más sorprendente es el silencio casi completo de MP sobre la predicación de Jesús, incluyendo en ella la del Reino de Dios, al que no dedican más que unas líneas en las que deforman indebidamente (cf. Lc 13,28-29) el concepto en un sentido nacionalista y terreno (la afirmación se retoma como una evidencia en p. 259). El delicado problema de la Ley es despachado en dos páginas (pp. 323-324). El mismo Bultmann subrayaba que, por lo que respecta a la predicación de Jesús, se podían reconstruir con seguridad muchas cosas. Seguramente es una opción curiosa, y de importantes consecuencias, intentar una reconstrucción de la figura histórica de Jesús haciendo una muy considerable abstracción de su vida pública.

6) Otra sorpresa importante proviene de que no tienen suficientemente en cuenta las cartas de Pablo cuando se trata de elucidar lo que pudo ocurrir después de Pascua. Ciertamente, MP no las ignoran, y hablarán de ellas más ampliamente en otras partes del libro. Pero, observemos desde ahora, a veces se hará de forma muy ligera y, en ocasiones, haciendo afirmaciones desprovistas de todo fundamento serio. Incluso aquí la tesis (pp. 213ss) según la cual las cartas paulinas son obras colectivas y muy evolucionadas. La afirmación de que todas las cartas son composiciones es presentada como un logro de la investigación, sin ningún motivo, pues la crítica reciente se muestra cada vez más reticente ante las deconstrucciones propuestas hasta no hace mucho, por ejemplo, para 1 Corintios o para Filipenses. Las informaciones relativas a las prácticas epistolares (pp. 338-339) necesitan una seria revisión: al menos, hay que mencionar los textos esenciales para el asunto, tales como 2 Pe 3,15-16; 1 Cor 16,21 y Gal 6,11.

PASIÓN Y RESURRECCIÓN

Los capítulos dedicados a la pasión y la resurrección son muy ricos y, en conjunto, bastante convincentes en su desarrollo. En particular, se aprecia la muy buena documentación histórica sobre la crucifixión y, también, la moderación con la que es presentado el papel desempeñado por los textos escriturarios a propósito de la redacción de los relatos de la pasión. Es incontestable que hay una correlación entre los escritos proféticos y los detalles de los relatos, pero la relación genética no va siempre en el mismo sentido. Sin duda, puede suceder que el texto escriturario conduzca a crear el acontecimiento. Pero hay que ser comedido; en efecto, los estudios sobre la intertextualidad no pretenden que el hecho mismo de narrar un episodio sirviéndose de palabras o de citas antiguas suponga que no hubo acontecimiento. Por otra parte, sucede también que el acontecimiento apele al texto escriturario.

Por lo que respecta a la resurrección en general, MP mencionan en primer lugar el nacimiento de esta fe en el judaísmo e insisten con toda la razón en el período macabeo. Pero no se deberían omitir los principios anteriores, por ejemplo Is 24-27. Tomar en cuenta estos capítulos sin duda habría evitado a los autores, que tienen razón en subrayar las relaciones de la doctrina con una realidad histórica o sociológica determinada, la excesiva sobreestimación de este hecho. El viejo dogma que establecía un estrecho lazo entre la justicia y la felicidad, por una parte, y entre la desobediencia y la desgracia, por otra, se rompió mucho antes del período de los Macabeos. Pero, sobre todo, ciertamente MP no habrían debido sugerir tan fácilmente que, dado que las mismas causas producen los mismos efectos, la situación de tensión social que, en su opinión, caracterizaba la Galilea de la primera

mitad del siglo I favoreció la fe en la resurrección. Lo que se dice, muy rápidamente, sobre «la invención de la cristología» (p. 171) parece arbitrario, incluyendo la explotación de los términos «nazoreo» y «nazareno», aunque la pregunta, extraordinariamente delicada, planteada en estos términos no ha recibido hasta hoy respuesta satisfactoria en la investigación crítica, y yo no tengo ninguna que proponer. Por el contrario, las páginas sobre la diversidad de los lenguajes relativos a la resurrección son convincentes (se habría podido añadir el sentido intransitivo del verbo *anístemi*, «levantarse», «erguirse») y la importancia del recurso a la Escritura está bien contemplada. Pero ya no puedo seguir a los autores cuando, hacia el final de su desarrollo, consideran en un sentido aparentemente favorable la posibilidad de que las apariciones de Jesús hayan sido «escudriñadas en la Biblia antes de ser vistas por Pedro, Pablo o María Magdalena» y de que la creencia haya sido «fruto de una maduración relativamente larga» (pp. 183-184). No se puede llegar a tales especulaciones más que si, no teniendo en cuenta la cronología de los textos, se descuida la prioridad perfectamente establecida de las fórmulas de fe y de los fragmentos de himnos con relación a los relatos.

Pasando a las apariciones, MP se refieren en el prólogo a Teresa de Jesús para determinar, si es posible, las características de una visión del Resucitado, lo que vuelve a elegir en principio una de las posibilidades ofrecidas para interpretar el verbo «ver» utilizado por los textos del Nuevo Testamento a propósito de la experiencia pascual. Pero ¿por qué descartar de entrada un «ver» más ordinario, más sensorial, por ejemplo en la famosa exclamación de Pablo: «¿Acaso no he visto al Señor?» (1 Cor 9,1)? Conviene recordar que Pablo habla de manera diferente cuando informa de sus experiencias místicas en 2 Cor 12,1-10: ahí habla a la manera de Teresa. El testimonio de Pablo reclama la atención sobre todo a través del estudio de

la fórmula tradicional de 1 Cor 15,3b-5, y la importancia de *ofzé* («fue hecho visible» o «se dejó ver») es debidamente reconocida. Tras las listas de testigos (15,5-8) se ocultan conflictos de legitimidad que oponen a dos grupos distintos y rivales. A mi entender, se pueden ignorar las páginas de MP sobre los relatos lucanos de la cristofanía de Pablo, pues responden a una metodología inconsecuente.

Llegamos así a lo que ante todo interesa a MP en esta parte del libro: los relatos de aparición de la tradición evangélica. Se recuerdan sus divergencias y su diversidad, y las intenciones apologéticas de los relatos de Lc y Jn aparecen bien puestas de relieve, pero, a excepción de Jn 20,1-18, los relatos individuales no son analizados por sí mismos. Como sabemos, Pedro es destinatario, en 1 Cor 15 en particular, de la primera aparición del Resucitado. Esta «profanía», que no es narrada en los evangelios de la resurrección, se ocultará tras los relatos de la transfiguración. ¿Relatos tan dispares como los que los finales de los evangelios dedican a las apariciones pueden tener algún valor histórico? Conocemos el juicio negativo de la exégesis más crítica sobre la cuestión, que es retomado por MP en toda su radicalidad, hasta el punto mismo de parecer considerar como sin valor histórico no sólo los relatos actuales, sino las antiguas tradiciones sobre las apariciones a Pedro, a los Doce y a las mujeres. Constatando mi importante divergencia con los dos autores sobre este punto, llamo la atención sobre el interés de la perspectiva, que enuncian en estos términos: «La dramaturgia de cada escena de equívoco, independientemente de cualquier clase de referencia a la historia, llama al interior del relato a quienes dudan, a los que vacilan en reconocer en Jesús al Cristo» (p. 234).

A propósito del episodio de Barrabás, MP desarrollan en primer lugar, y de forma interesante, varios aspectos que afectan a la situación histórica, política y

social de Galilea y de Judea en la primera mitad del siglo I. Se les seguirá con menos ánimo cuando entren en el «terreno de la especulación» (p. 255), como lo llaman ellos mismos, pretendiendo que es preciso especular de la forma que sea cuando los datos de los textos aparecen como inexplotables. De acuerdo. Sin embargo, hay una diferencia entre una especulación que tiene su punto de partida en los textos y permanece unida a ellos tanto como es posible, y otra, profusamente practicada en este capítulo y el siguiente, que progresivamente se convierte en una pura construcción de la fantasía. Por ejemplo, el relato de la búsqueda del asno para la entrada triunfal en Jerusalén ocultaría un golpe de mano organizado para robar una montura antes de la entrada en Jerusalén, «una acción de guerrilla» (p. 261). Se construye la tesis del cambio entre «Jesús Barabás», es decir, el Jesús violento y zelota perteneciente en su opinión a la historia, y el Jesús de la fe y Cristo pascual, manteniendo abiertas otras posibilidades de lectura. ¿Habrá que considerar este «cambio» como la justificación del curioso título, *Jesús contra Jesús*, que se da al libro?

A través de una laboriosa marcha, que personalmente me ha parecido interminable, MP establecen poco a poco la tesis, sin tener en cuenta el menor nivel histórico o cronológico de los textos, de que no hubo traición de Judas; incluso sugieren con cierta insistencia que este personaje –héroe magnífico que, como se sabe, fascina a los novelistas– fue inventado a título de figura simbólica encargada de representar a los judíos, aunque también a los marginales, más exactamente a los que, desde su particular punto de vista, cada corriente del cristianismo, cada facción, consideraba como falsos hermanos. *Quod erat demonstrandum*. Salvo que no se trate aquí de demostración, sino de construcción, donde la imaginación ocupa un lugar más importante que la lectura verda-

deramente crítica de los textos. Los autores afirman, por ejemplo (p. 319), basándose en los nombres, que Judas es el único de los principales personajes cuyo nombre debe evocar aún su origen judío. Pero ¿en qué estaría más alejada la transcripción griega *Simeón* (Hch 15,4; 2 Pe 1,1) de su sustrato semítico que lo que lo está *loudas* de *Yehudá*? Y ¿por qué no se ha tratado de ocultar el sobrenombre arameo *Kefas*? Por otra parte, ¿cuál es la pertinencia histórica de una afirmación como ésta: «Los cristianos son, en el siglo I, judíos que se oponen a otros judíos...» (p. 334)? ¿Qué pasa con los cristianos de origen pagano?

El libro termina con páginas muy duras sobre el antijudaísmo de los cristianos. Se leen con dolor, pues dan cuenta de una realidad que, hasta el día de hoy, es la vergüenza de los cristianos. Eso no impide que aún haya que lamentar en ellas aproximaciones; no se trataría más que del desconocimiento práctico de la diferencia existente entre el antijudaísmo y el antisemitismo. Aunque la historia ilustra los estragos de una actitud de exclusión, muestra también –de forma menos brillante, desgraciadamente– que esta divergencia teológica entre judíos y cristianos puede acompañarse de tolerancia, de respeto y de amor.

En resumen, Gérard Mordillat y Jérôme Prieur han escrito un libro estimulante, haciendo que, por su minuciosa atención a los textos en su realidad literaria, enriquezca nuestra lectura, nos fuerce a ver la dimensión ideológica a menudo subyacente en los textos y nos obligue muchas veces a reconsiderar nuestras posturas. Pero también un libro que, sobre todo en el plano histórico, no se da los medios para llegar a una reconstrucción satisfactoria, complaciéndose en atajos audaces, aunque poco seguros, dejando una gran parte a la imaginación y a las deducciones apresuradas, y no evitando importantes distorsiones.

Jacques SCHLOSSER

TABLA DE LOS TEXTOS ESTUDIADOS

Mateo

26-27	24
26,57-66	41
27,46	44
27,51	48

Marcos

14-15	21
14,32-42	37
14,53-64	39
15,34	44
15,38	48

Lucas

22-23	28
22,66-71	42
23,39-43	46
23,45	49

Juan

18-19	31
18,29–19,16	50

LISTA DE RECUADROS

La carta de Mara bar Serapión	7
La crucifixión entre los judíos	16
¿Murió Jesús verdaderamente?	18
La muerte de Jesús y la Pascua	19
El juicio ante el sanedrín (sinopsis)	40
Estructura de Jn 18,28–19,16	50

Contenido

Los relatos de la Pasión, que acaban en la proclamación de Jesús resucitado, son el núcleo de los evangelios y merecen una lectura atenta y un estudio riguroso. Tanto más cuanto que suscitan un buen número de delicadas cuestiones históricas que el exégeta debe abordar como historiador imparcial. Simon LÉGASSE, de Toulouse, que ha estudiado en profundidad estos textos, sabe leerlos también como teólogo y mostrar la originalidad y riqueza de cada uno de los cuatro relatos, que no son del todo intercambiables, como demasiado a menudo se cree. Hay que aprender a leer y escuchar cada uno de los cuatro testimonios por sí mismo.

La Pasión de Jesús y la historia	5	Seis episodios de la Pasión	37
Fuentes no desdeñables fuera de los evangelios	5	La oración de Jesús en Getsemaní ..	37
Nuestros cuatro evangelios y cómo utilizarlos	8	El proceso ante el sanedrín	39
Exégetas e historiadores del derecho	11	La oración de abandono de Jesús en la cruz	44
Preguntas sin responder	12	La promesa de Jesús al «buen ladrón»	46
¿Se puede reconstruir el orden de los acontecimientos?	13	El desgarrar del velo del templo	48
Los cuatro relatos de la Pasión	21	Jesús ante Pilato, según Juan	50
La Pasión según Marcos	21	Para continuar el estudio	52
La Pasión según Mateo	24	La enseñanza de la exégesis del Nuevo Testamento (Michel QUESNEL) ..	53
La Pasión según Lucas	28	«Jesús contra Jesús», G. Mordillat - J. Prieur (Jacques SCHLOSSER)	57
La Pasión según Juan	31	Tabla de los textos estudiados y lista de recuadros	67