

# Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús\*

Orientación teológico-pastoral

## IV

### Jesús condenado por el Sanedrín<sup>163</sup>

(Mc 14,53-64; Mt 26,57-66; Lc 22, 66-71)

(Cfr Jn 18,28.30-32; 19,7; 10,24-25.30-36?)

El proceso jurídico de Jesús ante las autoridades judías es relatado por los tres sinópticos, aunque con divergencias notables, especialmente en cuanto a la secuencia temporal de los hechos y a la doble sesión del Sanedrín, como se indicó anteriormente. En Mc-Mt el relato forma una inclusión literaria, al repetir al inicio y al final la idea de "darle muerte - reo es de muerte" (Cfr. además Mt 27, 1).

En el cuarto evangelio no se habla del juicio y, menos aún, de una condena de Jesús, ya que en su perspectiva, durante la pasión-

---

\* Cfr. ESTUDIO AGUSTINIANO, 13 (1978) 3-53.

163. Sobre el tema cfr. P. BENOIT, "Jésus devant le Sanhédrin", en *Angelicum* 20 (1943) 143-165; J. BLINZLER, *Il processo di Gesù* (Brescia 1966) 111-214; T. A. BURKILL, "The Trial of Jesus", en *Vigil Christ* 12 (1958) 1-18; P. WINTER, *On the Trial of Jesus* (Berlin 1961) 20-30; *The Trial of Jesus*, Leiden 1971; X. LEON DUFOUR, *Passion*, 1461-1466; D. H. CATCHPOLE, *The Trial of Jesus. A Study in the Gospels and Jews Historiography from 1770 to the Present Day*, Leiden 1971; E. LINNEMANN, *Studien*, 109-135; J. GNILKA, "Die Verhandlungen vor dem Synhedrion und vor Pilatus nach Markus 14,53-15,5", en *Evangelisch-katholisch Kommentar zum Neuen Testament*, Heft 2, 1970, 5-21; F. HAHN, "Der Prozess Jesu nach dem Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung", en *Ib.*, 23-96; S. LEGASSE, "Jésus devant le Sanhédrin", en *Rev Theol Louv* 5 (1974) 170-197; J. R. DONAHUE, *Are you the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark*, Missoula, MT, 1973; "Tempel, Trial and Royal Christology", en *The Passion in Mark. Studies on Mark 14-16*. Edit by W. H. Kelber (Philadelphia 1976) 61-79; F. BOVON, *Les derniers jours de Jésus*, Neuchâtel 1974.

glorificante, no es Jesús, presentado como rey triunfador, quien está sometido a juicio, sino el mundo, que al rechazar a Jesús se condena a sí mismo<sup>164</sup>. Sin embargo, Jn conoce el juicio y condenación de Jesús por parte del Sanedrín, como aparece en la conducción de Jesús a Pilato (18,28) y en los cargos que le imputan (18,30-32; 19,7)<sup>165</sup>.

Del conjunto de los tres sinópticos pueden distinguirse en el proceso judío de Jesús las siguientes escenas:

### Intención de condenar a Jesús e intervención de los testigos

(Mc 14,55-59; Mt 26,59-61):

Solamente es transmitida esta escena por Mc-Mt, que de modo crudo explicitan una vez más<sup>166</sup> la intención de las autoridades judías de *dar muerte a Jesús*. Ya durante su vida pública y especialmente después de su entrada triunfal en Jerusalén (Mc 11,18 y par.) los judíos habían determinado matar a Jesús. Ahora que le tenían prisionero, sólo buscaban el procedimiento y prueba legal, que pudiera hacerles obtener de Pilato la ejecución de la condena a muerte, a la que anticipadamente ya le habían condenado. De ahí su interés en *buscar un testimonio contra Jesús* (Mc), que Mt califica reiteradamente de *falso*, tal vez para destacar más la inocencia de Jesús y la imposibilidad de encontrar un testigo verdadero, que pueda testificar algo contra Jesús, o para resaltar la mala fe de los jueces.

Se discute entre los críticos las circunstancias, formalidades y condiciones, que regían la ordenación procesal en la época de Jesús y si se aplicó en su caso el derecho en vigor, esto es, el riguroso código penal saduceo, o el particular descrito en el *Sanedrín* de la *Mišná*, de tendencia farisaico-humanitaria<sup>167</sup>. Por ello resulta imposible ofrecer un cuadro exacto y fidedigno del procedimiento judicial seguido contra Jesús. Por otra parte, el relato de los evangelistas dista mucho de ser un protocolo de juicio, pues ofrece solamente una imagen fragmentaria e incompleta, una breve síntesis teológica... No parece, sin embargo, que haya razones suficientes para calificar este proceso como simple simulacro de justicia ni a la

164. Cfr. Jn 3,19; 12,31.38; 9,34-41.

165. Cfr. además Jn 10,24-25.30-36 donde aparece idéntico tema al contenido en esta perícopa sinóptica.

166. Cfr. Mc 14,1; Mt 26,4.

167. Cfr. J. BLINZLER, o. c., 182-198.

sentencia como un asesinato judicial. Pues los jueces de Jesús, que no creían en su doctrina, ni en el testimonio sobre sí mismo ni en sus milagros, veían en él con plena convicción un peligroso seductor del pueblo, que debía ser neutralizado.

Ante el Sanedrín, reunido en sesión oficial y presidido por el Sumo Sacerdote Caifás, se *presentaron muchos testigos* (Mt) a depone*r, pero su testimonio* —nada se dice del contenido de sus declaraciones— se desvirtuaba y anulaba mutuamente, ya que *no coincidía* (Mc), dejando en claro la inocencia de Jesús. La prescripción de que, al menos dos testigos, tenían que coincidir en sus cargos contra el acusado es muy antigua<sup>168</sup> e incluso la casuística e interpretación rabínica exigía un minucioso acuerdo entre ellos<sup>169</sup>.

Después de comprobada la inutilidad de todos estos testigos, *finalmente* (Mt), presentándose o *levantándose algunos* (Mt precisa que eran *dos*), alegaron haberle oído blasfemar contra el templo. La transcripción de esta acusación, en forma quiásmica, es ligeramente diferente en los sinópticos. Mt escribe: *éste dijo: "yo puedo destruir el santuario de Dios y reedificarlo en tres días"*. Se sugiere aquí principalmente la relación de Jesús con Dios, o mejor, su divinidad, y se insiste no en la predicación de un hecho concreto, sino en el poder de Jesús sobre el templo y el culto<sup>170</sup>. Nótese, además, que ahora Mt no afirma que este testimonio sea falso, sino más bien válido, pues es presentado por dos testigos<sup>171</sup>.

En el texto de Mc se intuye la teología dialéctica o la índole kerigmático-paradójica de su evangelio. La afirmación de los testigos es más doctrinal que la de Mt, especialmente por sus adiciones redaccionales *hecho por manos de hombre... no hecho por manos humanas*, por hablar de otro santuario y determinar mejor la cualidad del antiguo y del nuevo<sup>172</sup>. Pero es tildado de falso testimonio, sin dar más explicación que *tampoco en este caso coincidía su tes-*

168. Cfr. Dt 17,6; 19,15; Num 35,30; Dan 13,48-64.

169. Cfr. STRACK-BILLERECK, I, 1001-1002; J. BLINZLER, *l. c.*

170. Cfr. E. LOHMEYER, *Matthäus*, 368; A. H. MC'NEILLE, *Matthew*, 399; J. SCHNIEWIND, *Matthäus*, 265; N. A. DAHL, "Die Passionsgeschichte bei Matthäus", en *New Test Stud* 2 (1955-56) 25; S. SCHULZ, *Die Stunde der Botschaft* (Hamburg 1967) 202; S. LEGASSE, *l. c.*, 180.

171. Cfr. R. U. HOFFMANN, "Das Wort Jesu von der Zerstörung und dem Wiederaufbau des Tempels", en *Neutestamentliche Studien für Georg Heinrici* (Leipzig 1914) 130-139; E. KLOSTERMANN, *Matthäus*, 215; R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (München 1963) 92.

172. Cfr. E. LOHMEYER, *Markus*, 327; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptische Tradition*, 126; V. TAYLOR, *Mark*, 566; L. GASTON, *No Stone on Another* (Leiden 1970) 69.

*timonio*. No especifica en qué no coincidían ni en qué sentido era falso.

Sin embargo, la frase en cierto modo es histórica, ha sido pronunciada por Jesús. Palabras análogas, aunque ligeramente diversas, son atestiguadas por Jn 2,19 en la purificación del templo y se encuentran de nuevo en las burlas dirigidas al Crucificado (cfr. Mc 15,29; Mt 27,40) y en las acusaciones que se hacen contra Esteban ante el Sanedrín (Act 6,14). En Mc mismo (13,1) se refiere una profecía de Jesús sobre la futura destrucción del templo y en 11,17-18 aparece la conexión inmediata entre la expulsión de los mercaderes del templo por parte de Jesús y la intención de las autoridades judías de darle muerte<sup>173</sup>. Resulta, pues, sorprendente que Mc insista en que *testimoniaban en falso*.

Evidentemente quiere decir que estaban citando las palabras de Jesús en forma amañada, contraria al espíritu y al sentido en que fueron pronunciadas (cfr. Jn 2,21), como si el templo no tuviese otra importancia que la de servir a una prueba vulgar de poder mágico. Sobre todo le interesa destacar que tampoco esta declaración contra Jesús fue decisiva para la conclusión del proceso<sup>174</sup>. Por eso, para él son dos acusaciones diferentes la supuesta blasfemia de Jesús contra el templo y la reivindicación de su mesianidad, que seguirá a continuación, mientras en Mt la pregunta del Sumo Sacerdote sobre la mesianidad de Jesús parece enlazar con esta acusación de los testigos.

La sentencia marciana presagia el cumplimiento perfecto de la profecía de Jeremías sobre la destrucción del templo<sup>175</sup>, en el que los judíos supersticiosamente cifraban su confianza, y del oráculo de Ezequiel sobre su posterior reedificación<sup>176</sup>. Es cierto que había sido anteriormente destruido<sup>177</sup> y posteriormente reedificado por orden de Ciro<sup>178</sup>, dando cumplimiento parcial a dichos oráculos. Sin embargo, esta destrucción y reconstrucción no eran más que una prefiguración del perfecto cumplimiento de dichas profecías, puesto que era nuevo en el tiempo, pero materialmente de la misma calidad. La reconstrucción perfecta del nuevo templo debería caracte-

173. Cfr. J. DUPONT, "Il n'en sera pas laissé pierre sur pierre" (Marc 13,2; Luc 19,44)", en *Bibl* 52 (1971) 301-320; J. R. DONAHUE, "...Are you the Christ?", 103-127.

174. Cfr. E. LINNEMANN, o. c., 119; J. R. DONAHUE, o. c., 71-75 La explicación de J. A. KLEIST ("The Two false Witnesses: Mc 14,15ff", en *Cath Bibl Quart* 9, 1947, 321-323) parece demasiado simple: el desacuerdo estaba en que uno decía que podía destruir el templo y el otro que podía reconstruirle.

175. Cfr. Jer 7,14; 26,6.

176. Cfr. Ez 40,1-44,4; 46,19-47,2.

177. Cfr. 2 Re 25,9; 2 Cron 36,19; Jer 52,13.

178. Cfr. Esd 1,1-11; 3...

rizarse por su completa perfección, tal como se expresa en el texto marciano, que anuncia la edificación de *otro no hecho por manos de hombres*, esto es, espiritual, divino. Cuando una figura o tipo veterotestamentario "se cumple" en el Nuevo, su cumplimiento lleva consigo tres relaciones: cierta semejanza, cierta diferencia y cierta preexcelencia. Mc insiste aquí en las dos últimas, mientras Mt expresa más bien su continuidad<sup>179</sup>.

Esta renovación del templo en la perspectiva marciana dice relación a un culto nuevo, a una nueva era religiosa de salvación de la casa de Dios de la nueva comunidad escatológica de salvación, esto es, la Iglesia, cuyo jefe es Jesús mismo (cfr. 11,17). Y es muy verosímil que Jesús enseñara algo en este sentido, ya que ciertas corrientes ideológicas del cristianismo primitivo, especialmente heleenistas, proclamaron la transitoriedad, superación y sustitución del régimen cultural judío<sup>180</sup>. Incluso entre los mismos judíos contemporáneos de Jesús puede recogerse el eco de esta ideología. Ciertos ambientes judaicos más espiritualizados soñaban con un porvenir religioso mejor y esperaban ansiosos el día en que el templo y su grosería actual desapareciesen para dar paso a la era escatológica, a un templo nuevo, espiritual y celeste. Los qumranianos en particular, rebelándose contra el escándalo y falta de espíritu de las grandes familias sacerdotales, que dirigían el culto sin pertenecer a la estirpe aarónica, consideraban el templo material como maldito y proclamaban que su comunidad era el verdadero santuario, el "santo de los santos", un templo viviente y espiritual<sup>181</sup>.

En el testimonio presentado contra Jesús reviste, además, capital importancia la expresión *en tres días (o después de tres días)*. La brevedad del tiempo confirma el origen divino de la nueva restauración<sup>182</sup>. La expresión alude evidentemente a la resurrección de Jesús. Y no parece que existan razones suficientes para denegar o no hacer remontar a Jesús la paternidad de tales palabras. Si la formulación de este logion hubiera tenido lugar después de tal aconte-

179. Cfr. A. VANHOYE, *De narrationibus passionis*, 77.

180. Cfr. Act 6,14; 7, especialmente v. 48; Jn 4,21-24; 1 Cor 3,16; 2 Cor 6,16; Ef 2,21-22; Heb 9,11.24.

181. Cfr. B. GAERTNER, *The Temple and the Community in Qumram and the New Testament* (Cambridge 1965) 22-42; G. KLING, *Die Unbedeutung des Kultus in der Qumramgemeinde und im Neuen Testament*, Göttingen 1971; G. THIESSEN, "Die Tempelweissung Jesu", en *Theol Zeit* 32 (1976) 144-158; O. CULLMANN, "L'opposition contre le temple de Jerusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant", en *New Test Stud* 5 (1958-59) 157-173; L. GASTON, o. c., 65-243; R.R. J. MCKELVIE, *The New Temple* (Oxford 1969) 50-70.

182. Cfr. J. JEREMIAS, "Die Drei-Tage-Worte des Evangeliums", en *Tradition und Glaube. Festschrift für K. G. Kuhn* (Göttingen 1971) 221-229.

cimiento, hubiera sido más exacta la expresión “al tercer día”, frecuentemente usada en la terminología de la cronología pascual<sup>183</sup>. La aplicación de este dicho al templo de su cuerpo resucitado es exclusiva del cuarto evangelio (Jn 2,19-22). De él es también la formulación —sin duda más originaria— según la cual la destrucción está provocada por los mismos judíos, sin que Jesús la quiera, si bien en la reedificación sólo intervendrá El.

De todos modos, la expresión, aun con las adiciones redaccionales de Mc, contenía un motivo de escándalo para los oídos judíos. La intención de destruir el templo de Dios era un crimen contra Dios y el pueblo elegido. La afirmación de su reconstrucción en tres días sugiere y reivindica la posesión de poderes semejantes o superiores a los de Dios. Ya antiguamente quisieron hacer morir al profeta Jeremías (Jer 26) sólo por haber anunciado de parte de Dios la destrucción del templo. Así pues, esta acusación contra Jesús era muy grave<sup>184</sup>.

Lc omite el desfile infructuoso de los testigos (sólo queda un rastro alusorio en el v. 71) y su acusación sobre la blasfemia de Jesús en torno a la destrucción del templo, si bien la recoge en Act 6,14. Centra más su atención en la revelación de la persona de Jesús<sup>185</sup>. Además, prefiere no insistir en la destrucción futura del templo (lo recuerda en 21,5-6), que juega gran importancia en su obra literaria durante este período de la historia de Jesús y de la Iglesia de Jerusalén.

### Interrogatorio del Sumo Sacerdote y respuesta de Jesús (Mc 14,60-62; Mt 26,62-64; Lc 22,66-70):

El interrogatorio del Sumo Sacerdote en Mc y Mt consta de dos partes: sobre la acusación de los testigos y sobre la persona de Jesús. En Lc consta también de dos partes, pero ambas referidas a la persona de Jesús y puestas en boca de todo el Sanedrín.

Como los testigos estaban en desacuerdo, el Pontífice, como presidente del tribunal, da ocasión a Jesús a que tome posición ante las declaraciones de los testigos. Ante el silencio asombroso de Jesús, *se levanta y, poniéndose en medio, interroga al reo: no respondes nada? ¿Qué es lo que éstos atestiguan contra ti? Jesús, sin embargo, seguía callado (Mc-Mt) y no respondía nada (Mc)*. Tal

183. Cfr. 1 Cor 15,4; Act 10,40; Lc 24,46.

184. En la purificación del templo, en el discurso escatológico y en este proceso ante el Sanedrín Jesús aparece como nuevo Jeremías (cfr Mt 16,14), con la misión de destruir y reconstruir (Jer 2,10).

185. Cfr. G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften in ihren Grundzügen* (Paris-Bruges 1965) 114.

silencio evoca probablemente a Is 53,7 y Sab 2,12-20<sup>186</sup>. En Mc se sugiere, además, el profundo misterio que se contiene en el falso testimonio<sup>187</sup>.

Al eludir todo diálogo e interrogatorio sobre el tema, Jesús boicotea todas las posibilidades de Caifás y del Sanedrín en torno a dichas acusaciones. Por eso, apelando a todo su teatro sacerdotal, le interroga con toda la solemnidad del cargo que desempeñaba, forzándole a dar una respuesta en nombre de Dios. Los tres sinópticos transcriben con ligeras variantes tanto la pregunta crucial que se hace a Jesús como la respuesta de éste, sobre la que el Sanedrín dictará su veredicto. Mc separa claramente esta pregunta de la anterior (=le pregunta de nuevo).

La formulación de la pregunta en Mc tiene un sabor marcadamente semita y, por tanto, más arcaico o primitivo: ¿eres tú el Cristo o Mesías, el Hijo del Bendito? En Mt es mucho más clara, larga y solemne, subrayando la importancia del tema y de su contenido: *te conjuro por el Dios vivo a que nos digas si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios*. La expresión "Dios vivo" para introducir el tema de Cristo, Hijo de Dios, es típicamente mateana. Aparece en la confesión mesiánica de Pedro (16,16), lo que indica la relación entre ambos pasajes y la importancia de los mismos en el aspecto cristológico. Lc evita poner a Jesús en condiciones de inferioridad ante el Sumo Sacerdote, dando a la pregunta de éste una formulación colectiva (=los sumos sacerdotes y los escribas le...) y desdoblado la pregunta.

Se discute mucho entre los exegetas sobre el nexo de los títulos "Cristo" e "Hijo de Dios" y su valor o contenido en boca del Pontífice, así como sobre si este diálogo entre el Sumo Sacerdote y Jesús es realmente histórico o solamente es producto de la reflexión cristiana primitiva sobre la pasión de Jesús<sup>188</sup>. Probablemente ambos títulos tienen un sentido mesiánico no transcendente. El ju-

186. Cfr. C. MAURER, "Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangelium", en *Zeit Theol Kirche* 50 (1953) 1,38; P. BONARD, *Mateo*, 581; L. RUPPERT, *Jesus als der leidende Gerechte*, Stuttgart 1972; J. R. DONAHUE, "Tempel, Trial...", 65-66.

187. Véase a este propósito J. SCHREIBER, "Das Schweigen Jesu während seiner Passion", en *Theologie und Unterricht*. Festg. H. Stock (Gütersloh 1969) 79-87.

188. Cfr. N. PERRIN, "Mark XIV. 62: The End Product of a Christian peshet Tradition?", en *New Test Stud* 12 (1965-66) 150-155; A. SUHL, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in Mattäusevangelium* (Gütersloh 1965) 55; S. LEGASSE, l. c., 174-179; R. J. DONAHUE, "Temple, Trial...", 71: la crítica literaria pone de relieve que toda la interrogación cristológica de Mc 14, 61 y la respuesta de Jesús en 14,62 son obra de Mc. En la pregunta "¿eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?" Mc irónicamente pone en boca del Sumo Sacerdote el mayor de los títulos que el Evangelio atribuye a Jesús.

daísmo precristiano conocía y aplicaba el título "Hijo de Dios" al Mesías<sup>189</sup>. Pero tal expresión indicaba más bien de forma metafórica las relaciones de intimidad con Dios, la proximidad de predilección o afectos hacia un hombre o colectividad (cfr. Os 11,1), particularmente unido a Dios por su piedad<sup>190</sup>.

Es muy inverosímil, pues, que los evangelistas den a la expresión "Hijo de Dios", puesta en labios del Pontífice, la dimensión trascendente (= filiación esencial divina) que la fe cristiana ha dado a dicho título<sup>191</sup>. Tal vez, pensando en las discusiones de Jesús en el templo, donde ha hablado de Dios como su Padre, el Sumo Sacerdote añade a la idea de "mesías" la precisión de una proximidad especial "vis-a-vis" de Dios. Los sanedritas y contemporáneos de Jesús no parece hayan conocido el contenido pleno, cristiano, de la expresión y, por tanto, no parece que hayan querido verdaderamente dar muerte a Dios. Esto no es declarar inocentes a los judíos, que ciertamente cometieron una gran falta. Sin embargo, muchas expresiones evangélicas, que son o pueden ser verdaderas teológicamente, no siempre lo son psicológicamente.

Tampoco esto significa que la respuesta de Jesús deba situarse totalmente a la misma altura y en el mismo sentido que la pregunta. Debe ser examinada en sí misma. Entre pregunta y respuesta suele darse una relación dialéctica, pues el interrogado, al responder, suele manifestar en qué sentido ha entendido la pregunta y cómo debe entenderse su respuesta, lo que origina una progresión en el diálogo. Lo mismo acontece aquí<sup>192</sup>. De hecho Lc, mostrando palpablemente esta relación dialéctica entre pregunta y respuesta y pensando en sus lectores pagano-cristianos, desdobra voluntariamente la pregunta y marca mejor la gradación entre estos dos títulos asociados<sup>193</sup>, que en Mc-Mt se presentan como sinónimos<sup>194</sup>. La redacción de Mc-Mt en este caso respeta mejor la mentalidad judía, en la que "Cristo" e "Hijo de Dios" eran prácticamente equivalentes (cfr. Lc 4,41).

En la respuesta de Jesús ante esta solemne interrogación de-

189. Cfr. 2 Sam 7,14; Sal 2,7; 89,27; 4 Esd 13...

190. Cfr. E. LOEVSTAM, "Die Frage des Hohenpriesters (Mark 14,61 par Matth 26,63)", en *Svensk Exegetisk Arsbok* 26 (1961) 93-107.

191. Cfr. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel* (Göttingen 1966) 285-287; B. M. F. VAN IERSEL, *Der Sohn in der synoptischen Evangelien* (Leiden 1964) 189-190; G. DALMAN, *Die Worte Jesu* (Leipzig 1930) 225; J. GNILKA, *l. c.*, 15.

192. Cfr. A. VANHOYE, *o. c.*, 81.

193. Cfr. G. SCHNEIDER, *Verleugnung...*, 123ss; P. WINTER, "Luce XXII, 66b-71", en *Stud Theol* 8 (1955) 112-115; S. LEGASSE, *l. c.*, 185s.

194. Cfr. también Lc 1,31-33 y luego 1,35: diálogo de la anunciación.

ben distinguirse dos partes: su contestación directa a la pregunta del Pontífice y la afirmación profética, que añade espontáneamente.

*La respuesta propiamente dicha* en Mc es categórica e inequívoca, aunque brusca: *yo soy*. Resulta, además, un tanto paradójica, a tenor de las circunstancias, y causa admiración por su preocupación anterior en celar el secreto mesiánico, tema vital de su evangelio<sup>195</sup>. Pero la insistencia de Mc en el secreto mesiánico no tiene razón suficiente en sí misma, sino como preparación a esta revelación paradójica. La distinción entre el tiempo del secreto y el gran momento de su manifestación muestra a los lectores que la persona y la misión de Jesús no se revela plenamente sino en el acontecimiento de la pasión. De ahí su afirmación rotunda: *yo soy el Cristo, el Hijo del Bendito*.

En Mt se observa ya una mutación en el vocabulario griego (=decir), que puede sugerir lo transitorio de las palabras del Pontífice y el valor permanente de las de Jesús. Además, la respuesta no es tan simple y clara como en Mc, sino ambigua, prestándose a diversas interpretaciones: *tú lo has dicho*. Aunque puede expresar adhesión, consentimiento y respuesta positiva (cfr. Mt 26,25), en este caso denota cierta reticencia u oposición-distinción, como se observa por la partícula siguiente (=plēn: sin embargo...), que introduce su afirmación profética. No se da una oposición completa entre la sustancia de la pregunta y de la respuesta, ya que Jesús no rechaza la dignidad mesiánica (lo contrario sería contradecir su evangelio: cfr. 16,16-17). Pero se sugiere una diferente concepción de esta mesianidad, que Jesús pone de relieve en su afirmación profética<sup>196</sup>.

Esta reticencia aparece más clara en el texto de Lc, que tiene grandes semejanzas con Jn 10,24-25. La respuesta de Jesús es obviamente una evasiva (=si os lo digo...), ya que interrogado sobre sí mismo y sobre el presente (=eres tú...), responde enigmáticamente en tercera persona y con relación al futuro (=...estará...). Sólo cuando le presionan, responde: *vosotros lo decís: yo soy*. Es evidente por el contexto que la respuesta tiene sentido afirmativo, pero denota una cierta repugnancia de Jesús para glorificarse a sí mismo, pone de relieve la moderación de Jesús, que no quiere pro-

195. Cfr. 1,24-25.34; 8,29-30; 9,9, etc.

196. Cfr. T. ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus* (Leipzig 1922 706; A. VANHOYE, "Les recits de la passion", 144; R. WALKER, *Die Heilgeschichte im ersten Evangelium* (Göttingen 1967) 70; D. R. CATCHPOLE, "The Answer of Jesus to Caiphas (Matt XXVI. 64)", en *New Test Stud* 17 (1970-71) 213-226.

vocar a las autoridades judías, y sugiere sagazmente que ellos mismos proclaman la dignidad mesiánica de Jesús<sup>197</sup>.

*La afirmación profética* de Jesús constituye la parte principal de su respuesta. En ella corrige la idea mesiánica del Pontífice y del Sanedrín mediante una enseñanza, que constituye una confesión descriptiva de lo que El es, expresada en el lenguaje bíblico de Dan 7,13 y del Salmo 110,1: *veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder* (circunlocución para designar a Dios) y *venir entre (con) las nubes del cielo* (Mc y Mt).

Predice, pues, una señal divina, futura (=veréis) por la que su dignidad mesiánica se pondrá de manifiesto<sup>198</sup>. Visión que debe entenderse, al estilo bíblico<sup>199</sup>, en sentido amplio, comportando una experiencia vital, fácilmente inteligible como una revelación escatológica en la que los hombres experimentarán la intervención decisiva de Dios con relación a la salvación o al juicio. Y aunque la frase resulte un tanto enigmática<sup>200</sup>, especialmente por el significado y aplicación del título "Hijo del Hombre", es claro que se refiere —el contexto y la conclusión de la perícopa lo prueban— a la persona de Jesús, aunque esté referida a una tercera persona, la del Hijo del Hombre. De lo contrario, si se refiriera a otra persona, toda la perícopa sería absurda y carecería de sentido. Ahora bien, el uso de la tercera persona no es gratuito, ya que en ese preciso momento Jesús no posee la forma del Hijo del Hombre glorioso, sino que solamente predice la intervención de Dios, que exaltará al Hijo del Hombre. Cuando tenga esta exaltación, en el misterio de la pasión glorificante, Jesús no dudará en apropiarse las cualidades de tal título en primera persona (cfr. Mt 28,18).

Según Mc-Mt tal declaración es estimada como blasfemia en sentido estricto, merecedora de la pena de muerte (cfr. Lev 24,16). De ella debe deducirse que no es una simple afirmación de su mesianidad, lo que no constituiría una blasfemia, puesto que otros muchos se proclamaron "mesías" y nunca fueron acusados de blasfemos<sup>201</sup>. Jesús, pues, aunque podía haber dado una respuesta afirmativa, que no hubiera sido juzgada como blasfema, declaró que era

197. Cfr. F. SCHUETZ, *Der leidende Christus* (Stuttgart 1969) 37-38; S. LE-GASSE, l. c., 182ss.

198. Algunos autores sugieren, sin mayor fundamento, que es a los lectores a quienes particularmente va dirigida esta afirmación profética. Cfr. N. PERRIN, "The High Priest's Question and Jesus' Answer", en *The Passion in Mark. Studies on Mark 14-16*, 92.

199. Cfr. Is 40,5; 52,10; 66,18; Jn 11,40, etc.

200. Cfr. T. F. GLASSON, "The Reply to Caiphas (Mark XIV. 62)", en *New Test Stud* 7 (1960-61) 88-93.

201. Cfr. T. A. BURKILL, "The Trial of Jesus", 9.

el Mesías e Hijo de Dios en un sentido que fue estimado como blasfemia. Esto mismo sugiere en Lc la distinción de ambos títulos y se confirma por Jn 19,7 (=según la ley debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios; cfr. 5,18). Importa, pues, sobremanera captar en su plenitud el contenido de la afirmación profética de Jesús.

El matiz diferencial que aporta Jesús a la interrogación del Pontífice es capital. Combinando el Salmo 110 y el oráculo de Dan 7,13-14, fusiona en su persona los títulos de "Hijo de David" e "Hijo del Hombre", expresiones hasta entonces independientes entre sí, que hacen relación a la entronización real del Mesías y al personaje misterioso y celeste que hace realidad el reinado de los santos. Sin embargo, la predicción de la "sesión a la diestra de Dios", en base al Salmo 110, no constituía de por sí la acusación de blasfemia. En el Antiguo Testamento se interpretaba frecuentemente así, entendido a veces en sentido terrestre, como participación de la potestad divina por parte del rey<sup>202</sup>, y a veces en sentido mesiánico, concibiendo al Mesías como el sucesor privilegiado de David, el rey ideal por quien todas las promesas divinas llegarían a su feliz cumplimiento<sup>203</sup>, el personaje en relación íntima con Dios<sup>204</sup>. Sin embargo, nunca se concibió al Mesías como igual a Dios, ni se interpretó en sentido mesiánico trascendente el contenido del Salmo 110<sup>205</sup>.

Algo similar acontecía con la figura o personaje "el Hijo del Hombre" de la visión de Dan 7,2-14, que puede incluirse en la serie de teofanías bíblicas. Pues no es del "Hijo del Hombre", sino del "Anciano de los días", de quien se afirma que se *sentó en un trono...* y a quien se rinden honores divinos (vv. 9-10; cfr. Is 6,1-3). Del "Hijo del Hombre" se afirma que *entre las nubes del cielo venía... y se dirigió al Anciano... a él se dió el imperio, honor, y reino...* (vv. 13-14). Así pues, el texto de Daniel, tomado separadamente, no contiene afirmación alguna sobre la transcendencia del "Hijo del Hombre". Por tanto, su aplicación a Jesús no podía ser considerada como blasfema. Por otra parte, aunque algunos rasgos pudieran caracterizarle como ser suprahumano, su significado fue siempre muy ambiguo (=¿ser individual o símbolo del pueblo elegido?; cfr. 7,18. 27), cifrándose en él el cumplimiento de la esperanza escatológica de Israel, que era al mismo tiempo el cumplimiento de la vocación primitiva del hombre al dominio universal. Si esto se verifica mediante un individuo, fácilmente se capta su conexión con la prome-

202. Cfr. 1 Cron 28,5; 29,23; 2 Cron 9,8.

203. Cfr. Sab 9,2-3,7.

204. Cfr. Is 7,14; 9,5-6; 11,2; Jer 23,5; Zac 12,8.

205. Cfr. O. LINTON, "The Trial of Jesus and the Interpretation of Psalm CX", en *New Test Stud* 7 (1960-61) 285-262.

sa mesiánica. Pero tampoco en esto el texto de Daniel es claro, pues carece de alusiones a la familia davídica y, por tanto, no puede ser llamado mesiánico en sentido propio <sup>206</sup>.

La unión de ambos textos, sin embargo, da a los mismos un sentido nuevo <sup>207</sup>. Por fusión con el Salmo 110, mesiánico, el "Hijo del Hombre" de Daniel deja de ser una figura mítica y deviene un descendiente de la familia de David, que no sólo se acerca al trono de Dios, sino que se sienta con Dios. Recíprocamente, por fusión de la profecía daniélica, el oráculo del Salmo 110 adquiere un sentido trascendente. La "sesión a la diestra de Dios" no es solamente expresión de una dignidad real o participación terrestre del poder divino, sino que es situada en un plano celeste y expresa la potestad trascendente. La fusión de ambos textos supera la concepción meramente mesiánica y revela un nuevo concepto de filiación, a saber, la trascendente, que se manifiesta en la participación de la misma potestad divina <sup>208</sup>.

Según esto, Jesús reconoce que es el Mesías, pero no como la mayor parte de los judíos lo esperan, sino un Mesías de rango divino, trascendente, que sobrepasa las esperanzas normales de los judíos. Es el Mesías sentado a la derecha de Dios, el Señor y el "Hijo del Hombre" coronado de poder y de gloria, el jefe escatológico del pueblo elegido, persona trascendente, que recibe el dominio por una intervención soberana y directa de Dios <sup>209</sup>.

Esta interpretación permite comprender la acusación de blasfemia por parte de los sanedritas. En la misma Escritura se encuentra semejante acusación y condena contra el rey de Babilonia <sup>210</sup>. No es, pues, extraño que el Sanedrín dé a las palabras de Jesús el mismo sentido y le juzgue digno de semejante condenación. Ciertamente en el caso del rey de Babilonia se trata de un contexto de orgullo y ambición, satisfechos por todos los medios posibles, mientras Jesús habla en un contexto de humillación y nada hace directamente

206. Cfr. W. GRUNDMANN, *Markus*, 302; J. GNILKA, "Die Verhandlungen...", 14.

207. En la exposición de su contenido seguimos preferentemente y de cerca a A. VANHOYE, *De narrationibus passionis*, 90-98.

208. Cfr. P. LAMARCHE, "Le 'blasphème' de Jésus devant le Sanhédryn", en *Rech Scien Relig* 50 (1962) 74,85; A. FEUILLET, "Le Fils de l'Homme de Daniel et la tradition biblique", en *Rev Bibl* 60 (1953) 170-202, 321-346; J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort* (Paris 1971) 232-234.

209. Cfr. H. E. TOEDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959; A. B. HIGGINS, *Jesus and the Son of Man*, London 1964; M. D. HOOKER, *The Son of Man in Mark*, London 1967.

210. Cfr. Is 14,13-14: "al cielo voy a subir..., alzaré mi trono y me sentaré... me asemejaré al Altísimo".

para manifestar su dignidad afirmada. Al contrario, su predicción le atraerá más humillaciones, dolores y hasta la muerte.

Esta contradicción aparente es destacada preferentemente por Mc. Este contexto de humillación parece contradecir la declaración de Jesús, pues no conviene ni a la dignidad del Hijo del Hombre, que recibe la potestad y el imperio de Dios, ni con la dignidad del Mesías, Hijo de David, que conforme a la Escritura, debía reportar la victoria sobre los enemigos del pueblo elegido<sup>211</sup>. Pero es sólo aparente, pues Jesús funda y espera el cumplimiento de su predicción en una acción auténticamente divina.

Esta declaración de Jesús, como predicción que es, no constituye por sí sola la revelación completa, sino la parte verbal, que prepara la real. Pero está expresada en un contexto de abnegación, que favorece su autenticidad, ya que el contexto de abnegación responde a las condiciones de la revelación divina. En lo que se advierte la continuidad y el cumplimiento de la tradición bíblica sobre la abnegación y la tribulación de los siervos de Dios, cuyo representante por excelencia es el Siervo de Yahvé<sup>212</sup>. Tradición que tiene grandes semejanzas con la mesiánica (antes de la victoria del Mesías se presuponia una lucha difícil) y con la tradición daniélica (la visión citada está enmarcada en un contexto de persecución: cfr. 7,21). Así pues, la historia evangélica constituye la síntesis nueva y maravillosamente plena o perfecta de varias tradiciones bíblicas (mesiánica, apocalíptica, tribulaciones de los siervos de Dios), una síntesis existencial y no solamente verbal.

Nótese que Mc nada dice sobre el tiempo de esta manifestación decisiva de Jesús, mientras Mt (= *a partir de ahora*) y Lc (= *de ahora en adelante*) precisan que comenzará inmediatamente. Sin embargo, las semejanzas que esta afirmación profética de Jesús tiene con la predicción de la parusía o última venida del Hijo del Hombre como juez supremo (cfr. Mt 24,30 y par) son tales que muchos críticos —infundadamente— la han aplicado al advenimiento glorioso del Hijo del Hombre al final de los tiempos<sup>213</sup>. Lo que supondría un error en la conciencia psicológico-mesiánica de Jesús, al anunciar como inminente su parusía o venida final, ya que declara que los sanedritas *verán al Hijo del Hombre venir entre las nubes del cielo*.

Sin embargo, la declaración de Jesús, considerada en sí misma, no se refiere necesariamente a la venida final en la parusía.

---

211. Cfr. S. LEGASSE, *l. c.*, 174.

212. Is 52,13-53,12.

213. Cfr. S. LEGASSE, *l. c.*, 199, nota 28.

Aunque la expresión "venir entre (con) la nubes del cielo" tenga analogías con ciertos textos neotestamentarios en los que la imagen de las nubes es utilizada para describir la venida final de Cristo y la ascensión hacia él de los muertos resucitados<sup>214</sup>, en el sentido original del texto daniélico (7,13-14) no se trata del descenso del Hijo del Hombre hacia los hombres, sino de su ascensión hasta el trono de Dios para recibir el imperio eterno del reinado de los santos<sup>215</sup>. Jesús, pues, anuncia aquí su entronización como Mesías glorioso, como personaje misterioso y celestial, más que como juez escatológico. De hecho la predicción de Jesús en Mt-Lc no se refiere al futuro, sino al momento presente en el que Jesús no es juez glorioso, sino reo humillado. Pero no afirman que esta manifestación decisiva de Jesús se realiza ya ahora, sino que comienza a realizarse. Esto acontece ya en toda su realidad profunda en la pasión de Jesús, en la que comienza a ejercerse la intervención y el juicio de Dios (cfr Mt 27,50-54), a la que seguirán otros diversos modos de manifestación: la resurrección de Jesús (Mt 28,2-4 y par.), la destrucción del templo (Mt 24,2 y par.) y, como manifestación suprema, la parusía o triunfo mesiánico en toda su amplitud (Mt 24,29-30 y par.; 25,31-46)<sup>216</sup>. La misma concepción se desarrolla también en Jn 12,31.

La redacción lucana, más breve y sencilla, confirma esta interpretación de la declaración de Jesús. Lc sustituye *veréis* por *estaré* y omite la problemática expresión "viniendo entre las nubes del cielo", soslayando intencionadamente la dificultad anterior<sup>217</sup>. Posiblemente en los círculos cristianos, después de más de una treintena de años de predicación apostólica, la "venida sobre las nubes del cielo" se empleaba para designar la parusía o venida final de Jesús. Y para evitar un malentendido en sus lectores, que podían pensar que Jesús había anunciado ante el Sanedrín su inmediato retorno como juez glorioso, cosa desmentida por los hechos, prefirió suprimir esta expresión ambigua. Por lo demás, Lc no quiere ofrecer imágenes escatológicas, tratando de la pasión y resurrección. Según él, Jesús por su pasión-resurrección obtiene la "sesión celeste a la

214. Cfr. 1 Tes 4,16-17; cfr. además Mc 13,26 y par.

215. Cfr. BENOIT, *Pasión y resurrección*, 126.

216. Cfr. M. DIBELIUS, *Formgeschichte*, 119; M. J. LAGRANGE, *Matthieu*, 508; A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus* (Stuttgart 1948) 760; E. FLESSEMAN-VAN LEER, "Die Interpretation der Passionsgeschichte von Alteren Testament aus", en *Zur Bedeutung des Todes Jesu*. Edit. F. Vierung (Gütersloh 1967) 90; D. P. SENIOR o. c., 178-183.

217. Cfr. G. SCHNEIDER, *Verleugnung*, 118-122, 172-174; W. THUESING, "Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie", en *Bibl Zeit N F* 11 (1967) 95-108; W. J. HARRINGTON, *Lucas*, 317; S. LEGASSE, l. c., 183-185.

diestra de Dios"; al final de los tiempos vendrá entre las nubes como juez glorioso<sup>218</sup>.

La omisión lucana oscurece un tanto la relación de las palabras de Jesús con el texto de Daniel, del que sólo se da el título de Hijo del Hombre. Pero al añadir *de Dios* a la circunlocución *diestra del Poder*, destaca el triunfo y entronización celeste de Jesús y afirma que no sólo es Mesías, sino Hijo de Dios en sentido propio<sup>219</sup>.

En suma, se trata de una afirmación profética de Jesús ante el Sanedrín, en la que preferentemente se identifica no con el esperado Mesías judío, sino con el Hijo del Hombre glorificado, proclamando un mesianismo espiritual, trascendente, divino. Esta es la conclusión que exige el contexto, ya que como tal será condenado.

### Jesús es acusado de blasfemo y condenado como reo de muerte

(Mc 14,63-64; Mt 26,65-66; Lc 22,71):

La declaración de Jesús provoca en los sanedritas la acusación de blasfemia contra Dios. Mc y Mt dramatizan tal convicción con el gesto y las palabras del Pontífice: *rasga sus vestiduras* y proclama que *ha blasfemado*. Y, dirigiéndose a los presentes, reclama su parecer. La sentencia del tribunal es unánime: *es reo de muerte*.

La ruptura de las vestiduras, que puede expresar una conmoción violenta o ser signo de tristeza, desesperación, etc.<sup>220</sup>, aquí representa un gesto ritual para expresar su indignación ante la blasfemia contra Dios<sup>221</sup>. El vocabulario de Mc sugiere que se trata de los vestidos interiores, lo que parece impropio de la situación. Mt corrige la expresión, refiriéndola a los vestidos externos, y destaca más la ruptura de los vestidos y su relación con la blasfemia. Además, Mt resalta más en boca del Pontífice la declaración de blasfemia (= *qué necesidad tenemos de testigos; vosotros mismos habéis oído la blasfemia*), lo que conviene mejor con la interrogación solemne y estilísticamente favorece la importancia doctrinal del pasaje.

Tanto en Mc como en Mt los testigos —alusión a la primera parte del proceso— son superfluos, ya que el reo ha cometido el crimen ante los mismos jueces. Pero mientras Mt introduce en estilo di-

218. Cfr. Lc 21,27; Act 1,9-11. Sobre la escatología lucana cfr. H. CONZELMANN, *Mitte der Zeit*, Tübingen 1957; E. E. ELLIS, "Present and Future Eschatology in Luke", en *New Test Stud* 12 (1965-66) 27-41

219. Cfr. J. ERNST, *Lukas*, 619s.

220. Cfr. E. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement*, (Lyon 1966) 114-118.

221. Cfr. 2 Re 18, 37; 19, 1.

recto y de forma indeterminada la sentencia del Sanedrín, Mc lo hace indirectamente y refiriéndola a *todos* los miembros<sup>222</sup>, con un vocablo ambiguo (= *sentenciaron*), que puede expresar “opinaron” o “dieron sentencia” formal y jurídica.

Una vez más Lc difiere notablemente de Mc-Mt, en conformidad con su orientación teológico-parenética. Nada dice de la blasfemia ni de la condenación, ya que no se da sentencia alguna<sup>223</sup>. Por el conjunto de la perícopa parece haberse reunido el Sanedrín sólo para oír a Jesús. Ninguna acusación, ningún testigo. La pregunta se propone por todos en términos modestos. Jesús responde con autoridad. Quien presenta el testimonio es el mismo Jesús y él solo (= *lo hemos oído de su boca*). Este testimonio es suficiente, decisivo. Toda estimación negativa de la declaración de Jesús queda suprimida. La declaración de Jesús ofrece una vez más a los hombres “palabras de gracia” (cfr. 4,22), aunque los adversarios busquen en ellas ocasión para entregarle a la muerte (cfr. 11,54).

## Conclusión

La forma general del proceso judío contra Jesús es ciertamente jurídica: deposición de testigos, interrogación del acusado, declaración de sentencia. Por el contexto siguiente se pone de relieve su carácter particular: esta acción jurídica era solamente preámbulo para el proceso romano ante Pilato. De ahí que la sentencia emitida careciera manifiestamente de pleno valor y fuerza jurídicas.

Sobre la historicidad de la respuesta de Jesús se discute mucho. J. Wellhausen opina que es una interpolación en la historia de la pasión, ya que la verdadera causa de la condena fue el logión sobre la destrucción del templo<sup>224</sup>. Bultmann y muchos de sus seguidores afirman que toda la perícopa supone una redacción secundaria, que amplifica la breve indicación de Mc 15,1, en conformidad con la doctrina de la iglesia primitiva, puesto que la respuesta de Jesús está expresada en términos que difieren muy poco del kerigma post-pascual<sup>225</sup>. Otros opinan que es un “doble” del proceso romano ante

222. Expresión hiperbólica, usual en la literatura oriental y evangélica, que permite excepciones.

223. Cfr. P. LAMARCHE, *l. c.*, 83, S. LEGASSE, *l. c.*, 188.

224. *Das Evangelium Marci* (Berlin 1903) 132-133.

225. Cfr. R. BULTMANN, *Geschichte der synoptische Tradition*, 307 N. PERRIN, “The Creative Use of the Son of Man Traditions by Mark”, en *Un Sem Quart Rev* 23 (1968) 357-365; “The High Priest’s Question...”, 80, 95; P. WINTER, “Markus 14,53b. 55-64. Ein Gebilde des Evangelisten”, en *Zeit Neut Wiss* 53 (1962) 260-263; E. LOHSE, “Der Prozess Jesu Christi”, en *Die Einheit des Neuen Testaments* (Göttingen 1973) 101; etc. Cfr. J. R. DONAHUE, *Are you the Christ?*, 18-25, 89-95, 140ss, 177-180.

Pilato<sup>226</sup>. Sin embargo, muchos exégetas modernos la aceptan como verdaderamente histórica, al menos en su esencia, y especialmente la declaración de Jesús según la fórmula mateana, que tiene más visos de haber sido pronunciada en un ambiente judío y, por tanto, de ser auténtica. Incluso el cuarto evangelio, que omite el proceso judío de Jesús, favorece la historicidad del logion, ya que especialmente en 10,22-38 tiene como tema la escena capital de este proceso. En cuanto a la evasiva de Jesús, referente a su mesianidad, parece inverosímil que la primitiva comunidad haya puesto en boca de Jesús estas palabras, si no derivasen directamente de él.

En favor de la historicidad de la afirmación profética de Jesús debe notarse también que, si hubiera sido inventada por la comunidad cristiana primitiva, sin duda hubiera sido formulada de tal modo que expresase más claramente la fe en la resurrección de Jesús y en sus consecuencias (cfr Mt 27,63). Lo difícil de su interpretación es indicio de su autenticidad y pone de relieve el "genio" de Jesús, al fusionar de forma inesperada los dos pasajes de la Escritura, que adquieren así un nuevo sentido<sup>227</sup>.

## Apéndice: El precio de la sangre

(Mt 27,3-10):

Al iniciarse la narración del proceso romano de Jesús, en un pasaje exclusivo, Mt inserta por motivos de composición la pericopa denominada comúnmente "la muerte de Judas", aunque su tema principal es "el precio de la sangre" inocente de Jesús<sup>228</sup>.

La tradición cristiana se ocupó muy pronto del destino del apóstol traidor, como lo prueban, además de este relato, el de Act 1,16-20 y su continuación en Papías de Hierápolis<sup>229</sup> con el consiguiente

226. Así E. WENDLING, *Die Entstehung des Markus-Evangeliums*, Tübingen 1908; G. BRAUMANN, "Markus 15, 2-5 und Markus 14, 55-64", en *Zeit Neut Wiss* 52 (1961) 273-278; etc.

227. Somos conscientes de que son muchos los críticos que rechazan la "autenticidad" de la expresión en boca de Jesús. La discusión en torno al tema sigue abierta. Cfr. A.J.B. HIGGINS, "Is the Son of Man Problem insoluble?", en *Neotestamentica et Semitica. Studies in honour of P. M. Black* (Edinburgh 1969) 70-87; V. TAYLOR, "The 'Son of Man' Sayings relating to the Parousia", en *New Testament Essays* (London 1970) 119-126.

228. Cfr. A. VANHOYE, "Structure et théologie...", 144; E. LOHMEYER, *Matthäus*, 375s, D. SENIOR sugiere el título de "el destino del traidor" ("The Fate of the Betrayer. A redactional Study of Matthew XXVII, 3-10", en *Ephem Theol Lov* 48, 1972, 380s nota 15).

229. *Fragm. 3*. Relato conocido por medio de Apolinar de Laodicea. Cfr. K. LAKE, "The Dead of Judas", en *The Beginnings of Christianity V* (London 1933) 23s.

incremento de los rasgos horripilantes y repulsivos. En todos ellos se trata de tradiciones populares, que los evangelistas han sido probablemente los primeros en poner por escrito <sup>230</sup>.

Mt encuentra en su observación de que el Sanedrín declaró a Jesús reo de muerte y que le entregó al gobernador romano (27,1-2) la ocasión para intercalar esta perícopa (la fórmula *entonces* es meramente redaccional). Judas, enterándose o viendo que Jesús había sido condenado a muerte, reflexiona sobre el hecho al que había prestado su colaboración y, lleno de pesar por la acción cometida, *se arrepiente* o cambia de ánimo, este pesar —por el contexto— no supone en absoluto una actitud de penitencia, sino un cambio de actitud con matices de remordimiento por su traición. Es un fenómeno psicológico frecuentemente notado. Los grandes criminales no suelen comprender todo el horror y las consecuencias de sus delitos, sino después de consumarlos. Y de la misma manera que el asesino tratará en ocasiones de destruir o de ocultar hasta de sí mismo el arma mortífera, así la primera decisión de Judas es *des-hacerse de las treinta monedas de plata* acusadoras, cantidad sólo mencionada antes por Mt 26,15 <sup>231</sup>.

*Judas devuelve el dinero al Sanedrín*, seguramente gritando, al modo oriental, al expresar su culpa: *pequé entregando al inocente*. Esta declaración tiene gran sabor veterotestamentario <sup>232</sup>, y su contenido abarca el sentimiento de pecado, impureza, maldición y, finalmente, destrucción, como si Judas aceptase con ella y previese el triste fin que le aguarda por su acción <sup>233</sup>. Su actitud, sin embargo, no encuentra en aquellos sanedritas más que el desprecio y el sarcasmo. Brutalmente le responden: *a nosotros, ¿qué?; tú verás*. La escena es de una sobriedad y precisión crueles. El fino desprecio y la ironía con que le tratan acaban de colmar su desesperación: *arrojando las monedas de plata hacia el santuario, se retiró y, marchándose, se ahorcó*. El texto bíblico no dice que lo hiciera inmediatamente.

Aunque Judas devolvió las treinta monedas de plata al Sane-

230. Cfr. M. PLATT, "Warum hat die urchristliche Gemeinde auf die Überlieferung der Judaserzählungen Wert gelegt?", en *Zeit Neut Wiss* 17 (1916) 178-188; G. BUCHHEIT, *Judas Iskarioth*, Gütersloh 1954; R. B. HALAS, *Judas Iscariot*, Washington 1946; K. LUETHI, *Judas, Ischariot in der Geschichte der Auslegung*, Berlin 1955; J. JERWELL, "Jesu blods aker, Mt 27, 3-10", en *Norsk Teol Tidss* 69 (1968) 158-162; W. C. VAN UNNIK, "The Dead of Judas in Saint Matthew's Gospel", en *Angl Theol Rev Suppl Series*, n.º 3 (1974) 44-57.

231. Cfr. W. C. VAN UNNIK, *l. c.*, 47-48.

232. Cfr. Jer 33,15; Dt 27,25; Sal 105,38; 1 Sam 19,5; 25,31.

233. En opinión de W. C. VAN UNNIK (*l. c.*, 51-57) Judas acepta el decreto de Dt 27,25: dado que la condena y muerte de Jesús no puede evitarse ya, se hace consciente de su propia maldición, conforme a la ley, y de lo que le espera.

drín, fueron los *principes de los sacerdotes* quienes recogieron el dinero tirado sobre el pavimento. *Deliberando sobre su destino, decidieron no reponerlo en el tesoro del templo* ya que, por ser *precio de sangre*, no era puro, sino invertirlo en utilidad pública. La hipocresía leguleya rabínica queda una vez más de relieve: tienen escrúpulo en traspasar la ley con un precio de sangre y no tienen escrúpulo en utilizar ese dinero y ese precio para derramar esa misma sangre inocente.

*Resolvieron*, pues, utilizarlo para *comprar* un trozo de terreno ya conocido como "*el campo del alfarero*", con la finalidad de convertirlo en *lugar de enterramiento* o sepultura para los forasteros o extraños<sup>234</sup>. Por eso *hasta hoy* (=espacio considerable de tiempo entre la compra del campo y la época en se consigna la noticia) "*el campo del alfarero*" es conocido con el nombre de *Haceldama* o *el Campo de sangre*<sup>235</sup>, esto es, de la de Jesús.

En Act 1,18-19 Lc registra una tradición supletoria, tanto en lo que se refiere al origen del nombre del campo como a las circunstancias de la muerte de Judas. *Este, con el precio de la traición* o de la iniquidad *compró un campo*, donde se *precipitó de cabeza*, se *reventó violentamente por medio* de tal forma que se le *salieron las entrañas*. Este espantoso final de Judas, *conocido por todos los habitantes de Jerusalén*, les *sugirió la idea de dar a aquella propiedad el nombre de "campo de sangre"*, porque había sido regado con la sangre de su dueño.

Los dos relatos sobre el fin desastroso de Judas no pueden armonizarse completamente, a menos que se quiera inventar una pequeña novela. Son independientes uno de otro y ambos remontan a tradiciones jerosolimitanas, que tenían por fin explicar el nombre de aquel lugar y circulaban también oralmente en la primitiva comunidad cristiana. En algunos aspectos básicos (=muerte violenta de Judas, relación de esta muerte con un terreno bien conocido en Jerusalén, compra del campo con el dinero recibido por la traición para con Jesús...) están de acuerdo, pero se apartan en pormenores secundarios. Tal como se presentan ambos dependen de modelos bíblicos, que describen la muerte espantosa de notables malhechores e impíos. El relato de Mt tiene un buen paralelo en la muerte de Ahitofel, el traidor que se ahorcó una vez fracasada la rebelión de Absalón contra David, atizada por él (2 Sam 17,23). Como fuente del relato de Act puede considerarse el pasaje de Sab 4,18-19,

234. Sin duda para los judíos de la Diáspora o venidos de fuera de Jerusalén, que muriesen allí.

235. Está situado al sudeste de Jerusalén en la confluencia del valle del Cedrón y del Ge-Hinnon.

que explicaría mejor la oscura expresión “se precipitó de cabeza”. Este texto describe la muerte horripilante de los ateos, que no han querido comprender al justo, sino que le persiguen y condenan a muerte ignominiosa. Sin duda los primeros cristianos han vislumbrado en este justo la figura de Jesús <sup>236</sup>.

Estando, pues, compuestos sobre motivos veterotestamentarios, no es el caso de considerarlos históricos hasta en los últimos pormenores. Se debe centrar más bien la atención sobre la enseñanza que nos ofrecen, en pleno acuerdo entre sí y con sus respectivos modelos bíblicos. Y la enseñanza es ésta: los traidores y ateos no escapan al castigo divino, que, por espantoso que sea, es además justo. La presentación del hecho tal como se encuentra en Mt es más verosímil que la de Act. El ahorcarse tal como se encuentra en Mt es más verosímil que la de Act. El ahorcarse como forma de suicidio, era bastante frecuente en la antigüedad. Reventar y derramarse las entrañas recuerda demasiado de cerca motivos tradicionales bíblicos <sup>237</sup> para pretender tomarlos al pie de la letra.

Mt, siempre atento al cumplimiento de las profecías, ve en la compra del “campo del alfarero” por parte de los sacerdotes una analogía con un pasaje bíblico <sup>238</sup>. Este descubrimiento mateano de un precedente profético es particularmente interesante, ya que la cita es extraordinariamente libre. Mt se refiere a Jeremías, pero literalmente su cita comienza con una reminiscencia de Zac 11,12-13, retocado e interpretado con la ayuda de otros pasajes de Jeremías (18,2-10; 19,1-2; 32,6-15). Esta amalgama de distintos elementos de palabras e ideas escriturísticas combinadas se asemeja muchísimo a la interpretación midráshica de las escuelas rabínicas <sup>239</sup>.

Probablemente con esta perícopa Mt pretende trazar un cierto contraste con el arrepentimiento de Simón Pedro, después de su cobarde negativa. Sin embargo, conviene notar que, además de es-

236. Cfr. P. BENOIT, “La mort de Judas”, en *Exégèse et Théologie*, I (Paris 1961) 340-359; G. BAUMBACH, “Judas Jünger und Verräter Jesu”, en *Zeichen der Zeiten* 17 (1963) 91-98; E. LOHMEYER, o. c., 375; W. C. VAN UNNIK, l. c., 49-51; P. BONNARD, *Mateo*, 588; I. GOMA, *Mateo*, 642. Hace ya tiempo W. WREDE afirmaba que el relato es una adaptación de textos veterotestamentarios (“Judas Ischariot in der urchristlichen Überlieferung”, en *Vorträge und Studien*, Tübingen 1907, 127ss).

237. Cfr. 2 Mac 9, 7-12: la muerte de Antíoco; Act 12,23: la de Herodes Agripa, etc..

238. J. JEREMÍAS (*Jerusalem zur Zeit Jesu*, II, Göttingen 1958, 55-57) reconoce que, a pesar de su condicionamiento al pasaje bíblico, el relato mateano contienen varios datos históricos que concuerdan con las costumbres de la época y fundan su historicidad en líneas generales.

239. Cfr. W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäusevangelium* (Stuttgart 1969) 84-88; P. BENOIT l. c., 349-352; D. SENIOR, l. c., 381-398.

te motivo discipular, la presente información adicional mateana en el proceso de la pasión de Jesús responde también a motivaciones cristológicas y polémicas<sup>240</sup>. Su inserción en este lugar cambia profundamente las perspectivas del proceso judío, al reunir en esta perícopa a todos los responsables de la muerte de Jesús: Judas, los sumos sacerdotes y los ancianos. El tema principal, como se indicó, no es la muerte de Judas, sino las monedas de plata, "precio de sangre"<sup>241</sup>. La muerte de Judas es brevemente relatada, mientras que las monedas de plata son mencionadas siete veces y la sangre tres. Con ello Mt nos da la clave de la paradoja que Mc no aclaraba del todo: el proceso contra Jesús es inicuo y las monedas de plata lo confirman inexorablemente. Judas dice: "pequé entregando sangre inocente". Y arroja violentamente el precio de su traición. Los sumos sacerdotes están de acuerdo en que son "precio de sangre".

Por otra parte, aparece claro que, a través del complot de Judas con las autoridades judías, se cumple el plan de Dios, predicho en la Escritura: las monedas de plata fueron mencionadas por los profetas. Muestran, además, que se ejerce el juicio de Dios, ya que Judas no se aprovecha de su ganancia y los jefes judíos rubrican su crimen, estigmatizado "hasta hoy" con "el campo de sangre"<sup>242</sup>. Las posiciones del antiguo Israel y de la Iglesia de Cristo van quedando de esta manera poco a poco más perfectamente definidas.

---

240. Cfr. I. GOMA, o. c., 641.

241. Cfr. A. VANHOYE, l. c.; D. SENIOR, l. c., 421; J. RADERMAKERS, *Au fil de l'Évangile selon Saint Matthieu*, 2 (Heverlee-Louvain 1972) 341; A. DESCAMPS, "Rédaction et christologie dans le récit matthéen de la Passion", en *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et Théologie*. Edit. M. Didier (Gembloux 1972) 389.

242. Cfr. J. F. QUINN, "The Pilate Sequence in the Gospel of Matthew", en *The Dunwoodie Review* 10 (1970) 165-171.

## V

# El proceso romano: Jesús ante Pilato

(Mc 15,1b-19; Mt 27,2.11-30; Lc 23,1-25; Jn 18,28-19,16a)

Después de haber comparecido ante el Sanedrín y haber sido condenado por éste como blasfemo, Jesús es llevado ante el procurador romano, Poncio Pilato, ante quien tiene lugar un segundo proceso. De él tratan los cuatro evangelistas. Pero tampoco aquí presentan una exposición detallada del desarrollo de dicho proceso, limitándose a transmitirnos lo esencial, esto es, un relato sumario en el que mencionan los momentos principales y hacen sentir las diversas etapas del drama: Jesús es entregado por el Sanedrín a Pilato, acusado por los judíos y jurídicamente interrogado por el procurador romano, pospuesto a Barrabás, flagelado, coronado de espinas y ultrajado, condenado a muerte y entregado para ser crucificado.

Como de ordinario, se dan entre los evangelistas notables divergencias por motivos apologéticos e interpretativos, destacando sobre todo la serie de detalles con que Jn matiza los relatos sinópticos. Por ello estudiaremos sucesivamente los cuatro relatos por separado para mejor captar el mensaje y contenido de cada uno, si bien se imponen por razones pedagógicas el estudio previo de algunas cuestiones generales.

## 1. Entrega de Jesús por el Sanedrín al procurador romano

La presentación sinóptica presupone y el cuarto evangelio explicita (18,31) que los judíos no tenían autoridad para matar a nadie. Aunque es muy difícil poder probarlo y se ha discutido mucho bajo este aspecto en los últimos años<sup>243</sup>, el dato parece concordar

---

243. Cfr. J. JEREMÍAS. "Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu von dem

con las circunstancias históricas y las condiciones sociales de la Palestina de entonces.

Después del destronamiento de Arquelao, hijo de Herodes el Grande, hacia el año 6 d. C., Judea quedó convertida en provincia romana imperial, instaurándose en ella el régimen de procuradores, dependientes del legado imperial de Siria. Así pues, ni Jerusalén ni Judea eran consideradas jurídicamente como "ciudad o comunidad libre", sino sometida. Esto significaba que la autoridad romana podía intervenir en cualquier momento en los asuntos legales, judiciales y administrativos del territorio dominado. Y si bien en ocasiones la autoridad judía tenía cierta independencia en asuntos de su competencia, v. gr., la potestad del Sanedrín de juzgar y sentenciar incluso a muerte, el "ius gladii" o ejecución de tal sentencia estaba reservada a las autoridades romanas, como signo de supremacía y medida prudencial contra posibles excesos. El procurador romano, como representante del imperio, tenía que comprobar de nuevo la culpa del acusado y dictar sentencia según el derecho romano.

Los procuradores romanos de Judea residían habitualmente en Cesarea, junto al mar. Especialmente con motivo de las grandes fiestas judías, para vigilar de cerca las posibles reyertas y agitaciones que pudieran surgir contra el dominio de Roma, subían a Jerusalén acompañados de fuerte escolta. Solían hospedarse en el antiguo palacio de Herodes el Grande, en la parte noroeste de la ciudad, formidablemente fortificado y fastuosamente acomodado. Según otros críticos, se hospedaban en la fortaleza Antonia, próxima al templo. Aprovechaban estas subidas para ejercer justicia y celebrar los juicios importantes que se les presentasen, soliendo comenzar inmediatamente después de salir el sol. De ahí tal vez la urgencia del proceso judío contra Jesús.

Estas circunstancias motivaron la necesidad de que los dirigentes judíos llevaran a Jesús ante el procurador romano y tuviera lugar el encuentro de importancia histórica mundial entre Jesús y Poncio Pilato, que gobernó la Judea del 26-36 d. C. Los evangelistas llaman "pretorio" al lugar donde se desarrolló este encuentro y proceso contra Jesús, pero no ofrecen noticias particulares sobre

---

Hohen Rat", en *Zeit Neut Wiss* 43 (1950-51) 145-150; J. JUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain* (Paris 1914) 133; X. LEÓN-DUFOUR, "Passion", 1487; T. A. BURKILL, "The Competence of the Sanhedrin", en *Vigil Christ* 10 (1961) 80-96; P. WINTER, *On the Trial of Jesus*, 63-74; T. HORVATH, "Why was Jesus brought to Pilate?", en *Nov Test* 11 (1969) 174-184; J. E. ALLEN, "Why Pilate?", en *The Trial of Jesus...*, in honour of C.F.D. Moule (London 1976) 78-83.

su situación. El vocablo designa en general la residencia oficial del procurador y en particular el lugar donde el procurador administraba justicia. Los comentaristas y críticos lo identifican ya con el palacio de Herodes el Grande<sup>244</sup>, ya con la fortaleza Antonia<sup>245</sup>.

Sobre la persona y figura de Pilato los datos de la historia profana y los relatos evangélicos están de acuerdo. F. Josefo y Filón destacan su desprecio y odio a toda prueba hacia los judíos, retratándole con el peor "dossier". Lo mismo acontece en los evangelios. Además de rencoroso, le presentan como egoísta, contemporizador injusto y cruel, por temor a perder su cargo<sup>246</sup>.

## 2. Liberación de un prisionero con motivo de la Pascua

En el relato del juicio de Jesús ante el procurador romano, cuya historicidad básica nadie discute, se han señalado una serie de incongruencias, a las que se dan multitud de explicaciones. Un episodio, que ha sufrido serios ataques por parte de la crítica histórica, es el de la liberación de Barrabás. El motivo de esta actitud radica en que la "costumbre", que le sirve de base, a saber, la liberación de un prisionero por el procurador, a petición del pueblo con motivo de la Pascua, no está documentada fuera de los evangelios. Las fuentes judías que nos informan sobre la vida e historia de Palestina en esta época, no la mencionan<sup>247</sup>. De ahí las distintas posturas más o menos radicalmente escépticas ante el relato evangélico (así C. Guignebert, S.G.F. Brandon, Ch. Masson, etc.) y las diversas hipótesis sobre el origen del relato y la realidad histórica que se esconde tras él (así E. Haenchen, E. Schweitzer, A.E.J. Rawlinson, P. Winter, H.A. Rigg, etc.)<sup>248</sup>.

Naturalmente se puede argumentar que los documentos extra-

244. Cfr. P. BENOIT, "Prétoire, Lithostroton et Gabbatha", en *Rev Bibl* 59 (1952) 531-550 (repetido en *Exegèse et théologie*, I, 316-339).

245. Cfr. L. H. VINCENT, "Le Lithostrotos évangélique", en *Rev Bibl* 59 (1952) 513-530.

246. Cfr. J. BLINZLER, *Il processo di Gesu*, 215-241; M. DE TUYA, *Del Cenáculo al Calvario* 415-428.

247. Cfr. J. MERKEL, "Die Begnadigung am Passafesten", en *Zeit Neut Wiss* 6 (1905) 293-306; Ch. B. CHAVEL, "The Releasing of a Prisoner on the Eve of Passover in Ancient Jerusalem", en *Jour Bibl Lit* 50 (1941) 272-278; P. WINTER, *o. c.*, 91-99.

248. Una exposición más amplia de estas posiciones puede verse en H. Z. MACCOBY, "Jesus and Barrabas", en *New Test Stud* 16 (1969-70) 45-60; M. HERRANZ MARCO, "Un problema de crítica histórica en el relato de la Pasión: la liberación de Barrabás", en *Estud Bibl* 30 (1971) 137-143.

bíblicos judíos o paganos no tienen por qué registrar todas las afirmaciones bíblicas y viceversa y que la conclusión que se saca es anticientífica. Sin embargo, no se puede negar que nos hallamos ante una "costumbre" mal atestiguada, aunque se den casos particulares que pudieran hacer pensar en algo similar<sup>249</sup>.

M. Herranz Marco, en un estudio detallado del tema, observa que "conviene notar que los pasajes evangélicos que hablan de la amnistía pascual como de una institución permanente no son tan claros como suele pensarse. En primer lugar quizá tengamos aquí uno de esos casos en que estamos acostumbrados a leer en un evangelista lo que dice otro. Una referencia explícita a la "costumbre" de liberar un preso con ocasión de la Pascua sólo aparece en Jn 18,39. A primera vista parece que aquí se afirma la existencia de una costumbre de los judíos, que obligaba al procurador a liberar un preso en la Pascua. Pero estas palabras, que Jn pone en boca de Pilato, son las mismas, aunque presentadas en una nueva redacción, que en Mt 27,15 dice directamente el evangelista. Estamos, por tanto, ante uno de esos casos en que Jn hace pronunciar a uno de sus personajes palabras que en los sinópticos dice el narrador<sup>250</sup>. Algo semejante encontramos a veces en Mt con relación a Mc. No es preciso, pues, suponer que Jn ofrece aquí mejor información que Mt.

En el extremo opuesto se encuentra Lc: su relato del episodio no menciona en absoluto la "costumbre" (su existencia en algunos manuscritos es considerada como adición del copista). Este hecho es más significativo si, como afirman no pocos autores, su relato de la pasión utiliza una fuente distinta de Mc y, según algunos, más primitiva"<sup>251</sup>.

Después de un estudio detenido del texto griego de Mc y la actuación política de los procuradores romanos, y en concreto de Pilato, concluye que el texto griego de Mc 15,6 no habla necesariamente de una amnistía general, institucionalizada, con motivo de la fiesta, ni siquiera alude a una costumbre de Pilato en tal sentido. Debe leerse: *con ocasión de la fiesta* (y no "cada fiesta") *iba a soltarles un preso, el que pedían*. Y Mc 15,8: *y subiendo la multitud, comenzó a pedir como era su costumbre*, aludiendo solamente a que la multitud en la fiesta tenía la costumbre de reunirse ante el pala-

249. Se recogen, a este propósito, un testimonio contenido en el tratado *Pesahin*, de la *Mishná*, y otro transmitido en un papiro egipcio, documento oficial de un proceso, en el que C. Septimio Vegeto, prefecto de Egipto, perdona la vida al acusado "en gracia del pueblo". Cfr. M. HERRANZ MARCO, *l. c.*, 143-146:

250. Cfr. además Mt 3,3 = Jn 1,23.

251. *L. c.*, 146-147.

cio-pretorio y reclamar *algo*, pero no necesariamente la liberación de un preso. De esta costumbre sí hay testimonios y abundantes en F. Josefo en la época de los procuradores romanos.

De este modo, el dato que brotó espontáneamente de la pluma de Mc, sin intención teológica ni apologética, como fruto de retoques redaccionales posteriores originó en Mt 27,15 y Jn 18,39 esta "costumbre", que tanto ha hecho discurrir a los estudiosos. Este proceso literario no es pura hipótesis: en la literatura judía de tipo haggádico, contemporánea de los evangelios o posterior, tenemos múltiples paralelos de desarrollo de relatos mediante retoques a veces minuciosos<sup>252</sup>.

"Ahora bien —añade— si la liberación de Barrabás no se realizó en el marco de una costumbre, ya no es difícil encontrar en las fuentes judías casos semejantes de amnistía, especialmente de presos políticos, a los que sin duda pertenecía Barrabás. Estas amnistías o excarcelamientos tienen lugar con ocasión o en cercanía de cambios políticos y están siempre condicionados por el interés político"<sup>253</sup>. Se encuentran incluso en el Nuevo Testamento, ofreciendo los motivos que movían a los procuradores en el trato con los encarcelados y su política de captación judía<sup>254</sup>.

Por tanto, nada tiene de particular que Pilato, para congraciarse con los judíos, recurriera al expediente de liberar algunos presos a petición del pueblo, especialmente después de la conspiración de Seyano (31 d. C.) y la intransigente actitud anterior de Pilato para con los judíos. El proceso y la muerte de Jesús, según los datos precarios de que disponemos para reconstruir la cronología del relato evangélico, debe situarse hacia el año 33, fecha en que la carrera política de Pilato está marcada por el signo de la incertidumbre.

De esta forma quedarían explicadas a la vez la verosimilitud de la liberación de Barrabás y la extrañeza de la "costumbre". Ya M. Dibelius admitía que lo extraño de esta amnistía estaba en su carácter de "costumbre". No obstante su valoración del relato evangélico es altamente positiva: "aunque no sabemos nada de semejante amnistía como costumbre, no hay motivos para dudar del episodio; suponer que se trata sin más de una invención sería atribuir a los primeros narradores una voluntad creadora y una habilidad poética de que no dan muestra en ninguna otra ocasión"<sup>255</sup>.

252. *Ib.*, 147-155.

253. *Ib.*, 156. Cfr. También C. B. CHAVEL, *l. c.*, 277-278.

254. Cfr. Act. 12, 1-3; 24,23,27; 25,9.

255. *Jesus* (Berlín 1949) 122.

### 3. El relato de Marcos

(15, 1b-20):

Es el más simple y arcaico, narrado en forma muy poco satisfactoria históricamente, aunque sea el más verosímil en ciertos detalles, a pesar de sus torpezas literarias en la presentación. La perícopa puede dividirse en cinco partes: introducción, interrogación jurídica, liberación de un preso con motivo de la pascua, condenación de Jesús ante la presión popular, ultrajes de los soldados a Jesús. La unidad de la perícopa aparece mediante la repetición del título "Rey de los judíos" (vv. 2.9.12.18).

En la *introducción* (v.1b) se advierte el estilo pleonástico y descuidado de Mc. Se nombra dos veces a *todo el Sanedrín*, ya que constaba de *los sumos sacerdotes, ancianos y escribas*, y se nombra a Pilato sin explicar quién era, ni darle título alguno, probablemente por dirigirse a lectores que están informados de los acontecimientos<sup>256</sup>.

En la *interrogación jurídica* (vv.2-5), torpemente descrita pero espontánea, Pilato comienza preguntando sin haber dicho nada de lo que Jesús es acusado y luego menciona las acusaciones sanedritas, de cuyo contenido nada se dice. Se antepone, pues, a las acusaciones la cuestión sobre la persona de Jesús y esto sin preparación alguna. Desde el principio aparece claro el matiz en que se plantea el proceso romano y dónde terminará. El proceso romano para Mc es el proceso del "Rey de los judíos"<sup>257</sup>, transponiendo al plano profano-político la afirmación religiosa y la dignidad mesiánica de Jesús, como conviene a una acción jurídica ante los romanos, más política que religiosa.

Esta transposición, si bien es una grosera deformación comparada con la declaración de Jesús ante el Sanedrín, conserva un reflejo de la realidad: el título "Cristo" o "Mesías", nacional y profanamente interpretado, equivalía a "Rey de los judíos" (sobre ello se extenderá Jn 18, 33-38). Se da, pues, una relación entre la declaración de Jesús ante el Sanedrín y la proposición de Pilato, aunque Mc no la explique<sup>258</sup>.

---

256. Cfr. V. TAYLOR, *The Gospel according to Mark* (London 1959) 571.

257. El título aparece varias veces en boca de Pilato, de los soldados y finalmente en la cruz.

258. Cfr. A. VANHOYE, *De narrationibus passionis*, 104; "Structure et Théologie", 147; J. L. CHORDAT, *Jesus devant sa mort*, 98; R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según S. Marcos*, 2 (Barcelona 1973) 301.

La respuesta de Jesús es ambigua: *tú lo dices*. Parece ser afirmativa, pero reticente<sup>259</sup>. El curso siguiente del proceso y de los acontecimientos muestra que el procurador vio en Jesús un hombre políticamente inofensivo... y no lo tomó en serio. El interés de Mc indudablemente es evidenciar la culpabilidad de los judíos en la pasión y muerte de Jesús y destacar lo paradójico de éstas: el Rey de los judíos es entregado y encarnizadamente acusado por los mismos jefes de su pueblo ante el representante de una nación dominadora. Este, sin mayor interés por la persona del acusado, le interroga, pero no obtiene respuesta ni puede convencerse de su culpabilidad. La conclusión de que *Pilato se quedó extrañado* pone de relieve que la investigación jurídica fue vana. El silencio de Jesús evoca teológicamente la actitud del Siervo de Yahvé (Is 53, 7).

La escena de *la liberación de un prisionero con motivo de la Pascua* (vv. 6-14) va colocada junto a la anterior, pero de manera independiente. Ya no se trata de la acción judicial propiamente dicha. Es más bien una estratagema o maquinación política de Pilato, más injusta que misericordiosa para con Jesús, pues para no complacer a los representantes judíos toma un camino en el que abandona el terreno del derecho, entregando a Jesús a la veleidad de las masas.

Curioso e interesante el dato de la subida de la gente al pretorio con motivo de la fiesta de la Pascua a pedir algo como de costumbre (v. 8). Con frecuencia nos representamos a Jesús llevado de madrugada al pretorio por toda la turba y los jefes de los judíos. Y no es exacto. En ese momento las gentes estaban en sus negocios y no pensaban en Jesús. Más tarde suben al pretorio a reclamar algo, pero sin pensar en Jesús y tal vez ni en Barrabás. Quizá alguna fracción de la plebe o del Sanedrín podía tener interés en pedir la liberación de Barrabás, posiblemente del partido de los zelotas, que por haber cometido algún asesinato político podía ser para ellos una figura popular, un héroe político. De hecho la anotación de Mc sugiere que aquel año el preso político que más destacaba era el *llamado Barrabás* (en tono despectivo) *que estaba encarcelado con aquellos sediciosos o terroristas, que en el motín habían cometido un asesinato*. Mc, despreocupado supone que sus lectores están al corriente de dicha revuelta. Hoy, sin embargo, es difícil precisar de qué motín se trataba.

---

259. Cfr. E. LOHMEYER, *Markus*, 335; J. IRMSCHER, "Sy légeis (Mark XV.2 - Matt XXVII.11 - Luke XXIII.3)", en *Studia Class* 2 (1960) 151-158.

Mc no dice que Pilato tuviera la intención de dar al pueblo a elegir entre Barrabás y Jesús, pues entonces hubiera hecho problemática desde el principio su intención de resistir a los planes de los jefes judíos y de liberar a Jesús. Su idea era más bien mantener encarcelado a Barrabás, distraer la atención de la gente en torno a él y proponer sólo el indulto de Jesús, cuya importancia e interés político-religioso destaca presentándole como "el Rey de los judíos" para excitar a los nacionalistas a preferir la liberación de Jesús. Habiendo comprendido que Jesús era sólo una víctima del odio del círculo dirigente judío y teniendo en cuenta que Jesús era apreciado por el pueblo<sup>260</sup>, espera poner en juego al pueblo de Jerusalén en favor de Jesús. Y esto no porque le preocupara mayormente la suerte de Jesús, sino para salir victorioso en su continua guerra fría contra las pretensiones y demandas de los dirigentes judíos. La pintura que a veces se hace de Pilato, describiéndole como un semicristiano, impresionado por Jesús, emocionado por su grandeza y casi convertido, es demasiado poética y bastante irreal. Tampoco es —claro está— el mayor criminal del mundo, sino un simple procurador romano, lleno de desprecio hacia los judíos, que una vez más intenta aprovechar las circunstancias para llevar el agua a su molino, aunque sea injusta y sacrílegamente<sup>261</sup>.

Esta maquinación de Pilato era completamente injusta, ya que Jesús, aun no juzgado, implícitamente es considerado ya como un condenado. Aunque la muchedumbre asintiese a la proposición de Pilato, se daría igualmente una injusticia contra Jesús, que de este modo era presentado como reo de culpa. Y si la idea de Pilato era rechazada, la injusticia sería mucho mayor: debería ser condenado y ajusticiado prácticamente sin juicio previo. Otra consideración injusta de esta maquinación es que la suerte de Jesús ya no depende de la sentencia del juez romano, sino de la voluntad de la masa, con lo que se acrecienta también la culpa del juez<sup>262</sup>.

Después de la proposición de Pilato. Mc anota la intervención hostil de los representantes judíos. Saben muy bien que el momento es de importancia decisiva y ponen todo su esfuerzo para conquistarse a las masas, cuyo entusiasmo por Jesús tanto temían<sup>263</sup>, y excitarles a pedir la liberación de Barrabás y la muerte de Jesús. Astutamente, pues, presentarían la persona y obra de Barrabás como más provechosa y benéfica para los intereses nacionales judíos, tal vez sin hablar directamente contra Jesús. Sugiere con

---

260. Cfr. Mc 11,18; 12,12.37; 14,2.

261. Cfr. P. BENOIT, *Passion y resurrección*, 160.

262. Cfr. A. VANHOYE, *De narrationibus passionis*, 106.

263. Cfr. Mc 12,12; 14,2.

ello el evangelista que la muchedumbre más bien era favorable a pedir la liberación de Jesús, pero se dejó convencer y de pronto pidió a grandes gritos a Pilato que dejara libre a Barrabás y que condenara a Jesús.

El proceso romano de Jesús se convierte así en asamblea popular y los siguientes esfuerzos de Pilato para oponerse a la voz del pueblo, que se ha pronunciado contra su Rey, resultan absolutamente inútiles. No hay ya administración de justicia. Es la pasión la que habla, desentendiéndose de la persona e inocencia de Jesús y pidiendo vociferante el suplicio de la cruz, aunque sin detenerse a pensar por qué. El acento teológico de Mc en esta exposición se concentra nuevamente en la oposición paradójica: mientras el procurador romano habla y actúa en favor de Jesús, el pueblo judío, y no sólo sus dirigentes, recibe en sus manos la decisión sobre el destino de su Mesías-Rey y pide para él la muerte de cruz: ¡*crucifícale!*

La *conclusión del proceso* (v. 15) es la capitulación de Pilato, tan inflexible y brutal en otras ocasiones, ante la voluntad de la masa para apaciguarla. Barrabás es puesto en libertad y *Jesús es entregado, después de azotarlo, para ser crucificado*. Repugna a la pluma de Mc (también de los otros evangelistas) hacer mención de un dictamen formal de culpabilidad en el caso de Jesús, aunque hay que suponer que Pilato, a pesar de haber reconocido hasta el último momento la inocencia de Jesús, no sólo sentenció la ejecución de Jesús por condescendencia con los judíos, sino que decretó también una sentencia formal de muerte, cuyo contenido está expresado en el título puesto sobre la cruz (15,26), compuesto por él mismo según Jn 19,22<sup>264</sup>. Implícitamente está contenida en la expresión *entregó para ser crucificado*, aunque no está claro en Mc si Pilato entregó a Jesús para ser crucificado a los judíos o a los verdugos. De todos modos se trata realmente de un verdadero asesinato jurídico.

En *la escena de los ultrajes de los soldados a Jesús* (vv. 16-20), que consideraremos más adelante con mayor amplitud, Mc ilustra el veredicto "Rey de los judíos", destacando su aspecto paradójico: la dignidad de Jesús es evocada mediante las afrentas. El "mundo" no comprende en absoluto la realeza puramente espiritual de Jesús y reacciona ante ella con burla. La expresión *toda la cohorte* debe entenderse hiperbólicamente.

---

264. Cfr. J. SCHMID, *El Evangelio según S. Marcos* (Barcelona 1967) 417.

## 4. El relato de Mateo

(27,2.11-31):

Es también breve y sigue un paralelismo descriptivo semejante al de Mc, aunque omite algunas precisiones útiles de éste, de manera que a veces la marcha de los acontecimientos se hace menos clara<sup>265</sup>. Por otra parte, sin embargo, además de algunos retoques estilísticos, tiene interesantes aportaciones particulares. Como Mc, puede dividirse el relato en cinco partes.

*La introducción* (vv. 2. 11a) está cortada por el relato del precio de la sangre o muerte de Judas (27,3-10) por su interés en presentar conjuntamente todos los responsables de la muerte de Jesús. Como en Mc la expresión *le entregaron a...* en 27,2.26 sirve de motivo literario de inclusión. Otorga a Pilato el título de "procurador" ya que no está allí por propia voluntad, sino preso, atado y conducido por otros.

En la *investigación jurídica* (vv. 11b-14) sigue fielmente a Mc. Solamente corrige y perfecciona el estilo marciano (cfr. vv. 12-13) y utiliza su partículas de transición preferidas (= *entonces...*, *mientras...*).

En la *escena de la liberación de un preso* (vv.15-26) se observan numerosas diferencias con relación a Mc, presentando una especie de composición nueva, en la que se observa un orden concéntrico<sup>266</sup>. Explicita más aún el privilegio de la amnistía pascual (= *solía conceder...*: v. 15) y llama a Barrabás *un preso famoso* (v. 16), lo que hace comprender mejor por qué la muchedumbre tomó tan pronto partido por él. Sin embargo, omite el valioso detalle de que la gente subiese al pretorio para pedir la gracia por la Pascua, dando a entender que estaba allí desde el principio: *a los que estaban allí reunidos* (v. 17). No es propiamente la gente quien pide, sino que Pilato torpemente comete el error de pronunciar el nombre de Barrabás y de ponerlo en parangón con Jesús, proponiendo el dilema: *¿a quién queréis que os suelte, a Barrabás* (algunos manuscritos escriben *a Jesús Barrabás*, para resaltar más la contraposi-

---

265. Un análisis estructural de esta perícopa mateana puede verse en L. MARÍN, "Jésus devant Pilate. Essai d'analyse structurale", en *Langages* 22 (1971) 51-74.

266. Cfr. A. VANHOYE, "Structure et théologie", 147-148.

ción)<sup>267</sup> o a Jesús, el llamado Cristo? (v. 18). Cosa que no parece fuera su intención desde el principio.

De este modo la escena de Barrabás en Mt es mucho más breve y menos inteligible que en Mc. Mt no tiene tanto interés como Mc en mostrar cómo fracasa el intento de Pilato de arrancar a Jesús de mano de sus enemigos con ayuda del pueblo. Para él es mucho más importante la contraposición entre ambas figuras, Jesús y Barrabás, y la elección de los judíos, que escogen la libertad del terrorista sedicioso con preferencia a su Mesías o verdadero liberador. De ahí el uso del título "el llamado Cristo", más religioso y judaico que "el Rey de los judíos". Por otra parte, al omitir el sujeto expreso de *le habían entregado por envidia* (que en Mc eran *los pontífices*), extiende la frase a todos los allí reunidos, lo que es más general y conviene menos a la situación psicológica y real del episodio, perdiéndose el detalle de que la muchedumbre al principio era favorable a Jesús, aunque acrecienta el valor teológico del acto, pues la oposición y rechazo de Jesús es más general<sup>268</sup>.

Después de la proposición de Pilato y antes de ofrecer la respuesta de los judíos, Mt expone más elegantemente que Mc la presión de los dirigentes judíos sobre la muchedumbre (=persuadieron, en lugar de *incitaron* de Mc) para pedir la liberación de Barrabás y la muerte de Jesús. Pero añade el dato peculiar del aviso insistente de la mujer de Pilato, que se inmiscuye en el proceso ante su marido en favor de Jesús (v. 19). La razón que da no es puramente abstracta, sino muy apropiada a la psicología y temperamento femenino: un sueño o intuición misteriosa en que percibe que Jesús es inocente, justo, incluso divinamente protegido, con las posibles consecuencias en el caso de que Pilato fuese cómplice y consintiese en su condena. Nótese que los sueños son un motivo literario frecuente y peculiar de Mt en el Nuevo Testamento<sup>269</sup>.

Este detalle que Mt con discreción aporta (los apócrifos la denominan Claudia Prócula... y hasta la hacen cristiana) no está absolutamente garantizado en el aspecto histórico<sup>270</sup>, si bien no era

267. Cfr. R. DUNKERLEY, "Was Barabbas also called Jesus?", en *Exp Times* 74 (1962-63) 126-127; D. P. SENIOR, *The Passion Narrative according to Matthew. A Redactional Study* (Leuven 1975) 238-240.

268. Cfr. E. LOHMEYER, *Matthäus*, 383; W. TRILLING, *Das wahre Israel* (München 1964) 73-74; N. A. DAHL, "Die Passionsgeschichte bei Matthäus", en *New Test Stud* 11 (1955-56) 26; G. SCHNEIDER, *Die Passion Jesu in drei älteren Evangelien* (München 1973) 99-100.

269. Cfr. Mt 1,18.22; 2,12. Cfr. P. BONNARD, *Mateo*, 594.

270. Diversos críticos lo enumeran entre los "apoteogmas biográficos". Cfr. W. TRILLING, o. c., 66.

raro el influjo de mujeres en los asuntos públicos, a veces de modo eficaz, ya que también había magistrados supersticiosos. Quizá pertenece a una tradición tardía, que se ha podido introducir en la tradición evangélica por alguna influencia extranjera, puesto que este rasgo de la mujer que interviene para que su marido no condene a un preso pertenece al folklore semítico y se encuentra en otras partes (v. gr., en el *Talmud* de Babilonia)<sup>271</sup>. Más interesante que el detalle histórico y su autenticidad es la intención didáctica de Mt: mientras la muchedumbre judía es convencida por su jefes para pedir la muerte de Jesús, el mundo pagano, hasta ahora indiferente, le proclama "justo" e intercede por su liberación<sup>272</sup>.

Después de estas intervenciones favorables y contrarias a Jesús, Mt establece metódicamente el diálogo entre Pilato y la multitud (vv. 21-23). Primero propone la cuestión en general, omitiendo los nombres de los interesados. Los judíos responden con el nombre de Barrabás y Pilato propone el de Jesús, *el llamado Cristo*, cuya inocencia proclama implícitamente al interrogarles sobre los motivos para condenarle o el crimen cometido. La multitud pide enfurecida la crucifixión de Jesús, pero no responde al último interrogante del procurador<sup>273</sup>. Esta actitud intransigente de la turba provoca en Pilato el paroxismo del desengaño y accede a cumplimentar sus deseos. Pero al mismo tiempo quiere dejar constancia de que sólo actúa así cediendo a la presión de los judíos, sin asumir la responsabilidad de las posibles consecuencias de su determinación. De ahí su acción simbólica de lavarse las manos<sup>274</sup>, proclamando su inocencia: *inocente soy yo de la sangre de este justo* (v. 24). La respuesta del pueblo, de singular energía, empeña la plena responsabilidad del pueblo judío en la muerte de Jesús: *¡su san-*

271. Cfr. E. FASCHER, *Das Weib von Pilatus*, Halle 1951; A. OEPKE, "Noch einmal das Weib von Pilatus", en *Theolog Literaturz* 73 (1948) 743-746.

272. Cfr. J. E. QUINN, *l. c.*, 154-177, espec. 172-173; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 116; W. HILLMANN, *Aufbau und Deutung der synoptischen Leidensgeschichte* (Freiburg 1941) 92; W. GRUNDMANN, *Matthäus*, 554.

273. Cfr. C. I. FOULON-PIGAMONL, "Le rôle du peuple dans le procès de Jésus. Une hypothèse juridique et théologique", en *Nouv Rev Théol* 98 (1976) 627-637.

274. Diversos exégetas juzgan la escena de Mt 27, 19-25 como "creación legendaria posterior". Así M. DIBELIUS, *Formgeschichte*, 197; R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 305; E. KLOSTERMANN, *Matthäus*, 221; W. TRILLING (*o. c.*, 72) la califica de un "teologumenon dogmático en forma de un pequeño episodio". Cfr. K. H. SCHELKLE, "Die 'Selbstverfluchung' Israels nach Matthäus 27, 23-25", en *Antijudaismus in Neuen Testament?* (München 1967) 148-156. Defienden su historicidad E. LOHMEYER, 285; M. J. LAGRANGE, *L'Evangile selon S. Matthieu* 523; J. BLINZLER, *o. c.*, 284-287; L. GOPPELT, "Ydör", en *Theol Wört* VIII, 313ss; últimamente, con decisión y amplitud contra K. H. SCHELKLE, es defendida por H. KOSMALA, "His Blood on us and our Children (The Background of Mat 27, 24-25)", en *Annual of the Swedish Theological Institute* VII, 1968-69 (Leiden 1970) 94-126.

*gre (caiga) sobre nosotros y sobre nuestros hijos!* Nosotros y nuestros hijos nos hacemos plenamente responsables de la condenación de Jesús <sup>275</sup>.

La escena es peculiar de Mt y está cargada de enseñanzas. Primeramente está en paralelismo con los vv. 19-20. El gesto simbólico de lavarse las manos, hartamente conocido en la Biblia <sup>276</sup> y entre los romanos, y la afirmación consiguiente expresan la ausencia de relación en la causa de Jesús, como le pedía su mujer. Sin embargo, el gesto y las palabras de Pilato no le eximen de culpa, ya que él era quien tenía que decidir como juez. Por otra parte, la postura y la respuesta enérgica del pueblo, mediante otra fórmula bíblica clásica <sup>277</sup>, ponen de relieve que éste último carga con toda la responsabilidad, incluso con repercusiones en el futuro. De este modo, mientras el mundo pagano pregona la inocencia de Jesús e intercede por el "justo", la Hija de Sión, "todo el pueblo de la antigua alianza", exige a gritos la muerte de su Mesías y toma sobre sí y su descendencia la responsabilidad de esta acción criminal.

Que la intención de Mt es más doctrinal que histórica, aparece especialmente por la expresión *todo el pueblo* de Israel <sup>278</sup>. Antes hablaba de "dirigentes" y de "gente". Históricamente es evidente que no todo el pueblo estaba ante Pilato y con seguridad no todos los que estaban pronunciaron esta frase. La expresión de Mt es más bien el esquema del significado de una realidad. Se percibe en ella esta doctrina general neotestamentaria: la turba de Jerusalén, persuadida por sus jefes religiosos, entregó a la muerte a Jesús <sup>279</sup>; el pueblo judío en cuanto tal no aceptaba la fe cristiana, cuando se escribió el Evangelio de Mt <sup>280</sup>. Mt expresa en la sentencia del pueblo la conexión entre ambos aspectos.

Su intención doctrinal aparece clara: se da una ruptura completa entre el pueblo de Israel y su Mesías, pues se decreta su muerte definitiva, incluso para la posteridad. El Israel terrestre deja de ser el pueblo mesiánico, la comunidad de salvación, con lo que la adhesión al pueblo de Israel sociológicamente considerado no es ya

275. Según P. BONNARD (*Mateo*, 595), la idea mateana contenida en esta expresión es que "el pueblo cegado por sus jefes cree obrar bien reclamando la muerte de Jesús".

276. Cfr. Dt 21, 6-8; Sal 26,6; 73,13.

277. Cfr. Jer 28,35; Ez 18,13; Lev 20,9; 2 Sam 1,16; 3, 28-29.

278. "Laós" es el título oficial con que los LXX designan a Israel. Cfr. E. LOHMEYER, o. c., 386; E. KLOSTERMANN, o. c., 221; G. STRECKER, o. c., 115s; G. BAUM, *The Jews and the Gospel* (London 1961) 71; W. TRILLING, o. c., 72-73; D. P. SENOR, o. c., 258s.

279. Cfr. Mc 15, 12-15; Lc 23,13.18.21; Act 2,23; 4,10; Jn 18,31.36.38; 1 Tes 2,15.

280. Cfr. Act 8,3; 9, 1-2; 13, 45-50; Flp 3, 5-6; Rom 9, 30-10,4; 10,21, etc.

necesaria ni suficiente para obtener la salvación (cfr. Mt 21,43; 8, 11). Incluso su mesianismo terrestre se hace imposible y más que la felicidad terrestre mesiánica lo que les espera son grandes calamidades (Mt 22,7; 23,35.38; 24,2). En adelante, para entrar en el Reino de Dios, cada israelita deberá, como los demás hombres, convertirse y agregarse a la nueva alianza, a la nueva comunidad de creyentes, que es la Iglesia, fundada en la sangre (Mt 26,28) y en la resurrección de Jesús (Mt 28,18-20) <sup>281</sup>.

Este texto de Mt ha sido uno de los más explotados para acusar a la Iglesia, y especialmente a Mt, de antisemitismo <sup>282</sup>. Hay que admitir que Mt afirma la oposición y ruptura entre el pueblo judío y Jesús y la Iglesia. Pero esto no es antisemitismo, sino una constatación de los acontecimientos de la historia de la salvación. Se daría antisemitismo si dijera o dedujera que había que perseguir a los judíos y despreciarlos, lo que va contra el espíritu del Evangelio, incluso contra el de Mt, que en plena persecución judía contra la Iglesia recomienda el amor a los enemigos (5,44). Se da, además, una tendencia en el Nuevo Testamento a disculparles, si no absolutamente, sí para no fomentar un ambiente de odio, que estorbase toda mutua comprensión (cfr. Act 3,17; 13,27). Siguiendo este ejemplo, la Iglesia pide hoy a los cristianos que no se pongan de relieve los elementos de oposición sino que se fomente el señorio de la buena voluntad y de la mutua comprensión y respeto <sup>283</sup>.

En *la conclusión del proceso* (v. 26) sigue a Mc, si bien una lección variante afirma que Pilato entregó a Jesús a los judíos, lo que se acomoda muy bien a la perspectiva doctrinal de Mt.

En *la escena de las afrentas a Jesús* (vv. 27-31) sigue también a Mc. Añade que *desnudaron a Jesús* (v. 28), lo que se supone implícitamente en Mc, si estas afrentas tuvieron lugar después de la flagelación. Además, ordena las afrentas (vv. 29b-03) mejor que Mc.

281. Cfr. J. E. QUINN, *l. c.*; A. VANHOYE, *De narrationibus passionis*, 110-112; D. P. SENIOR, *o. c.*, 260; G. SCHNEIDER, *o. c.*, 101-102; D.R.A. HARE, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew*, Cambridge 1967; S. LEGASSE, "L'antijudaïsme" dans l'Évangile selon Matthieu", en *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie*. Ed. M. Didier (Gembloux 1972) 417-428.

282. Cfr. C. G. MONTEFIORE, *The Synoptic Gospel*, II (London 1927) 346; W. E. BUNDY, *Jesus and the first three Gospels*, (Cambridge, Mass., 1955) n.º 433.

283. Como ha comprobado E. MASSAUX (*L'influence de l'Évangile de St Matthieu sur la littérature chrétienne avant St Irénée*, Gembloux 1950), sólo a partir del siglo IV se recurre a este texto de Mt para presentar la opresión y desprecio que sufren los judíos como castigo por su propio anatema. Cfr. G. BAUM, *o. c.*, 66-73; K. H. SCHEKLE, *l. c.*, 155; H. KOSMALA, *l. c.*, 117s; J. A. FITZMYER, "Antisemitism and the Cry of 'All the People' (Mt 27,25)", en *Theol Stud* 26 (1965) 667-671; P. BENOIT, *Pasión y resurrección*, 163-164.

## 5. El relato de Lucas

(23,1-25):

La composición lucana difiere bastante de Mc-Mt, dando otra perspectiva al proceso romano contra Jesús, completando sus lagunas y ofreciendo, como dato peculiar, el episodio del envío de Jesús ante Herodes-Antipas. Se advierte en Lc una preocupación apologético-parenética por dejar establecida la inocencia de Jesús por boca del procurador romano y del rey judío, así como un marcado interés por suprimir las escenas denigrantes para con Jesús. En la narración pueden distinguirse cinco partes: introducción, investigación jurídica ante Pilato, Jesús ante Herodes, convocación general del pueblo ante Pilato, condenación de Jesús ante la presión de los judíos.

Tras la *introducción* (v. 1), Lc procede a una reelaboración histórica más satisfactoria de la *acción jurídica ante Pilato* (vv. 2-7) que la presentada por Mc, aunque a veces resulta un tanto desconcertante. Coloca en primer lugar, de acuerdo con el desarrollo de los hechos, la acusación de los miembros del Sanedrín contra Jesús y hace seguir la pregunta de Pilato, si pretende ser el "Rey de los judíos".

La acusación está hábilmente formulada, expresando tres motivos capaces de consternar a un procurador romano: Jesús es un agitador y revolucionario (= *alborota a nuestro pueblo...*: v. 2; *so-livianta al pueblo, enseñando...*: vv. 5.14), Jesús rechaza el pago de los impuestos al emperador (= *prohibiendo pagar tributos al César*), Jesús es un rebelde contra la dominación romana, pues se hace rey (= *diciendo que él es Cristo Rey*). De estos tres puntos, el segundo es una calumnia o total inversión de los hechos<sup>284</sup>. Los otros dos suponen un falseamiento del mesianismo puramente religioso y de la actividad doctrinal de Jesús, transformándoles en motivos políticos para meter en danza contra Jesús al poder romano<sup>285</sup>.

La acusación prepara la pregunta de Pilato: *¿eres tú el Rey de los judíos?* Lc suprime la afirmación marciana de que Jesús calla ante la acusación de los judíos y rehúsa dar contestación alguna al procurador. Por eso resulta desconcertante la declaración de Pilato (= *ningún delito encuentro en este hombre*) tras las palabras

---

284. Cfr. Lc 20,25 y par.; se advierte ya en 20,20 la conexión redaccional de ambos episodios.

285. Cfr. P. BENOIT, *o. c.*, 165; J. ERNST, *Lukas*, 622.

de Jesús: *sí, tú lo dices*, palabras que Pilato debería entender como reconocimiento propio de la culpa imputada. Sin embargo, la expresión lucana —los textos evangélicos están muy resumidos— supone que Pilato, después de conversar con Jesús y plantear averiguaciones e interrogatorios (cfr. v. 14), no consideró su respuesta como una concesión real de la culpa que se le achacaba. Además, su tema principal es la inocencia de Jesús, proclamada de varios modos por boca de Pilato (vv. 4.14-16.20.22) y base de su veneración por el Cristo sufriente. Esta actitud del procurador romano hacia Jesús refleja, sin duda, la lealtad del evangelista hacia Roma y sus preocupaciones apologéticas. Su Evangelio y los Actos están redactados en cierto modo como una apología para mostrar al mundo y poder greco-romano que nada tenían que temer del cristianismo, ni de Pablo, ni de Jesús <sup>286</sup>.

Después de la declaración del procurador, Lc pone en boca de los dirigentes judíos —transposición literaria para pasar a otra cosa, ya que lo habrían dicho anteriormente— la acusación de la predicación ambulante y revolucionaria de Jesús en *toda Judea* <sup>287</sup> *desde Galilea, donde comenzó, hasta aquí*, es decir, Jerusalén (v. 5). La expresión encierra el esquema geográfico-teológico de la primera parte de la obra lucana, entendiendo la dirección seguida por los acontecimientos de la vida de Jesús como una línea o movimiento desde Galilea a Jerusalén <sup>288</sup>. Pero la mención de Galilea, traída con toda naturalidad, sirve también a Lc para dar otra perspectiva al proceso: enviar a Jesús a la jurisprudencia de Herodes-Antipas. Al conocer Pilato que Jesús procedía de Galilea, dado que ocasionalmente Herodes se encontraba en Jerusalén, sin duda por motivos religiosos y políticos por ser la fiesta de la Pascua, decide remitirlo a su jurisdicción (vv. 6-7).

No son del todo claros los motivos verdaderos por los que Pilato envió a Jesús a su soberano. Quizás abrigaba la esperanza de zafarse de tan espinoso asunto, ya que como soberano de Jesús, Herodes-Antipas era también su juez competente, aunque estuviera fuera de su territorio. Es también posible que Pilato pretendiera que su decisión fuera interpretada por Herodes como un gesto de deferencia o diplomacia hacia él, ya que estaban enemistados <sup>289</sup>.

286. Cfr. A. VANHOYE, "Structure et théologie", 149.

287. El término "Judea" en Lc tiene un sentido amplio, equivaliendo a toda la Palestina o todo el país de Israel, que étnica y religiosamente debe considerarse como judío (cfr. Lc 4,44; 7,17; Act 10,37; 23,31).

288. Cfr. nota 13.

289. Cfr. H. W. HOEHNER, "Why did Pilatus hand Jesus over to Antipas?", en *The Trial of Jesus...*, in honour of C.F.D. Moule (London 1970) 84-90.

Jesús, pues, fue conducido desde el pretorio hasta el antiguo palacio de los asmoneos, donde se hospedaba Herodes-Antipas.

En el *episodio de Jesús ante Herodes* (vv. 8-12), procedente de una fuente independiente <sup>290</sup>, Lc muestra su interés y dotes de historiador, exponiendo ante los lectores la conexión existente entre episodios alejados entre sí en el tiempo. La introducción (v. 8) conecta especialmente con 9,7-9 (cfr. también 13,31-33) y describe la satisfacción de Herodes al tener ocasión de saciar su curiosidad de conocer personalmente a Jesús y hacerle realizar en su presencia algún prodigio espectacular. De ahí sus numerosas preguntas (= *mucha palabrería*), encaminadas a tal fin, conforme al contexto, más que a un interrogatorio judicial. Pero Jesús le niega toda respuesta. No ha venido a divertir con sus milagros, sino a salvar <sup>291</sup>. Todos los miembros del Sanedrín están presentes con sus insistentes acusaciones, recordándole, sin duda, lo movimientos de masas en torno a Jesús, la invitación para que se alejase de Galilea y la dura respuesta y apelativo de Jesús al tetrarca (Lc 13,31-33), las pretensiones reales de Jesús, etc.

Antipas no parece tomar en serio aquellas acusaciones. Herido, sin embargo, por el reto de silencio y dignidad de Jesús a su frivolidad e intereses bufónicos y tomando pie de las acusaciones de los sanedritas, reacciona con un acceso de desprecio. En venganza por su decepción *se burla de Jesús* y con palabras insultantes e irónicas da la señal para que sus soldados (=su guardia), haciéndose eco de sus mofas, ultrajen también a Jesús. La escena concluye con una caricatura de las pretensiones reales de Jesús: Herodes manda poner a Jesús un vestido pomposo (¿blanco o rosa?) <sup>292</sup> y, ataviado como rey de irrisión, lo devuelve a Pilato. Este gesto simbólico es un reconocimiento práctico de su inocencia política. Esto mismo dedujo Pilato del atuendo (cfr. v. 15): Jesús es quizás un político iluso, pero inofensivo para Roma. Lc, atento siempre a resaltar las relaciones personales, encuentra digno de mención el hecho de que *Antipas y Pilato se hicieron amigos* con tal ocasión. Posiblemente la enemistad había sido causada o agravada por la matanza de los galileos ordenada por Pilato (Lc 13,1). Desde ahora cada uno se sintió lisonjeado por deferencia del otro.

Se ha discutido mucho sobre la historicidad de esta escena

---

290. Cfr. J. B. TYSON, "The Lukan Version of the Trial of Jesus", en *Nov Test* 3 (1959) 249-258, espec. 252; P. WINTER, *The Trial of Jesus*, 136s; G. SCHNEIDER, *Die Passion Jesu*, 91.

291. Cfr. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (Berlin 1966) 425; J. ERNST, o. c., 625.

292. Cfr. P. JOÜON, "Lc 23,11", en *Rech Scien Relig* 26 (1936) 80-85.

hasta afirmar que representa un doble del proceso romano de Mc o que ha sido inventada por Lc, basándose en el Salmo 2,1, en el que la comunidad primitiva captó el anuncio profético de la unión de Herodes y Pilato contra Jesús (cfr. Act 4,27)<sup>293</sup>. Sin embargo, tales hipótesis no son justificables. El texto del Salmo es demasiado vago como para que pueda bastar por sí solo para la invención de este episodio. Más bien por ser real la comparecencia ante Antipas, se pensó a partir del hecho en la aplicación del Salmo. Parece, además, que Lc estaba bien informado de las tradiciones concernientes a Herodes<sup>294</sup>.

Por lo demás, este envío de Jesús a casa de Herodes es muy verosímil, pues se dan casos análogos en la jurisprudencia y en la caracterización personal y las relaciones entre Herodes y Pilato ofrecidas por Lc se acomodan a las noticias extrabíblicas. Aun en el caso de que Lc no conociera este relato con detalles, no parece haya razones suficientes para dudar de su historicidad<sup>295</sup>. Nótese, además, la semejanza de esta escena de burla con las afrentas recibidas por Jesús de parte de los soldados del procurador al final del proceso romano en Mc-Mt, que Lc omite y que Jn propone también a mitad del proceso, como si ambas se hubiesen atraído mutuamente.

Pero Lc no relata este episodio simplemente para que no se perdiese. Con él estigmatiza y fustiga una falsa manera de interesarse por Jesús —tan sólo por curiosidad y diversión— sin la más mínima disposición hacia un compromiso personal del discípulo hacia el Maestro. Asimismo destaca la completa inocencia de Jesús como criminal político ante los representantes romanos en Palestina: ante el procurador romano de la región y ante el cliente rey Herodes. Sólo los representantes judíos de Jerusalén y sus habitantes han exigido su muerte. Se advierte, pues, su intención de minimizar la intervención de Roma en la crucifixión de Jesús y echar directamente la culpa a los judíos<sup>296</sup>.

---

293. Cfr. M. DIBELIUS, "Herodes und Pilatus", en *Zeit Neut Wiss* 16 (1915) 113-126; J. B. TYSON, l. c.; "Jesus and Herodes Antipas", en *Jour Bibl Lit* 79 (1960) 239-246; A. W. VERRAL, "Christ before Herod", en *Jour Theol Stud* 10 (1909) 321-353.

294. Conocidas tal vez por Manahén, amigo de infancia del tetrarca: Act 13,1; cfr. también Lc 8,3.

295. Cf. K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas* (Göttingen 1965) 264; P. BENOIT, o. c., 167; J. ERNST, o. c., 624.

296. Cfr. K. H. SCHELKLE, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments* (Heidelberg 1949) 24-37; F. SCHUETZ, *Der leidende Christus* (Stuttgart 1969) 126-138; G. SCHNEIDER, *Verleugnung...*, 193-196; *Die Passion Jesu*, 93-94; A. GEORGE, "Le sens de la mort de Jésus pour Luc", en *Rev Bibl* 80 (1972) 198-204.

En *la convocación general*, que sigue a continuación (vv. 13-23), Pilato, forzado a hacerse nuevamente cargo del juicio, vuelve a exponer su convicción de que Jesús es inocente, añadiendo que Herodes comparte la misma opinión (vv. 13-15). Incluso propone soltarlo, después de haberlo castigado, como sugerencia de compromiso (v. 16). Ya que no ha podido obtener que la turba reclame su libertad con motivo de la gracia de la Pascua, ensaya el castigo de la flagelación. Lc alude a ella, pero no afirma que le fuera infligida, pues repugna a su delicadeza espiritual y literaria la narración directa del castigo. Pero los designios de Pilato no se logran y la multitud insiste: ¡fuera ese y suéltanos a Barrabás! (v. 18).

Nótese la brusquedad con que inesperadamente presenta a Barrabás, aunque a continuación caracterice mejor que Mc-Mt su persona y crimen (v. 19). Y es que a Lc le repugna insistir en la equiparación de Jesús con un asesino, cosa que ofende su dignidad. Sin embargo, resalta sobremanera (v. 25) la monstruosidad que supone que los judíos den preferencia a un verdadero revolucionario y terrorista con relación a su verdadero Mesías, al que han acusado falsamente de revolucionario.

Pilato se resiste ante la turba vociferante, que reclama la crucifixión de Jesús, y proclama por tercera vez su inocencia y su intención de liberarle. Lc destaca más que Mc la resistencia de Pilato a la condenación de Jesús, aunque se trate también de una maquinación política más que justicia. Sin embargo, ante el odio implacable de los judíos acaba por ceder y *dicta que se cumpla su demanda* (vv. 24-25).

Las palabras con que Lc *concluye el relato* (v. 25b) están escogidas intencionalmente: *y a Jesús se lo entregó a su voluntad*. En ellas se destaca de manera expresa la culpa de los judíos, atenuando en lo posible la de Pilato. No es él quien ha querido la muerte de Jesús, sino los judíos, que la han reclamado y obtenido. Sin embargo, en los relatos siguientes no aparecerá claro si son los judíos o los romanos que llevan a crucificar a Jesús y lo llevan a cabo.

## 6. El relato de Juan

(18,28-19,16):

Jn presenta en cierto modo una secuencia distinta de los acontecimientos y transmite numerosos diálogos bien contruidos entre Pilato y Jesús, resaltando el profundo sentido teológico de los mis-

mos, especialmente el sentido espiritual de la realeza mesiánica de Jesús, así como su naturaleza divina <sup>297</sup>. La importancia del relato queda patente en la amplitud con que lo trata.

Consta de siete escenas, precedidas de una introducción, construidas en paralelismo concéntrico en cuanto al lugar y al tema y separadas entre sí explícita o implícitamente por los verbos "entrar/salir". O como dicen otros, construidas literariamente en torno a "en el pretorio/fuera del pretorio". Los judíos están afuera; Jesús dentro; Pilato va de uno a otro <sup>298</sup>. Es un relato de gran belleza y dramatismo.

En la *introducción* (19, 28) Juan presenta el tiempo, el lugar y los actores del episodio: de madrugada, en el pretorio, Pilato, Jesús, los judíos. Aporta, además, una noticia preciosa: *los judíos no entraron en el pretorio para no contaminarse y poder así comer el cordero de la Pascua* <sup>299</sup>, que comenzaba aquella misma tarde, ya que el proceso romano de Jesús tiene lugar el día de la Parasceve o preparación de la Pascua (19,14).

Estos datos plantean el grave problema de la cronología de la pasión, diferente en Jn y en los sinópticos. Normalmente hoy día se prefiere la cronología juanista, según la cual la Pascua judía (=15 de Nisán) cayó en sábado y no en viernes, como suponen los sinópticos. Estos implícitamente apoyan también la cronología de Jn, ya que en el día de la muerte de Jesús, Simón de Cirene venía del campo (Mc 15,21 y par.), José de Arimatea compró una sábana (Mc 15,46 y par.) y las mujeres aromas (Lc 23,56), lo que difícilmente hubieran podido hacer si la muerte de Jesús hubiera ocurrido el día de la Pascua. Por consiguiente, los sinópticos siguen otro calendario o la cena pascual de Jesús por ellos narrada fue una anticipación litúrgica de la Pascua judía, celebrando una cena teológicamente pascual, durante la cual Jesús instituyó la Pascua cristiana de la Eucaristía. Pero la Pascua en el sentido propio de la

297. Cfr. C. K. BARRETT, *The Gospel according to John* (London 1962) 443; B. SCHWANK, "Pilatus begegnet dem Christus (Joh 18, 28-38a)", en *Sein und Sendung* 29 (1964) 100-112; M. E. BOISMARD, "La royauté universelle du Christ", en *Assambl du Seign* 88 (Bruges 1966) 33-45; A. DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium* (München 1972) 249s.

298. Cfr. B. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis* (Berlin 1908) 84; J. BLANK, "Die Verhandlung vor Pilatus: Joh 18, 28-19,16 im Lichte johanneischer Theologie", en *Bibl Zeit N. F.* 3 (1959) 60-81; H. SCHLIER, "Jesus und Pilatus nach Johannesevangelium", en *Die Zeit der Kirche* (Freiburg 1956) 56-74; E. HAENCHEN, "Jesus vor Pilatus (Joh 18, 28-19,15)", en *Theol Literaturz* 85 (1960) 93-102 (repetido en *Gott und Mensch*, Tübingen 1965, 144-156); A. JANSSENS DE VAREBEKE, "La structure des scènes du récit de la Passion en Joh XVIII-XIX", en *Ephem Theol Lov* 38 (1962) 506-509; A. DAUER, o. c., 100-104.

299. La entrada en casa pagana reportaba impureza legal durante siete días: Act 10,28.

palabra, la celebró Jesús en la cruz y sobre la cruz. El mismo fue el Cordero <sup>300</sup>.

### Primera escena (18,29-32) Pilato sale fuera; los judíos acusan a Jesús de "malhechor" y piden su muerte (de cruz)

Pilato interroga a los judíos qué acusación traen contra Jesús (=este hombre). Debería saberlo ya, puesto que también la cohorte romana está presente en el prendimiento de Jesús, y de seguro lo sabía en líneas generales. Pero como eso no era suficiente para condenar a uno a la pena capital y, por otra parte, la pregunta tiene su función literaria en la narración, de ahí su interrogación.

Los judíos responden también de modo extraño, pues no acusan a Jesús de ningún crimen concreto, sino simplemente de *ser un malhechor*. El motivo de esta reticencia puede ser la indignación que provoca en ellos la interrogación de Pilato <sup>301</sup> o puede buscarse en la pluma del evangelista, interesado en continuar progresivamente la narración y explicar por qué Jesús fue crucificado. De ahí la respuesta sagaz e irónica de Pilato: *tomadle vosotros y juzgadle según vuestra ley*.

Los judíos molestos responden humillados: *nosotros no podemos matar a nadie*. Y aquí viene la consideración reveladora de Jn, que ve en esa realidad histórica de la privación del "ius gladii" algo providencial, la expresión de la voluntad divina de que Jesús muera crucificado y no lapidado solamente como blasfemo: *así se cumpliría lo que había dicho Jesús cuando indicó de qué muerte iba a morir* <sup>302</sup>. Así pues, indirectamente manifiesta Jn que la petición inicial de los judíos a Pilato sobre la suerte de Jesús es idéntica a la expresa y terminante de las escenas finales: la crucifixión <sup>303</sup>.

### Segunda escena (18,33-38a) Pilato entra e interroga a Jesús, que se declara "Rey de la verdad"

Después del diálogo con los judíos, Pilato entra en el pretorio,

300. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio según San Juan* (Madrid 1972) 617s.

301. Confiaban sería suficiente motivo el hacerse rey, cosa que Pilato debía saber, ya que según 18,33 de eso le habían acusado.

302. Cfr. Jn 12,33; 3,14; 8,28.

303. Cfr. J. H. BERNARD, *John*, II, 608; A. SCHLIER, *l. c.*, 59; C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (London 1960) 426s.

hace llamar a Jesús y le interroga. Entre los dos establece el evangelista un diálogo bien construido, que no es una repetición magnetofónica o taquigráfica de su conversación, sino una exposición teológica, que explica la respuesta afirmativa de Jesús a la pregunta de Pilato en los sinópticos y la proclamación de la inocencia de Jesús por parte de Pilato. De hecho Jn —aquí y en otras escenas— pone en boca de Pilato palabras que éste no pronunció exactamente y, sobre todo, hace decir a Jesús cosas que Pilato no podía comprender, ya que el Cristo juánico se dirige a los lectores cristianos<sup>304</sup>.

Como en los sinópticos, el interrogatorio de Pilato se centra en la pregunta *¿eres tú el Rey de los judíos?*, fuertemente radicada en la tradición cristiana y seguramente palabras auténticas del procurador romano. Tal expresión podía tener un sentido político o religioso. Nótese que el título “Rey de los judíos” suele tener en los evangelios un matiz político, en conexión con la realeza mesiánica terrestre, que Jesús siempre rechazó. Sólo aparece en las narraciones de la pasión y en la adoración de los Magos (Mt 2,2), con relación al poder político de Pilato o de Herodes. Otro título similar, pero distinto, es el “Rey de Israel” (Jn 1,49; 12,13), que expresa también realeza mesiánica, pero en un aspecto más religioso o espiritual.

Jn, pues, teniendo en cuenta esta equivocidad de la expresión “Rey de los judíos”, pone en boca de Jesús una pregunta, breve y densa, que precisa muy bien el verdadero sentido de la interrogación de Pilato: *¿dices esto por tu cuenta, es decir, como romano, en sentido político (y entonces la respuesta será no) o es que otros (=los judíos) te lo han dicho de mí?* Entonces la pregunta puede tener doble sentido y la respuesta deberá ser afirmativa en el terreno religioso, pero negativa en el político. Pilato responde un tanto incómodo (*=¿soy yo acaso judío?*), pero sus palabras indican que excluye claramente la primera alternativa de la pregunta de Jesús. La acusación y la cuestión propuesta proceden de los judíos. Indica, pues, que Jesús debe explicarse en ese sentido durante el proceso (v. 35)<sup>305</sup>.

Jesús responde aclarando el verdadero carácter de su realeza. Su respuesta está expresada en estilo netamente juánico: inclusión,

304. Cfr. P. BENOIT, *Passion y resurrección* 169-170; A. DAUER, o. c., 103, 105, 110-111; R. E. BROWN, o. c., 860 y 868 escribe: “Las respuestas de Jesús al gobernador romano reflejan respuestas posteriores de la comunidad cristiana a las autoridades romanas”.

305. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, o. c., 623-624; A. DAUER, o. c., 252; H. SCHLIER, l. c., 60s.

concatenación, vocabulario, la primera parte en negativa: *mi reino no es de este mundo*, ni en cuanto al origen, ni en cuanto a la naturaleza, ni en cuanto a la pertenencia. Luego confirma cómo no es de este mundo mediante una (prueba) proposición en sentido irreal: no tiene soldados, está prisionero sin que nadie le defienda ni luche por él. Finalmente resumiendo toda la respuesta, afirma claramente: *mi reino no es de aquí* (v. 36).

Dado que Jesús no ha negado ser rey, la sucesiva pregunta de Pilato (=luego ¿tú eres rey?) ofrece ocasión a Jn, salvando el contenido histórico de la respuesta de Jesús ya recogido en los sinópticos (=tú lo dices, soy Rey)<sup>306</sup>, para reafirmar que el reinado de Jesús es espiritual, no político o terreno: *yo* (inicial, con énfasis, destacando la persona de Jesús) *para esto* (indicando su misión a realizar) *he nacido y para esto he venido* (en perfecto, designando el momento de la encarnación con proyección a su presencia en el mundo como revelador) *al mundo: para dar testimonio de la verdad* (expresión juánica, que designa la revelación definitiva de Dios, que Jesús aporta y que se identifica con El mismo). *Todo el que es de la verdad*<sup>307</sup> *escucha mi voz atenta y dócilmente* (v. 27).

Así, pues, la realeza de Jesús no se puede entender en términos de soberanía humana. La realeza de Jesús consiste formalmente en que los hombres acepten la verdad testificada por Jesús, que se ha encarnado para dar testimonio de la verdad, que es la misma Verdad, el Revelador, y para que los hombres le acepten (cfr. 14,6). Los hombres que conforman su vida moral con esta Verdad, aceptándola, se someten a El y de este modo Jesús reina sobre ellos<sup>308</sup>. El reino de Cristo es reino de la verdad y los que entran en él son "discípulos" mejor que "súbditos". Y aunque más adelante Jn presente a Jesús como Rey por su pasión y su cruz, no hay oposición entre ambas ideas, pues se trata de dos aspectos de una misma realidad<sup>309</sup>. El culmen de toda la revelación de Jesús o su testimonio de la verdad consiste en la cruz, en la que se da la plena manifestación del amor del Padre (cfr. 3,16) y de su voluntad salvífica (3, 17)<sup>310</sup>.

306. El vocablo "Rey" en los relatos evangélicos de la pasión aparece cuatro veces en Mt, seis en Mc, cuatro en Lc y doce en Jn.

307. Es otra fórmula juánica (cfr. 1 Jn 3,19), que expresa una disposición estable o un estado a dejarse conducir moralmente con docilidad por la verdad de Cristo.

308. Cfr. A. DESCAMPS, "Le messianisme royal dans le Nouveau Testament", en *L'attente du Messias* (Bruges 1954) 78-82.

309. Cfr. A. DAUER, o. c., 116; J. BLANK, l. c., 62.

310. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, o. c., 625-628; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III, 285.

Después de esta manifestación de Jesús sobre el carácter de su realeza, Pilato pregunta: *¿qué es la verdad?* (sin artículo en griego) a modo de interrogación retórica para cerrar el diálogo, como a quien no le interesa el tema y está desbordado por él, pues no lo entiende. Esta incomprensión denota y hace patente su falta de fe. Tampoco él pertenece a los que "son de la Verdad"<sup>311</sup>.

### Tercera escena (18,38b-40) Pilato sale y declara a Jesús inocente: los judíos prefieren a Barrabás

Esta escena es más breve que en los sinópticos. Jn ofrece sólo los elementos esenciales para comprenderla. Después de la declaración de Jesús, Pilato comprende que el asunto y el acusado no representan peligro político alguno y sale para declarar a los judíos que Jesús es inocente. La inocencia de Jesús y la negación de su mesianismo político por boca del procurador son también un tema preferido de Jn (18,36b; 19, 4.6)<sup>312</sup>.

Expresada su opinión, Pilato sugiere inmediatamente dejar libre a Jesús con motivo de la Pascua (v. 39; téngase en cuenta lo dicho anteriormente al respecto): *¿queréis que os ponga en libertad al Rey de los judíos?* La concisión del relato juanista sobre las discusiones y pormenores que se siguieron es intencional. Jn conoce las insistentes apelaciones de los judíos (= *gritaron de nuevo a su vez*), pero quiere reducir la escena a la confrontación entre Jesús y Barrabás y destacar la paradójica obstinación de los judíos, que acusan de mesianismo político al verdadero Mesías, mientras absuelven al real pseudomesías político, Barrabás, a quien califica de *bandolero*<sup>313</sup>, y desean a toda costa hacer morir a Jesús, pues tampoco son de la Verdad.

La escena es paralela a la que se desarrollará en el Lithostrotos (19,13-15): aquí Jesús es pospuesto a Barrabás, allí al César<sup>314</sup>. La misma expresión abreviada de Pilato, presentando públicamente a Jesús como "el Rey de los judíos" (y no "que se dice...", "al que llamáis...") tiene un contenido teológico: aunque un tanto veladamente, Jesús es presentado aquí al pueblo como Rey.

311. Cfr. R. E. BROWN, o. c., 869; A. DAUER, o. c., 261.

312. Cfr. J. BLANK, l. c., 63; A. DAUER, o. c., 308-311.

313. Cfr. A. BAJŠIĆ, "Pilatus, Jesus and Barabbas", en *Bibl* 48 (1967) 7-28; R. SCHNACKENBURG, o. c., 290.

314. H. VAN DEN BUSSCHE, o. c., 6,30.

## Cuarta escena (19,1-3): Primera realización de la realeza de Jesús

Es la escena central de este relato del proceso romano, aunque tal vez no lo fuera en el orden histórico de los acontecimientos. Jn relata brevemente la flagelación y los ultrajes, pero con ello destaca que Jesús recibe su primera entronización y presentación como Rey, por medio de la pasión y en su pasión, al aparecer ataviado con los símbolos externos de la realeza universal y ser saludado como rey<sup>315</sup>. Para Jn, pues, esta escena tiene una finalidad eminentemente doctrinal y teológica. Los soldados, al coronar a Jesús, revestirle con el manto de púrpura y honrarle como rey, realizan inconscientemente la profecía. Poco importa que ese homenaje sea una caricatura o una farsa.

## Quinta escena (19,4-7): el “ecce homo”:

Pilato sale una vez más al exterior y comienza un nuevo ciclo en el relato, una especie de segundo interrogatorio o sesión judicial. Se ha limitado a infligir a Jesús un castigo a modo de advertencia (=la flagelación) para dejarle luego libre. Vuelve a proclamar su veredicto de inculpabilidad (v. 4), pero eso es precisamente lo que se convierte en el comienzo de un nuevo enjuiciamiento. La escena tiene gran conexión con la anterior (=salió entonces Jesús fuera, llevando la corona de espinas y el manto de púrpura), creando en el lector la idea de que Jesús llevó estas insignias durante toda la pasión (Mc-Mt afirman que le despojaron de ellas y le pusieron sus vestidos). Pilato presenta a Jesús, azotado y ultrajado, a los judíos, diciendo: *¡aquí tenéis al hombre!*

Si las palabras son históricas, posiblemente Pilato intentaba provocar en la muchedumbre un sentimiento de compasión y de indulto o quizá un cierto desprecio hacia los judíos, mostrando la falta de peligrosidad del presunto pretendiente al trono y como tomando a risa sus acusaciones contra “este hombre” (cfr. 18,29). Para el evangelista, sin embargo, tienen un sentido más profundo. Pueden expresar la humillación suprema de Jesús, consecuencia última de la encarnación (así Bultmann)<sup>316</sup> o evocar implícitamente la figura daniélica del “Hijo del Hombre” (Dan 7,13), haciendo refe-

---

315. Cfr. J. BLANK, *l. c.*, 61-63, 73-74; W. A. MEEKS, *The Prophet-King* (London 1967) 69; A. DAUER, *o. c.*, 262s.

316. *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1964) 510.

rencia a la humanidad de Jesús, dentro del contexto del poder trascendente de Jesús y de su juicio sobre el mundo (así Loisy, Blank, Lagrange, De la Potterie, etc.)<sup>317</sup>. Apoya esta última opinión el contexto: Jesús llevando la corona de espinas y el manto de púrpura, el título inmediato de "Hijo de Dios", el paralelismo con la escena séptima, que tratan estos mismos temas.

La reacción de los príncipes de los sacerdotes y sus ministros fue pedir embravecidamente para Jesús la crucifixión (v. 6a). Aparece aquí directamente por primera vez la mención de la cruz en el proceso. Pilato, reaccionando violentamente con impaciencia e ira, rehúsa hacer lo que los judíos piden, respondiendo con ironía y énfasis como al principio: *tomadlo vosotros y crucificadle, porque yo ningún delito encuentro en él*. Pero los judíos insisten y presentan, como segundo motivo, el motivo fundamental y decisivo de la muerte de Jesús: el motivo religioso. Jesús es acusado de blasfemo y digno de muerte, como transgresor de la Ley: *nosotros tenemos una Ley*<sup>318</sup> *y según esa Ley debe morir, porque se hizo Hijo de Dios* (v. 7)<sup>319</sup>. Esta acusación de blasfemia aparece clara en los sinópticos en el proceso judío; a ella puede aludir Jn al referirse al pasado (cfr. además Jn 5,18; 10,33-36, etc.).

Como se indicó, Jesús fue acusado de blasfemo no porque se declaró Mesías, sino porque afirmó serlo en sentido trascendente, esto es, igual a Dios. Por tanto, el cargo de "Rey de los judíos" era una invención falaz, un pretexto. El motivo fundamental era que Jesús se tenía y decía ser Hijo de Dios. Jn, pues, analiza las líneas maestras del proceso romano: el falso motivo político y el verdadero motivo religioso. Y como en otros pasajes juánicos (cfr. 1,35-51), se da en la intención del evangelísta (quizá también en la realidad) una gradación ascendente en los títulos aplicados a Jesús: este hombre, Rey de los judíos o Mesías en sentido político, el Hombre (evocando su transcendencia), Hijo de Dios<sup>320</sup>.

### **Sexta escena (19,8-12): segundo interrogatorio en el interior; la potestad de Pilato:**

La escena es propia de Jn, sin paralelos en los sinópticos. La última acusación debió resonar en la mente de Pilato como un true-

317. Cfr. J. BLANK, l. c., 75; F. HANG, "Der Prozess Jesu nach den Johannevangelium", en *Evangelisch-katholischer Kommentar*, 2 (1970) 40s; R. E. BROWN, o. c., 876.

318. Cfr. Lev 24,16.

319. Cfr. D. W. WEAD, "We have a Law", en *Nov Test* 11 (1969) 185-189 (trad. en *Rassegna de Theologia* 11, 1970, suppl 2, 34-36).

320. Cfr. R. E. BROWN, o. c., 891; A. DAUER, o. c., 108-110.

no en un cielo sin nubes. Y comienza a alarmarse más aún. No consta si se trata de un temor supersticioso, político o de haber despreciado una reivindicación absoluta de los judíos. De todos modos este temor produce en él un efecto contrario al deseado por los judíos: desear liberar a Jesús. Resuelve, pues, reiterar el proceso e interrogar a Jesús con serenidad y a su gusto <sup>321</sup>.

La pregunta *¿de dónde eres tú?*, equivalente a la frase habitual en todo proceso para invitar al acusado a identificarse, tiene para Jn un sentido más profundo. Después del "se atemorizó más aún", se refiere al origen o proveniencia (misteriosa) de Jesús, cuestión central en el cuarto evangelio <sup>322</sup>, aunque no deje de tener un matiz especial al proponerlo en boca de Pilato. Pero Jesús guarda silencio. Jamás en el cuarto evangelio se responde directamente de palabra a una pregunta sobre el origen divino de Jesús. No son las palabras las que manifiestan de dónde viene; es algo que se ve y se palpa en la vida y obra de Jesús, sobre todo en su muerte, que es elevación. Además, ese silencio, que en los sinópticos generalmente evoca la figura del Siervo de Yahvé, en Jn forma un todo con la pregunta anterior y con la que sigue, capital también para el evangelista <sup>323</sup>.

El silencio de Jesús exaspera el despotismo romano de Pilato. Extrañado de tal modo de proceder e impaciente, le advierte en tono elevado que está en sus manos concederle la vida o enviarle a la muerte (v. 10). La respuesta de Jesús explica que en la perspectiva de la economía de la salvación nadie tiene plenos poderes, sino Dios y el Hijo del Hombre. Pilato, a quien ese poder le ha sido concedido de arriba, no es más que un instrumento de Dios en este acontecimiento de la historia de la salvación (v. 11a), a saber, que Jesús muera con la pena de los romanos (=crucifixión-exaltación) y no con la de los judíos (=lapidación). Aparentemente Pilato está implicado en este proceso por la casualidad de una situación jurídica, pero de hecho se encuentra asumido por Dios en su plan salvífico. Nuestro texto no trata de la confrontación entre la autoridad religiosa y la civil, como algunos comentaristas o críticos pretenden, sino de un caso concreto: de la potestad que Pilato hic et nunc tiene y ejerce sobre Jesús y sus motivaciones <sup>324</sup>.

---

321. El "temor" es también un motivo literario frecuentemente usado para mantener la narración. Cfr. G. P. WETTER, *Der Sohn Gottes*, 90s; R. SCHNACKENBURG, o. c., 300.

322. Cfr. 2,9; 4, 11-12; 7,27; 8,14; 9, 29-30, etc.

323. Cfr. C. K. BARRETT, o. c., 451; H. VAN DEN BUSSCHE, o. c., 636; R. E. BROWN, o. c., 892.

324. Cfr. H. F. VON CAMPENHAUSEN, "Zum Verständnis von Joh 19,11", en *Aus der Frühzeit des Christentums* (Tübingen 1963) 125-134.

La segunda parte de la respuesta de Jesús (v. 11b) expresa la causa humana de la muerte de Jesús, a saber, indirectamente Judas y directamente Caifás y los judíos, que inmediatamente *entregaron* a Jesús al procurador (*el que me ha entregado* es un singular colectivo), cerrando los ojos a la luz. Los judíos, metidos ya de lleno en la historia de la salvación cuando condenan a Jesús, al entregar a su Mesías *cometen un pecado mayor* y de hecho son, en cierto modo, los únicos que cometen pecado, pues en la concepción juánica el pecado se define en función de la historia de la salvación: es la obcecación, la falta de fe<sup>325</sup>. Los judíos, pues, son presentados por Jn como los verdaderos responsables de la muerte de Jesús. A Pilato, ejecutor de la sentencia, se le puede acusar de débil, injusto, pero no de pecador en sentido juánico. Sin embargo, tampoco queda absolutamente absuelto (*pecado mayor*). Así, pues, el problema de la responsabilidad de la muerte de Jesús en Jn se sitúa claramente a la luz de la historia de la salvación<sup>326</sup>.

Desde entonces Pilato, de nuevo acosado por un temor in crescendo hacia Jesús, buscaba un medio para absolverlo. Los dirigentes judíos perciben esta persistencia del procurador en su determinación de soltar a Jesús. La narración es esquemática, pues no aparece cómo o por quién se enteran los judíos de las intenciones de Pilato. Por eso le amenazan veladamente de acusarle ante Tiberio de no impedir, como "amigo del César"<sup>327</sup>, que se levante en su jurisdicción un rey competidor del emperador y, por tanto, que se oponga a la autoridad del César (v. 12). Esta acusación y el temor al César mueven a Pilato a usar "su poder" contra Jesús.

El César no aparece aquí como un superior aparente de Pilato frente a Dios, que le concedía efectivamente ese poder, sino como emperador frente al Rey Jesús. La realeza de Jesús es presentada por los judíos como una rebeldía contra el emperador. A los ojos del procurador esto será motivo de condenación y será mencionado en el veredicto y en la ejecución (cfr. 19,19). Con esto nos explica Jn que Pilato cedió únicamente por intimidación, por miedo a los judíos. Aunque el interés juánico se centra en la motivación teológica, esta acusación y el temor de delación ante el emperador están encuadrados en un ambiente histórico riguroso y tienen su confirmación en los escritores extrabíblicos<sup>328</sup>.

---

325. Cfr. Jn 8, 21-24; 9,41; 15,22, etc.

326. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, o. c., 636-638.

327. Cfr. R. E. BROWN, o. c., 879s.

328. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., 303.

## Séptima escena (19,13-16a); Pilato proclama Rey a Jesús, pero consiente en su crucifixión:

Representa el culmen de todo el proceso contra Jesús y es presentada con gran precisión y solemnidad, pues se trata del momento transcendental de la condenación de Jesús. Pilato hace salir a Jesús, se *sienta él* en el tribunal, en el lugar llamado Lithostrotos (=pavimento de grandes y hermosas piedras), en hebreo Gabbata (=altura, elevación), y ante los judíos proclama a Jesús como Rey: *he aquí a vuestro Rey*. Los judíos piden obstinadamente su crucifixión y Pilato se lo entrega para ser crucificado. Tal es la traducción y explicación más obvia y sencilla de la escena.

Sin embargo, varios autores (Harnack, Loisy, Dibelius, Hänchen, De la Potterie, Boismard, etc.)<sup>329</sup> opinan que el centro y la importancia de esta escena no es la condena de Jesús, ya que el procurador no pronuncia expresamente la sentencia, sino la proclamación de la realeza de Jesús por boca de Pilato (v. 14). Según ellos, *Pilato hace salir a Jesús y (le) sienta* (dando al verbo "ekáthisen", normalmente intransitivo, un sentido transitivo) *en su propio tribunal* o sede de juez y *le presenta a los judíos: "he aquí a vuestro Rey"*. Así lo entendió una tradición antigua (Evangelio de Pedro, Justino). Ello, sin duda, confiere mayor dramatismo a la escena y conviene a la pluma de Jn, teólogo por excelencia y amante de las palabras o expresiones pletóricas de sentido, aunque un tanto ambiguas<sup>330</sup>. Sería el gran cuadro evangélico de Cristo Rey: siendo reo, Jesús está sentado en el tribunal y es Rey de los que acusan.

No obstante, parece difícil que en la realidad se hayan invertido de este modo los papeles y que Jesús fuese colocado en el tribunal de Pilato, cosa que el evangelista hubiera anotado expresa y claramente, añadiendo el pronombre (=le), ya que favorecía plenamente sus intenciones doctrinales<sup>331</sup>.

De todos modos, en ambos casos tenemos a Jesús presentado de una manera oficial como Rey "*he aquí a vuestro Rey*". La expres-

---

329. Cfr. LOISY, *Johannes*, 480; E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu*, 523s; "Jesus vor Pilatus", 153; "Historie und Geschichte in den johanneischen "Passionsgeschichte", 74-75; M. E. BOISMARD, *l. c.*; I. DE LA POTTERIE, "Jésus Roi et Juge d'après Jo 19,13", en *Bibl* 41 (1960) 217-247.

330. Cfr. 2,19; 4,14; 4,10; 11,11; 12,32, etc.

331. Cfr. R. E. BROWN, *o. c.*, 880s; H. VAN DEN BUSSCHE, *o. c.*, 639; M. BALAGUÉ, "Y lo sentó en el tribunal (Jn 19,13). Reparos a la nueva tradición litúrgica", en *Est Bibl* 33 (1974) 63-67. Una lista amplia de los autores favorables y contrarios a dicha tradición y explicación con sus razonamientos puede verse en A. DAUER, *o. c.*, 269ss.

sión no parece encerrar burla alguna hacia Jesús o los judíos, sino más bien determinar lo injustificado de la inculpación. Para el evangelista, sin embargo, tiene un profundo contenido simbólico y teológico: representa el culmen del tema de la realeza de Jesús y es como una profecía inconsciente, una proclamación oficial de la realeza mesiánica de Jesús.

Jn anota también cuidadosamente el día y la hora: *el día de la Preparación de la Pascua, hacia la hora sexta*, es decir, hacia el mediodía. Es la hora del día de la Paresceve en que entre los judíos se comenzaban los preparativos para la gran fiesta de la Pascua: se retiraban de las casas los panes fermentados y se comenzaba la matanza de los corderos destinados a la cena pascual. Es difícil precisar si con estos datos Jn quiere solamente señalar concretamente el lugar y el momento en que oficialmente fue proclamada la realeza de Jesús y se sentenció su crucifixión o si el evangelista teológicamente destaca que la Pascua que en ese momento iba a comenzar era la gran Pascua de la salvación del género humano y en ese momento Jesús era proclamado Rey (y Juez) y verdadero Cordero pascual, cuya inmolación comenzaba a realizarse. De hecho en Jn las escenas de la crucifixión, como realización efectiva de esta realeza, y de la lanzada están también orientadas en este sentido<sup>332</sup>.

La reacción de los judíos tiene también gran interés teológico en el dramatismo de esta escena y en la estructura total del cuarto evangelio. Definitiva y absolutamente rechazan la realeza de Jesús: *¡fuera!, ¡fuera!*. Después de afirmar Jesús que el fundamento de su realeza espiritual consistía en la aceptación plena y dócil de la verdad, en el momento en que Pilato solemne y oficialmente proclama la realeza de Jesús, en ese mismo momento los judíos rechazan solemnemente a Jesús como Rey-Mesías, con lo que se juzgan y condenan a sí mismos<sup>333</sup>, eligiendo las tinieblas y la muerte antes que la luz y la vida. Al gritar así, quedan definitivamente privados de su calidad de pueblo de Dios, con lo que la condenación y muerte de Jesús significa para Jn el fin (trágico) del judaísmo. Persisten en su obcecación, se convierten en "este mundo", sometidos al príncipe de este mundo<sup>334</sup>.

Esta realidad es dolorosamente confirmada por su siguiente declaración, que intenta parar el golpe intencionado e irónico de Pila-

332. Cfr. W. A. MEEKS, o. c., 77; I. DE LA POTTERIE, l. c., 224.

333. El juicio es otro tema predilecto de Jn.

334. Cfr. E. HOSKYNS, *The Fourth Gospel* (London 1961) 525; J. BLANK, l. c., 81; A. DAUER, o. c., 268s.

to: *no tenemos más rey que al César*. Y para colmo son los sumos sacerdotes quienes hablan así. El pueblo teocrático, que odiaba a Roma, porque les impedía el ejercicio de la soberanía teocrática de Yahvé, por odio a Jesús-Mesías, reniega a su razón de ser, de pueblo de Dios, quedando reducido e identificado con una parte del imperio romano. Como en Mt 27,25, representa el momento cumbre de la apostasía de Israel<sup>335</sup>.

El evangelista ya no tiene necesidad de referir detalladamente la condena de Jesús. Es superfluo, después de presentar a los judíos como responsables de la crucifixión (= *se lo entregó a ellos*), aunque no ejecuten materialmente la sentencia. Jn nada dice de la libertad de Barrabás. No le interesa; cae fuera de su perspectiva.

## 7. La Flagelación de Jesús

Todos los evangelistas<sup>336</sup> atentigan que Jesús fue flagelado, pero no describen este suplicio, tal vez por estar aún vigente en su tiempo y ser muy conocido por los lectores contemporáneos.

Según los datos de la antigüedad, la flagelación romana era infligida de forma cruel y feroz. Consistía en el azotamiento con el "flagelo", un látigo de correas de cuero o de cadenillas de hierro, rematado en las puntas con piedrecitas o con bolitas de hierro. La víctima era desnudada, al menos en su mayor parte, y atada fuertemente a una columna. Solía practicarse en el foro o públicamente ante el juez que dictaba la sentencia. Los ministros o sayones que la ejecutaban eran los lictores y en su defecto (como parece ocurrió en el caso de Jesús) los soldados. Sus efectos eran terribles: herían, cortaban, desgarraban, machacaban y agujereaban los músculos de la víctima, hasta el punto de vérsese las venas y arterias interiores o los huesos. En ocasiones, incluso, les causaba la muerte. Tenía varias finalidades: como tortura inquisitiva, como castigo independiente, como pena de muerte y como preludeo de la crucifixión, después de ser sentenciados a morir<sup>337</sup>.

Sobre estos breves datos históricos y teniendo en cuenta el contenido de los evangelios, puede afirmarse que Jesús fue flagelado "dentro" del pretorio, posiblemente en el atrio, ya que según Jn

335. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., 308; H. VAN DEN BUSSCHE, o. c., 641; R. E. BROWN, o. c., 895.

336. Cfr. Mc 15,15; Mt 27,26; Jn 19,1. Lc lo supone en 23,16,22, aunque no lo diga expresamente.

337. Cfr. J. BLINZLER, *Il processo di Gesù*, 293-297; M. DE TUYA, *Del Cenáculo al Calvario*, 446-452.

19,1.4 después de la flagelación y afrentas, Pilato salió fuera para presentar de nuevo a Jesús ante la gente. Lo mismo suponen Mt (27,26-27) y sobre todo Mc (15,15-16). Sin duda fue ejecutada por los soldados de Pilato, posiblemente por tropas sirias y samaritanas, de fidelidad clásica a Roma y de odio feroz a los judíos. Incluso es posible que asistiera Pilato a la escena, ya que a él correspondía dar la orden de flagelarlo y el número de golpes, conforme a la finalidad que se proponía. Desconocemos el número de azotes que recibió Jesús. La jurisprudencia judía señalaba un tope de 40, mientras la romana lo dejaba a discreción del juez. De todos modos parece inverosímil e imposible el número aproximado o superior a 5.000, que aseguran algunas "revelaciones" particulares.

Sobre la finalidad y el momento preciso en que Jesús fue flagelado no están de acuerdo los evangelistas. Lc y Jn la colocan antes de la condenación y dentro del proceso romano, como castigo provisorio que Pilato ordena por concesión a los judíos, para después liberar a Jesús. Mc y Mt parecen situarla después de la condenación de Jesús y antes de la crucifixión, como preparación a la misma y como acto de clemencia hacia Jesús, a fin de debilitarle y hacer más breve su estancia en la cruz y su muerte.

Teniendo en cuenta estas variantes evangélicas, varios críticos modernos (Lagrange, Blinzler, Leon-Dufour, etc.)<sup>338</sup> son favorables al orden de Lc-Jn y explican la expresión de Mc-Mt *después de flagelarlo* como acción pasada, realizada antes de la condenación. Pero como esta razón no es plenamente convincente, otros prefieren el orden de Mc-Mt, por acomodarse más al uso de entonces<sup>339</sup>.

## 8. La coronación de espinas y las afrentas de los soldados a Jesús:

Este episodio de las afrentas de los soldados, relatado por Mc-Mt-Jn<sup>340</sup> con pequeñas diferencias, pero omitido por Lc, está en paralelismo con las recibidas después del proceso judío por parte del Sanedrín y sus servidores, si bien es más ampliamente descrito. No está provocado por el odio al "profeta", ni representa un simple "doble" del anterior<sup>341</sup>. Se trata más bien de una improvisa-

338. Cfr. J. BLINZLER, o. c., 305-308; X. LEÓN-DUFOUR, "Passion", 1467.

339. Cfr. P. BENOIT, *Pasión y resurrección*, 172; W. GRUNDMANN, *Markus*, 309; R. SCHNACKENBURG, o. c., 292; P. BONNARD, *Mateo*, 596.

340. Cfr. Mc 15, 16-19; Mt 27, 27-30; Jn 19, 2-3.

341. Cfr. P. Benoit, "Les outrages à Jésus prophète (Mc XIV 65 par.)", en *Neotestamentica et Patristica*. Hommage à O. Cullmann (Leiden 1962) 107-110.

da escena de burla, derivada del humor brutal de los soldados, que se divierten a costa del pretendiente al trono, como ilustrando el veredicto y título "Rey de los judíos", escarneciendo conjuntamente al presunto rey y a los despreciados judíos.

Para burlarse, los soldados imitan las ceremonias en honor de un rey o del emperador: *se le despoja de sus vestidos* (Mt); *se le impone un vestido real, una clámide o vestido de color púrpura*, tal vez la capa de un soldado; *se le impone también en la cabeza una corona de espinas* (= ¿zarzas resinosas que servían para el fuego?), con la que directamente no buscaban la tortura, aunque fuera muy molesta; *le ponen en las manos* (en la mano derecha, dice Mt) *una caña*, como cetro real. Probablemente le obligaron a sentarse en un trono de burla, ante el que pasaban *doblando las rodillas* (= genuflexión), como parte de la ceremonia de prestación de homenaje, y por último le saludaban a imitación de lo que hacían en la ceremonia militar del saludo al emperador: *¡salve, Rey de los judíos!* Mistificados con estos ultrajes, le atormentaban físicamente *cogiendo la caña y golpeándole en la cabeza*, hendiendo cada vez más la corona de espinas en ella, y *le injuriaban escupiéndole* (Mt), como acción repugnante y soez, o *abofeteándole* (Jn). Con ello Jesús experimenta en su pasión la caricatura de un rey y reino de este mundo.

Como en el caso de la flagelación, no están de acuerdo los evangelistas sobre el momento preciso de esta escena. Sin duda tuvo lugar en el pretorio. Pero mientras Mc-Mt la colocan después de la condenación, Jn la evoca a mitad del proceso romano después de la flagelación. De ahí también la diversidad de opiniones entre los críticos y comentaristas<sup>342</sup>.

Estas diferencias no enturbian para nada la historicidad de la misma. Son como el tributo necesario de toda tradición oral y de las técnicas narrativas de cada evangelista. Quizá Jn la anteponga por el sentido profundo que encierra para sus escenas de la "realización de la realeza de Jesús" y del "ecce homo". Sólo después de la condena podían atreverse unos soldados romanos o mercenarios de Roma a practicar una conducta tan burlesca con un preso. La escena es históricamente digna de crédito y pone de relieve cómo la Iglesia conservaba un recuerdo doloroso y vivo de las humillaciones del Señor. Es difícil que los primitivos cristianos inventasen una escena tan denigrante y repugnante, aunque sólo fuera para hacer realidad las profecías de Jesús sobre su pasión.

342. Cfr. notas 338-339. Anotemos también la hipótesis que sitúa estos ultrajes en casa de Herodes, intervención sólo mencionada por Lc.

También es cierto que en la antigüedad se conocen varias parodias similares, de casos aislados (historia de Carabás, en Filón de Alejandría) y de usos regulares (ritos en las fiestas saturnales), pero tampoco pueden aducirse como motivo suficiente para explicar los escarnios de los soldados hacia Jesús<sup>343</sup>. Suele ser un error de investigación histórica el empeñarse en ver por todas partes razones míticas o supersticiosas para explicar los relatos evangélicos y negar su historicidad.

La escena, como todo el relato del proceso de Jesús ante Pilato, especialmente en los sinópticos, evoca el destino del Siervo paciente de Yahvé (Is 53) y el eco teológico más profundo de que "el Hijo del Hombre será entregado a manos de los pecadores"<sup>344</sup>. El Señor Jesús se alza con extrema dignidad por encima de los ultrajes que sufre, la corona de espinas, la flagelación, la condena..., que acepta sin decir palabra<sup>345</sup>.

(Continuará)

C. MATEOS

*Estudio Teológico Agustiniano. Valladolid*

---

343. Cfr. H. VOLLMER, "Der König mit der Dornenkrone" en *Zeit Neut Wiss* 6 (1905) 194-198; K. KASTNER, "Christi Dornenkrönung und Verspottung durch die römische Soldateska", en *Bibl Zeit* 6 (1908) 378-392; R. DELBRUECK, "Antiquarische zu den Verspottung Jesu", en *Zeit Neut Wiss* 41 (1942) 124-145; J. RADERMAKERS, *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc* (Bruxelles 1974) 382s.

344. Cfr. Mc 9,31; 10,33; 14,41 y par.

345. Cfr. P. BENOIT, *Pasión y resurrección*, 173s.